Poznańskie
Studia
Teologiczne

Adam Mickiewicz University
in Poznań
FACULTY OF THEOLOGY

Poznań Theological Studies

VOLUME 30

POZNAŃ 2016

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
w Poznaniu
WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

Poznańskie Studia Teologiczne

TOM 30

POZNAŃ 2016

POZNAŃSKIE STUDIA TEOLOGICZNE

Międzynarodowa Rada Naukowa International Scientific Council
Prof. dr Jean-Marie Auwers, (Université Catholique de Louvain), o. dr Thomas Blankenhorn (PUST Angelicum, Roma), o. prof. dr Joseph Ellul OP (University of Malta, Msida), ks. prof. dr hab. Bogdan Ferdek (PWT, Wrocław), prof. dr Emery de Gaàl (University of St. Mary of the Lake, Mundelein, Il), o. prof. dr Paolo Garuti OP (École Biblique, Jerozolima), o. prof. KUL dr hab. Sławomir Ireneusz Ledwoń OFM, (KUL, Lublin), prof. dr Basilio Petrà (Facoltà Teologica dell'Italia Centrale, Firenze), o. prof. dr Ryszard Rybka (PUST Angelicum, Roma), o. prof. dr hab. Jacek Salij OP (UKSW, Warszawa), ks. prof. dr Joseph Sievers (Pontificio Istituto Biblico, Roma), ks. prof. dr Stefano Tarocchi (Facoltà Teologica dell'Italia Centrale, Firenze)

Rada Wydawnicza Editorial Council
ks. prof. UAM dr hab. Adam Kalbarczyk, Mieczysława Makarowicz, ks. prof. UAM dr hab. Mieczysław Polak, ks. dr hab. Andrzej Pryba, ks. prof. UAM dr hab. Paweł Wygralak – przewodniczący

Redaktor naczelny Editor in Chief
o. prof. dr hab. Bogusław Kochaniewicz OP

Redaktorzy językowi Language Editors
język polski: Teodor Jeske-Choiński, Mieczysława Makarowicz, Ewa Rosik, Maria Zawiejska-Jankowska,
język angielski: Ph.D. William F. Mahoney, mgr Renata Stachewicz,
język niemiecki: dr Wolfram Hoyer OP, ks. dr hab. Adam Kalbarczyk,
język włoski: prof. dr L. Mirri,
język hiszpański: o. Fabián Elicio Rico Virgüez OP

Recenzenci tomu 30 (2016) Reviewers of the volume 30 (2016)
ks. prof. dr hab. Jerzy Bagrowicz (UMK, Toruń), ks. prof. KUL dr hab. Grzegorz Barth (KUL, Lublin), ks. prof. dr hab. Tadeusz Brzegowy (UPJPII, Kraków), ks. prof. US dr hab. Janusz Bujak (US, Szczecin), ks dr hab. Ireneusz Celary (UŚ, Katowice), ks. prof. dr Émery de Gaál (University of St. Mary of the Lake, Mundelein), ks. prof. dr hab. Radosław Chałupniak (UO, Opole), o. prof. dr hab. Bazyli Degórski OSSPE (Pontificia Università san Tommaso d'Aquino "Angelicum", Roma), ks. prof. dr hab. Tadeusz Dola (UO, Opole), ks. prof. dr hab. Bogdan Ferdek (PWT, Wrocław), o. prof. dr Grzegorz Firszt OCD (Pontificia Facoltà Teologica „Teresianum", Roma), ks. prof. UAM dr hab. Jan Grzeszczak (UAM, Poznań), ks. prof. KUL dr hab. Krzysztof Guzowski (KUL, Lublin), ks. prof. UAM dr hab. Adam Kalbarczyk (UAM, Poznań), ks. dr hab. Paweł Kiejkowski (UAM, Poznań), o. prof. dr hab. Zdzisław Kijas OFMConv (Città del Vaticano), ks. prof. UPJPII dr hab. Janusz Królikowski (UPJPII, Kraków), dr Marta Kwaśnicka (UPJPII, Krakow), o. prof. KUL dr hab. Ireneusz Ledwoń OFM (KUL, Lublin), prof. dr hab. Krzysztof Leśniewski (KUL, Lublin), ks. prof. dr hab. Piotr Liszka (PWT, Wrocław), ks. prof. dr hab. Marian Machinek (UWM, Olsztyn), ks. prof. dr hab. Jarosław Moskałyk (UAM, Poznań), ks. prof. dr hab. Janusz Nawrot (UAM, Poznań), ks. dr hab. Bartosz Nowakowski (UAM, Poznań), o. dr Piotr Oktaba OP (Wyższy Instytut Wiedzy Religijnej św. Tomasza z Akwinu, Kijów, Ukraina), ks. dr. Norbert Podhorecki (WSD, Przemyśl), ks. prof. UAM dr hab. Mieczysław Polak (UAM, Poznań), o. prof. dr Łukasz Popko OP (École Biblique, Jerozolima), prof. dr hab. Remigiusz Pospiech (UWr, Wrocław), o. dr Mateusz Przanowski OP (UPJPII, Kraków), ks. prof. dr hab. Wiesław Przygoda (KUL, Lublin), o. prof. dr hab. Jacek Salij OP (UKSW, Warszawa), ks. dr hab. Wacław Siwak (WSD, Przemyśl), o. dr Jan Śliwa OP (Kolegium oo. Dominikanów, Kraków), prof. dr hab. Krzysztof Stachewicz (UAM, Poznań), ks. prof. dr hab. Włodzimierz Wołyniec (PWT, Wrocław), o. prof. UAM dr hab. Paweł Zając (UAM, Poznań)

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 basie 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.poznanskiestudia.amu.edu.pl oraz na platformie elektronicznej: http://pressto.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/publiserin gskanaler/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

Adres Redakcji
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Teologiczny
Poznańskie Studia Teologiczne
ul. Wieżowa 2/4, 61-111 Poznań
e-mail: pst@amu.edu.pl
http//www.poznanskiestudia.amu.edu.pl

Zakład Graficzny UAM, ul. H. Wieniawskiego 1, 61-712 Poznań

Spis treści

Emery de Gaál, Revelation as the Thou of Jesus Christ. Joseph Ratzinger's/Pope Benedict XVI's Contribution to a deeper Understanding of Revelation 7

Wiesław Dąbrowski, Le *due vie* del Sal 1 nell'interpretazione di san Tommaso d'Aquino . . 57

Andrzej Andrewald, The Credibility of Faith and Paranormal Phenomena 93

Adam Drozdek, Andrei Bolotov's eschatology 105

Piotr Nawrot, Indian Music to Celebrate Christmas in Moxo Jesuit Reductions, Bolivia . . 121

Jérémie Fischer, Les Juifs vus par un prêtre français en exil: l'antijudaïsme dans les Mémoires de l'abbé Pochard (1796-1830) 141

Ireneusz Celary, Die Hilfe für kranke und alte Menschen in der postmodernen Gesellschaft nach Papst Franziskus 159

Edward Wasilewski, Neue Perspektiven heutiger Theologie der Verkündigung 173

*** * ***

Janusz Nawrot, Teologiczny obraz twierdzy jerozolimskiej w 1 Mch 1,33-38 i jej oblężenie przez wojska Judy w 4,41 oraz 6,18-20 191

Piotr Ostański, *Eli, Eli, lema sabachthani* (Mt 27,46). Aramejskie wyrażenia w greckim tekście Nowego Testamentu 215

Janusz Królikowski, Niektóre wyzwania pod adresem metody teologii 227

Bogdan Ferdek, Dar nieomylności. Od *Pastor aeternus* do *Sensus fidei* 239

Zbigniew Kubacki, Ekskluzywizm ewangelikalny 251

Norbert Podhorecki, Dialogiczna otwartość teologii kardynała Waltera Kaspera w nurcie dziedzictwa katolickiej szkoły tybingeńskiej 285

Grzegorz Strzelczyk, Model soteriologiczny oparty na kategorii zaufania. Hipoteza . . . 325

Aleksy Kucy, Wpływ ojców Kościoła na prawosławne pojęcie *obrazu Bożego* 337

Bogusław Kochaniewicz, Świętość Kościoła w ujęciu św. Piotra Chryzologa 353

Piotr Liszka, Trynitarny aspekt *creatio continua* 369

Adam Wojtczak, Maryja – „doskonała ikona wiary". Wokół autorstwa maryjnego wątku encykliki *Lumen fidei* 385

Marek Kluz, Kapłan sługą miłosierdzia. *Refleksja moralno-pastoralna w kontekście Nadzwyczajnego Jubileuszu Miłosierdzia (8 grudnia 2015 – 20 listopada 2016)* 413

Wojciech Medwid, Obrona decyzji sumienia przez Tomasza More'a w obliczu uwięzienia i śmierci 433

Anna Zellma, (Nie)zwykłe znaczenie pedagogiki dialogu w teorii nauczania 449

Jerzy Adamczyk, Źródła i przedmiot nauczania katechetycznego w ujęciu prawa kanonicznego 463

Poznańskie Studia Teologiczne 30(2016), s. 7-56.
doi: 10.14746/pst.2016.30.01

Fr. Emery de Gaál, Ph.D.[1]
University of St. Mary of the Lake, Mundelein Seminary

Revelation as the Thou of Jesus Christ
Joseph Ratzinger's/Pope Benedict XVI's Contribution to a deeper Understanding of Revelation

18th century Deism and subsequent Positivism have the Church deeper expound on the nature of divine revelation at the I. and II. Vatican Councils. Joseph Ratzinger/Pope Benedict XVI played in this process a pivotal role.

1. Revelation and the early Ratzinger

1.1. Bonaventure's foundational Influence

Though Ratzinger's post-doctoral *Habilitationsschrift*[2] entitled *The Theology of History in St. Bonaventure* was directed to examining such concepts as history, metaphysics, and eschatology, it highlights his understanding of revelation. Ratzinger's theology of revelation begins with his study of Bonaventure's (1217--1274) "spiritual understanding of the Scripture."[3]

---

[1] V.D., Dipl. Theol. University of Munich (Röm 3,21-31 als paulinischer Austrag des bereits als Traditionsgut vorgefundenen Rechtfertigungsgedankens); Ph.D. in Systematic Theology, Duquesne University. Associate Pastor, Instructor, Member of Catholic-Protestant Ecumenical Dialogue in Nuremberg, Germany, Author of The Art of Equanimity: A Study on the Theological Hermeneutics of Saint Anselm of Canterbury and The Theology of Pope Benedict XVI – The Christocentric Shift. Contributes articles and book reviews to a number of academic journals. Member of the American Academy of Religion, American Benedictine Academy, Catholic Theological Society of America, Medieval Academy of America, Société Internationale des Mediévistes, and The International Mariological Society.

[2] J. Ratzinger, *Milestones Memories 1927-1977*, trans. E. Leiva-Merikakis, San Francisco 2003, p. 103.

[3] For Bonaventure a "Spiritual understanding of scripture involved 'manifold divine wisdom' which consists in grasping the three-fold spiritual sense of Scripture – the allegorical, the anagogical and the tropological" – J. Ratzinger, *The Theology of History in St. Bonaventure*, trans. Z. Hayes, Chicago [USA, Illinois] 1971, p. 62.

For Ratzinger, the point of departure to understanding Bonaventure's concept of revelation requires[4] penetrating the *Collationes in Hexaëmeron.*[5] Indeed, prominent Bonaventure scholar Colt Anderson has stated that reading the *Collationes* "is akin to entering another world drawn along entirely different premises than our own."[6]

Collationes or lectures on *Hexaëmeron* were presented by Bonaventure to his fellow Franciscan brothers in the University of Paris during summer of 1273. Previously withdrawn into solitude, Bonaventure had experienced the spiritual world of Francis of Assisi. Again entering Paris University as a professor to lecture, Ratzinger says of Bonaventure: "He came back as an outsider to point out the limits of science from the perspective of faith."[7]

Interpreting the *Collationes* is difficult: during the thirteenth century, the term "*collatio*" referred to an afternoon sermon, but Bonaventure delivered them at the university in an academic style. In addition, the original manuscript of Bonaventure's Collations is not available; only notes of the listeners are extant. Another difficulty was the official *reportatio*: "This text would have been read and approved by Bonaventure; however there was also another recension, published by Ferdinand Delorme, which often varies significantly from the official text."[8] At the time, Bonaventure had not mentioned the names of those who were connected to different problems, but expressed them symbolically.[9] These reasons made it difficult for those interpreting Bonaventure's *Collationes.*

The *Hexaëmeron* involved internal and external struggles related to its mission and preaching. Moreover, Bonaventure also prepared his Franciscan brothers for the Second Council of Lyons (1274) by exhorting them to obedience to the bishops and uphold unity and Christian truth among themselves.[10] While Ratzinger's thesis does not treat every issue the *Hexaëmeron* addressed, it treats the themes directly connected to his understanding of revelation.

---

[4] *New Catholic Encyclopedia*, Washington, DC 2003, s.v. "Hexaemeron" by Z. Hayes. The term *hexaëmeron* derived from two Greek words, the numeral "six" and the noun "day," which refers to and interprets the book of Genesis where God's creative work is completed in six days, followed by the seventh day of the Sabbath rest and connecting these to the six stages of salvation history.

[5] J. Ratzinger, *The Theology of History in St. Bonaventure*, 1-3. Bonaventure, after serving as a professor at Paris, was called to replace the General, John of Parma as the seventh successor of St. Francis. After he withdrew to solitude on Mount Alverna in 1259, he allowed himself to be drawn more deeply into the spiritual world of Francis in whose place he stood. From then on, he called Francis a "Christ-image of the Middle Ages." After ten years he returned to the same university to teach, but now as an altogether transformed person, who pointed out the limits of science from the perspective of faith. It is in this context that we need to understand his *Collationes in Hexaëmeron* written in 1273.

[6] C. Anderson, *A Call to Piety: St. Bonaventure's Collations on the Six Days*, Quincy [USA, Illinois], vi.

[7] J. Ratzinger, *The Theology of History in St. Bonaventure*, 3.

[8] C. Anderson, *A Call to Piety: St. Bonaventure's Collations on the six Days*, vi.

[9] Ibid., vii.

Bonaventure preached the *Hexaëmeron* to his Franciscan brothers to preserve and hold to true Christian wisdom amidst the intellectual "aberrations" of his time.[11] For the Franciscan theologian, the attainment of Christian wisdom was never unrelated to the concrete historical situation. Therefore, Ratzinger noted, "The development of the ideal of wisdom naturally grows into a treatment of the theology of history."[12] In the treatment of theology of history, Bonaventure offered a new theory of scriptural exegesis that gave more importance to the historical character of the scriptural statements – how very "modern."[13]

In his study *The Theology of History in St. Bonaventure*, Ratzinger observes Bonaventure's scriptural exegesis is multilayered. The first layer consisted of the *Spiritualis intelligentia*, which understands Scripture in its allegorical or tropological meaning; secondly, there is the *figurae sacramentales* that focus on Christ as the key to understanding scripture; third, *multiformes theoriae*, which give rise to many theories that emerge from Scripture; the fullness of which God alone can grasp in his knowledge. Bonaventure applied the analogy of the "seed" to illustrate the manifold theory:

> From one single seed, entire forests grow up; and they in turn bring forth innumerable seeds, so it happens that innumerable theories can rise from Scripture which only God can grasp in His knowledge. As new seeds come from plants, so also new theories and new meaning come from Scripture.[14]

Ratzinger did not find the complete meaning of "theories" in Bonaventure's work. However, Ratzinger interprets: "[Theories] are intimations about future times found in Scripture. Scripture points to the future… The whole of history develops in the broken line of meaning in which, that which is to come may be grasped in the present on the basis of the past"[15] Ratzinger understood theories as prophesies about the future; in other words, the knowledge of the history of salvation enlightens our understanding of the future.

---

[10] Ibid., xv.

[11] "Bonaventure was involved in at least three identifiable controversies in the late 1260s and early 1270s. The first controversy had to do with the Latin Averroists and centered upon their claims for the legitimacy of an independent philosophy… The second controversy was over the status of the mendicant orders in the universities and over the value of the principle poverty. The third controversy involved the Franciscan Order internally and externally and was tied to the polemics of the Mendicant and Averroist Controversies." – C. Colt Anderson, *A Call to Piety: St. Bonaventure's Collations on the six Days*, vii.

[12] Bonaventure's work "distinguishes six levels of knowledge which are interpreted allegorically in relation to the six days of the creation account. At the same time, the six periods of salvation history are related to the six days of creation." – J. Ratzinger, *The Theology of History in St. Bonaventure*, 6.

[13] Ibid., 7.

[14] Ibid.

[15] Ibid., 8.

Bonaventure believed in the progress of the understanding of meaning in Scripture as comprises the mysteries of God. For him "Scripture is closed objectively,"[16] but the seed of understanding grows in every age. What the Fathers of the Church could not have known because of the indefinite future, is known to the next generation due to the access they have to history. Future generations, in the same way, will disclose the ideas of the present age, which are unknown now, because the present time turns into history for future generations. In that sense, it can be said we have a more enlightened understanding of Scripture due to historical events. Therefore, because of the progress in understanding the Scripture, new knowledge is obtained. For Bonaventure, theology is the interpretation of Scripture in the Augustinian light of the past, present and future. Thus, the exegesis of Scripture becomes the theology of history.[17]

Bonaventure observed continuity and progress in the history of salvation. He believed in "inner-worldly and inner-historical messianic hope."[18] He is convinced that through Christ everything that was said in the Old Testament is fulfilled. He cites a prophecy from Isaiah 2:4 to affirm his stance: "Nations shall not lift up sword against nation, nor shall they learn war anymore." He did not witness this Scripture passage being fulfilled fully in his life-time.[19] Hence, Bonaventure believes in inner-historical, messianic hope. Nevertheless, Ratzinger foresaw a theological problem in believing in a new salvation history within the limits of the present era. Ratzinger states:

> Bonaventure raises a new, inner-worldly, inner-historical messianic hope. He rejects the view that with Christ the highest degree of inner-historical fulfillment is already realized so that there is nothing left but an eschatological hope for that which lies beyond all history. Bonaventure believes in a new salvation in history, within the limits of this time. This is a very significant shift in the understanding of history, and must be seen as the central historico-theological problem of *Hexaemeron.*[20]

According to Bonaventure, even after the coming of Christ into this world, not everything is perfected. Evil things continue to occur in the world. Ratzinger noted that "inner worldly, inner messianic hope of Bonaventure became clearer in the further reading of *Hexaëmeron.* However, Ratzinger understood Bonaventure's inner messianic hope in terms of the mission of the Church. The Church carries out Christ's mission until the end time, fulfilling the prophecies contained in Scripture.[21]

Ratzinger sketched the meaning of revelation from his reading of the *Hexaëmeron.* Revelation is "the unveiling of the hidden or mystical meaning of the

---

[16] Ibid., 9.
[17] Ibid.
[18] Ibid., 13.
[19] Ibid.
[20] Ibid., 14.
[21] Ibid.

scriptures."[22] Bonaventure analyzed the three directions of the unveiling of the hidden mysteries in particular. The first direction of revelation "unveils the future," the second direction of revelation "unveils the hidden mystical meaning" of scriptures and the third direction "unveils the imageless divine reality."[23]

Ratzinger detects a tension between the historical and theological understanding of the concept of revelation and the unveiling of the hidden mysteries contained in Scripture. He notes:

> As far as I can see, at no time does Bonaventure refer to the Scriptures themselves as 'revelation.' He speaks of *revelare* and *revelata* primarily when a particular understanding of Scripture is involved, namely that 'manifold divine wisdom' which consists in grasping the three-fold spiritual sense of Scripture – the allegorical, the anagogical and the tropological.[24]

One needs the "manifold divine wisdom" in order to understand what God has revealed in Scripture. It involves allegorical, anagogical and tropological understandings of Scripture.[25] Scripture is purely a book if it is not understood in a dynamic, spiritual sense that grows with the reader. For Bonaventure, "manifold divine wisdom" is considered to be the spiritual understating of Scripture.

Bonaventure used the analogy of Jesus' changing water into wine at Cana (Jn 2:1-12) to explain how mere words in Scripture are changed into the *words of life*. Scripture is like water, which is to be changed into wine through its *in concreto* spiritual understanding. Without the aid of the Holy Spirit, biblical books could be understood merely from a literary point of view. But Scripture is not just a set of documents or books, but rather must become life-giving words through faith: a personal transformation on part of the addressee, which comes about by the work of the Holy Spirit.[26]

In order to understand Scripture spiritually, Bonaventure encouraged his Franciscan brothers to seek the wisdom that comes through divine help. The aim of Christian learning is wisdom, which is obtained solely through Christ-like holiness; not through learning alone. Such divine-human encounter Bonaventure presents as four stages of wisdom in his *Hexaëmeron*: "*sapientia uniformis*," "*sapientia multiformis,*" "*sapientia omniformis*," and "*sapientia nulliformis.*"[27]

Sapientia uniformis is concerned with the knowledge of the laws: the Supreme Soul must be worshipped, Truth must be believed, and the Supreme Good must be loved and accepted. These laws are inscribed in the first tablet of the Ten Commandments and they guide the human intellect. Knowledge of these

---

[22] Ibid.
[23] Ibid., 58f.
[24] Ibid., 62.
[25] Ibid., 63.
[26] Ibid.
[27] Ibid., 59f.

laws is connected to philosophy. They enable a person to march toward God; yet God is never fully comprehended with this kind of wisdom. Divine light is not accessible to such wisdom.[28]

The second type of knowledge is *multiformis*, which takes over *Sapientia uniformis.* The multiform face of wisdom is manifested in the mysteries of Scripture. It enables a person to unveil Scripture's deeper meaning. Paul considered himself a teacher of such wisdom, which was revealed by the Holy Spirit (Eph 3: 8-10): "To me, the very least of all the holy ones, this grace was given, to preach to the Gentiles… and bring to light what is the plan of the mystery hidden from ages past in God who created all things." This kind of wisdom is revealed to the simple and humble people ("*simplex et idiota*") and is veiled to the eyes of the impure and learned. It echoes the wisdom of the little ones in the Gospel (Mt 11:25): "I give praise to you, Father, Lord of heaven and earth, for although you have hidden these things from the wise and the learned you have revealed them to the childlike."[29] This concept of spiritual understanding as expressed here is the essence of *sapientia multiformis.*

The third face is *omniformis sapientia*, which discovers the reflection and hand of God in all created things. It recognizes the vestiges of the Holy Trinity in creation. Creation has some traces of the Trinity, and therefore, creation reveals God to some degree. It is said in the scriptures "Ever since the creation of the world, his invisible attributes of eternal power and divinity have been able to be understood and perceived in what he has made" (Rom 1:19-20). Creation is like a book that needs interpretation in order to be understood. According to Bonaventure, Solomon symbolized this sort of wisdom. The philosophers have the same kind of wisdom, but they remain within the order of creation and do not progress towards God, who is the author of creation. Omniform wisdom remains within the created order, but never transcends it. Wisdom should lead created things to the creator, God Himself.[30] Advancement occurs from one level of knowledge to another. The final stage of wisdom is "*sapientia nulliformis*." One who possesses this sort of wisdom approaches the mystery in silence. Ratzinger described that with formless wisdom, "the mystic approaches in silence to the very threshold of the mystery of the eternal God in the night of the intellect whose light is extinguished at such heights."[31] Bonaventure believed that wisdom of this kind was shared by Paul with Timothy but it is not generally accessible. Bonaventure maintained this on the basis of the passage: "the wisdom of the Lord is hidden to the rulers who are passing away" (1 Cor 2:6-10). It is obvious in the *Hexaëmeron* that for Bonaventure, the highest form of wisdom is attainable only

[28] Ibid., 60.
[29] Ibid., 60f.
[30] Ibid.
[31] Ibid., 61.

through personal holiness and humility. The first three stages of wisdom are not minimized, because they are all part of the process of attaining to the highest wisdom, that of formless wisdom. It bears repeating that the context of these *Collationes* is significant: one must remember that Bonaventure was giving spiritual instruction to his confrères, after having profoundly experienced the spiritual world of Francis.[32] Hence, one can easily notice the priority Bonaventure places on spirituality and the regular practice of contemplation in the Franciscan Order as indispensable heuristic means to attaining the authentic interpretation of the mysteries of God in Scripture.

1.2. The Limitations of Bonaventure as regards Revelation

Ratzinger observed the differences in understanding the concept of revelation between Bonaventure and modern theology. Ratzinger states that "Bonaventure did not know the question concerning the nature of revelation in the same sense in which it is treated by our current fundamental theology in the tract, *De-revelatione*."[33] According and significantly to Ratzinger, "Bonaventure does not treat 'revelation' but 'revelations.'"[34] Bonaventure considered individual revelations in history, those written in the scriptures, such as, God revealing His name to Moses. But he did not treat the nature of revelation, which is behind all individual revelations. Ratzinger argued that individual revelations can be repeated, but the public revelation of Christ, which is behind all other individual revelations, cannot be repeated. In Ratzinger's analysis, Bonaventure failed to note the different processes of revelations which could be repeated time and again by God to the individual. Bonaventure did not reflect much on the unique revelation of God, the revelation in and through Christ. Bonaventure focused more on the human desire for and approach to God instead of God's approach to human beings. In chapter two Ratzinger takes another significant step toward the concept of revelation in Christ, going beyond Bonaventure's notion of revelation.[35]

Ratzinger opined the concepts that are used by Bonaventure in understanding revelation such as *inspiratio*, *manifestatio*, and *apertio* are not comparable with the concepts used in modern theology. He argued that the understanding of the concepts of revelation have developed since the time of Bonaventure. Ratzinger highlights the importance of Christ in revelation over and above any other individual revelations in the history of salvation.[36]

---

[32] Ibid., 62.
[33] Ibid., 57.
[34] Ibid.
[35] Ibid., 57f.
[36] Ibid.

1.3. Revelation and Inspiration

Bonaventure used the concepts, *revelatio* and *inspiratio* interchangeably, as both are actuated by the Holy Spirit. For Bonaventure, the three stages of visions inspired by the Holy Spirit follow; first, *visio corporalis* which is the physical process of sight; second, *visio spiritualis*, which is a vision that enables the person to have inner strength for imagination and understanding; third, *visio intellectualis*, which is a vision that enables one to see the hidden truth with the illumination of the Holy Spirit. In conformity with Bonaventure, Ratzinger affirms that one can speak of revelation only in terms of *visio intellectualis.* This kind of vision was granted only to a few people like Paul and the evangelists. The deeper meaning of the scriptures is attained not according to individual whims, but according to the writings of the Church Fathers and approved theologians, who passed it on and explained it with great intensity. Some fundamental lines of Scripture are handed on to the faithful; the faithful in turn make an effort to accept them in faith. Sacred Scripture may remain merely an at random collection of books if not understood spiritually with the eyes of faith. One should read Scripture along with the Fathers of the Church in order to deepen one's understanding of Scripture.[37]

Theology plays an important role in the understanding of scriptures. Scripture in its fullest sense *is* theology. Ratzinger states: "Bonaventure refers to the theologian as the *revelator absconditorum* and to theology as the corresponding *revelatio absconditorum*."[38] Hence, according to Bonaventure, the task of the theologian is to understand the inner meaning of the scriptures and present it to the faithful.

Ratzinger believed that only through the Church's mediatory role can Scripture be elevated ever again to revelation. An individual cannot claim it either by study or by personal effort. This is where Ratzinger gives importance to the Magisterium of the Church and tradition in understanding the scriptures and interpreting them. Such understanding allows the later Lutheran notion of *sola scriptura* no place. Significantly, nowhere in Scripture is it written only to rely upon it as the (positive) revelation of God's truths. The believer's task is not only to recognize the meaning of the words in Scripture but also to understand them according to the teachings of the Magisterium of the Church, for which one needs *faith*. Only within circumscribed faith can one receive Christian revelation.

Any sort of communication involves three components: messenger, message, and receiver. In the same way revelation includes God as messenger, his will as a message, and the faithful as a receiver of the message. It is akin to personal gift. If a gift is not received by someone it is not called a gift in its complete sense. In the same way, there must be an object as "subject" to receive what is

---

[37] Ibid., 64.

[38] Ibid., 67. Cf. IV. Lateran Council, DH 806.

revealed by God. This "subject" is part of revelation; otherwise revelation does not occur, because "no veil has been removed."[39] Ratzinger stresses the necessity of tradition to understand Scripture as truths are passed on through tradition. In this manner one receives revelation. Hence, the Church, led by the Holy Spirit continues to reveal the hidden meaning of scriptures; and every believer in accordance with tradition – receives it and assents to it in faith, thereby growing beyond compare and human expectation.

1.4. Different Layers of Understanding the Scripture

The understanding of Scripture as revelation is not clear in Bonaventure's thought. Ratzinger noticed that Bonaventure's answer to the question of what constituted the spiritual understanding of Scripture was "wavering between two poles; one which is of academic and scientific and the other which is more prophetic."[40] Bonaventure does not take a stand, but oscillates between the academic and prophetic approaches. The soul's movement towards God in prayerful speculation will lead one to receive revelation. In the *Hexaëmeron*, Ratzinger understood revelation as identification with "speculative-scientific exegesis of scripture."[41] It is neither completely scientific nor completely speculative. Bonaventure preferred to give equal importance to both the scientific and speculative understanding of Scripture.

Bonaventure affirms that genuine speculation is connected with grace. Ultimately it is God who reveals Himself even in speculation. Bonaventure hoped to see the full explication of the content of revelation in the Franciscan and Dominican orders. He was convinced that revelation could be received in a more comprehensive way through their life and ministry of preaching and theologizing, thus bringing the spiritual understanding of Scripture into greater focus. He asserted that Francis anticipated the understanding of the Word of the Lord in a manner that was simpler than the understanding of Augustine and Dionysius.[42] Citing Mt 11:25 "I praise you Father, Lord of heaven and of earth, that you have hidden these things from the wise and the clever, but have revealed them to the humble," Bonaventure, as a member of the Franciscan Order, perceived that his founder understood the mysteries of the word in a simple way, and humbly practiced this in his life.[43] Bonaventure mentioned repeatedly that in the life of Francis, the Word of the Lord is fulfilled in a concrete way through humility. Bonaventure firmly believed in the indispensable relationship between humility and revelation.[44]

---

[39] J. Ratzinger, *Milestones: Memoirs*, 108.
[40] J. Ratzinger, *The Theology of History in St. Bonaventure*, 69.
[41] Ibid.
[42] Ibid., 71.
[43] Ibid.
[44] Ibid.

1.5. The Mediation of Revelation

According to Bonaventure, revelation engages the entire cosmos along with the faith and humility of the individual.[45] The celestial order: seraphim, archangels, angels and creation have their mediatory roles to play in the process of revelation. Jointly they play a "factual mediatorial function."[46] Bonaventure agreed with the notion of Hierarchy developed by Dionysius the Pseudo-Areopagite (ca. 500)[47] as he seems to adopt the notion of celestial hierarchy from him. Moreover, the notion of Dionysius' celestial hierarchy incorporates the significant role of celestial beings in comprehending God's mysteries. Dionysius writes:

> It is most fitting to the mysterious passages of scripture that the sacred and hidden truth about the celestial intelligences be concealed through the inexpressible and the sacred and be inaccessible to the *hoi polloi.* Not everyone is sacred, and, as scripture says, knowledge is not for everyone.[48]

For Dionysius, the intelligent and formless beings have more access to God and his words than human beings do. He believed that celestial beings had immediate access to God's revelation. Dionysius' theory of hierarchy made a significant impact on the concept of revelation in Bonaventure's thought. Bonaventure adopted his notion of hierarchy to explain the mediation of celestial being in revelation.[49] The creature's knowledge of God relies upon the place that each being has in the hierarchy. Archangels have more knowledge of God than angels and the angels, in turn, have greater knowledge of God than human beings.

Bonaventure believed in the mediatory involvement of angels in revelation.[50] Although Ratzinger accepts that angels have some involvement in the mediation of revelation, he disagrees with Bonaventure regarding the extent to which they are involved: he proposes that celestial beings have a role *occasionaliter*, because he wants to emphasize revelation as the sovereign action of God:

> The only source of revelation is the divine ray of light. The light which illumines us immediately is the divine light. In the process of revelation, the angels act only *occasionaliter* like a man who opens the window and lets in the light though he himself is neither the source not the cause of the light. In this way revelation remains,

---

[45] Ibid., 72.

[46] Ibid.

[47] Pseudo-Dionysius, *Pseudo-Dionysius: the complete Work*, trans. L. Colm, New York 1987, p. 149. Bonaventure adopts the notion that the angels are involved in a mediatorial way in all revelations, but they are never the cause of revelation. The only source of revelation is the divine ray of light. The light, which illumines us immediately, is the divine light. In the process of revelation, the angels act only *occasionaliter*, like a man who opens the window and lets in the light though he himself is neither the source nor the cause of the light.

[48] Ibid., 149.

[49] J. Ratzinger, *The Theology of History in St. Bonaventure*, 89.

[50] Ibid., 74.

> on the one hand, entirely the work of God; on the other hand, it is withdrawn from all individualistic isolation and is placed in the context of the divine activity which embraces the world. In this context, every creature, as a part of the 'hierarchy,' is engaged in a holy work which takes its origin from God and leads back to God by way of fellow creatures.[51]

Angels are not the cause or source of revelation. It is entirely the work of God the creator. Creatures, because they receive life from God participate in a subordinate way in the process of revelation. René Latourelle, S.J., in his magisterial book, *Theology of Revelation*, highlights the teachings of the Church as formulated at the First Vatican Council. That council distinguished two types of divine manifestation: first, the natural manifestation of God through creatures; second, the manifestation of God through human reason. Bonaventure's notion of the involvement of all creation in revelation is in line with the teaching of Vatican I, as Latourelle writes:

> Our Mother Church the Holy Church believes and teaches that God, beginning and end of all things, can be known with certainty in the natural light of human reason by means of creatures; in fact, what cannot be seen of Him can, since the creation of the world, be contemplated through his works… through the objective medium of creation and human reason is a certain revelation or manifestation of God, but a natural way.[52]

From this we may deduce that the mediatory role of the created order in natural revelation is positive. Nevertheless, Ratzinger gives more importance to God in revealing himself in a free act. In the process of revelation, human beings have *prima facie* a passive role in revelation, i.e. as a subject that receives rather than functioning in mediatory roles – but need appropriate it, i.e. live accordingly and testify to it, thereby becoming "subjects" of revelation.

1.6. Scripture and Revelation – bound to Historical Development

Ratzinger attempted to present the historical character of Scripture and revelation in Bonaventure's thought. He noticed an unfailing reliance on progress in the understanding of scriptures. The common denominator for Scripture and revelation is continuity and progress.[53] The following paragraphs illustrate progress and continuity in understanding Scripture through history.

The concept of history was viewed in the Middle Ages as "a flow of individual events; that which is common or general."[54] The theologians of the Middle Ages tried to find the common element in all the individual events. Hence, there was no systematic science of history. Ratzinger cited Augustine's quote: "any-

---

[51] Ibid., 75.
[52] R. Latourelle, *Theology of Revelation*, Staten Island [USA, New York] 1966, p. 332.
[53] J. Ratzinger, *The Theology of History in St. Bonaventure*, 75.
[54] Ibid.

thing historical should be believed but it cannot be understood."[55] The African Church Father's statement suggests there is no secular grasp over the past. However, in this age of advancement in scientific research, one may not agree with Augustine. The modern age investigates every element of the past. It seeks scientific proofs of the past. Ratzinger argued that in Christianity the "unhistorical mode of thought"[56] is less applicable.

Everything in the Old Testament is historical. Even more, Israel's history was written in the light of faith in Yahweh. Christianity is also a historically evolved religion. The notion of historical progress is presented in *Hexaëmeron* because of the flow of the individual events and their often hidden relation to one another.[57] Thus, Ratzinger noticed the influence of scholastics in the development of Scripture and revelation.

Bonaventure emphasized the spiritual interpretation of scriptures. Scripture is merely a lifeless book until it is understood spiritually. It is not possible for an individual to understand Scripture spiritually without God's revelation and without looking back at the writings of saints. God inspires some individuals for this task; chief among them for Bonaventure were saints and church fathers like Augustine and Jerome to understand Scripture by reading their writings alongside Scripture. Thus, for Ratzinger, revelation is "a unique, delimited, and objectified reality which has been given its written fixation in the exegetical works of the Fathers."[58]

Bonaventure preferred Hugh of St. Victor's (died 1142) concept of Sacred Scripture. For Hugh "Scripture and the Fathers flow together into one great *Scriptura Sacra.*"[59] Hugh places Scripture and the writings of the Fathers (*traditio*) on the same ground, as they ***both*** point to revelation. One observes the intimate connection between the Fathers of the Church with the scriptures. In Ratzinger's words, "they stand on an equal footing with any part of the Sacred Book, which as yet is not understood to be a unified book."[60] The Fathers of the Church promulgated tradition through which revelation is understood. Both Scripture and patristic texts point to Christ. Ratzinger developed this thought further as *peritus* during the Second Vatican Council.

In Bonaventure's work, as is typical of the writings of other Scholastic thinkers, there is no unified understanding of the concept of revelation. Ratzinger notes the differences between our understanding of the concept of revelation, and the theories of thirteenth century theologians. Thirteenth century theologians referred to Scripture as revelation.[61] Medieval theologians saw the problem of the canon

[55] Ibid., 76.
[56] Ibid.
[57] Ibid.
[58] Ibid., 78.
[59] Ibid.
[60] Ibid., 79.
[61] J. Ratzinger, *Milestones: Memoirs*, 109.

when the scriptures and the writings of the Fathers were so closely connected as to be regarded on almost equal grounds. Though they revered the Fathers of the Church, they did not add their writings to the scriptures. Later this thought would give birth to the concept of tradition. In understanding the concept of tradition, the Fathers are considered "the bearers of a new spiritual 'revelation' without which Scriptures simply would not be effective as revelation."[62]

New insights into scriptural exegesis were occasioned by the life of St. Francis. His impact on the medieval Church was profound. Because Francis sought to practice the teachings of Jesus in a simple and literal way, his radical example even affected the valence of the patristic exegetical tradition. His rule of life was the Sermon on the Mount, and it was evident to all that his sanctity was the result of a deep understanding, and practice of the Gospel. The literal meaning of Scripture, and the new form of life, paved the way for a more deliberate appreciation of the concept of tradition. Thus, the event of Francis gave rise to a controversy concerning the proper understanding of Scripture and tradition.[63] Until the appearance of Francis on the stage of history, the writings of the Fathers were considered to be of utmost significance and to be part of a tradition to some degree. With the event of Francis, a new understanding of tradition came into existence. Tradition consisted not only of the writings of the Fathers, but also included other elements, such as liturgy, and sacraments.[64]

Ratzinger draws significant points in relation to the Bible and history: Scripture developed in an historical way. Scripture is not merely the record of past events, but also a "prediction of the future." Scripture's fullest meaning is not yet totally accessible because it encompasses the past, present, and future – in true Augustinian fashion. The understanding of the truths contained in Scripture continues to progress in every age and coincides with the dynamism of the process of revelation. Knowledge of the history of salvation is essential to the understanding of Scripture.[65] However, Ratzinger prioritizes revelation over Scripture stating that: "Revelation precedes Scripture and becomes deposited in Scripture but is not simply identical with it… Revelation is something greater than what is merely written down. And this again means that there can be no such thing as pure *sola scriptura.*"[66] Ratzinger argues in the conciliar documents of Vatican II with this decisive statement.

1.7. Creation and Revelation

After discussing its manners of mediation, one can notice how both creation and the scriptures become vehicles for revelation. Bonaventure understood crea-

---

[62] J. Ratzinger, *The Theology of History in St. Bonaventure*, 80.
[63] Ibid., 82.6
[64] Ibid., 79-80.
[65] Ibid., 83-84.
[66] J. Ratzinger, *Milestones: Memoirs*, p. 109.

tion in the light of *sapientia omniformis.* For him, Scripture and creation are similar in many ways:

> There is a striking parallel between the revelation of Scripture and that of creation. In both cases, the revelation is hidden behind the letters that veil it; in both cases, the unveiling of the revelation is the task of the Spirit who transcends the level of the literal in a living, existential movement which penetrates into the realm of the intellectual-spiritual. In both cases, there is also the danger of becoming imprisoned by the letters.[67]

The similarities between creation and the revelation in Scripture are quite striking. One of the significant elements common to revelation and creation is incomprehensibility. Neither revelation nor creation is fully comprehended by the human mind. The more one tries to understand them the more elusively complex revelation and creation appear.

Ratzinger alludes to the *Itinerarium mentis in Deum*, written by Bonaventure. There, revelation and creation are intimately connected. We come to know the greatness of the Lord through the created realities. Ratzinger quotes Bonaventure: "He, who does not allow himself to be illumined by the glory of created things, is blind; he who does not awaken to their call is deaf; he who does not praise God for all his works is mute."[68] Created things on this earth reveal their Creator. Creation illumines one to understand God's deeds and Scripture unveils the mysteries of God.

Bonaventure strongly affirmed the hope of a final revelation; i.e., the ultimate explication of the mysteries of God, which would occur through a grand, eschatological event. He pointed to the progressive movement of revelation starting with the biblical patriarchs and continuing until the final days. This is a historical development in understanding revelation: "The historical ascent of the Church from the Patriarchs at the beginning to the People of God of the final days is simultaneously a growth of the revelation of God."[69] Revelation is dynamic, living, and progressive in nature. In the final age, revelation becomes clearer to the faithful. Ratzinger states:

> The mysticism… granted to the Apostles as to the 'perfect' depicts the stage of revelation of the final Church which is to be a Church of the perfect… The final age will involve neither the abolition of the revelation of Christ nor a transcendence of the New Testament. Rather, it involves the entrance into that form of knowledge which the Apostles had; and thus it will be the true fulfillment of the New Testament revelation which has been understood only imperfectly up till now.[70]

---

[67] J. Ratzinger, *The Theology of History in St. Bonaventure*, p. 85.
[68] Ibid., 86.
[69] Ibid., 92.
[70] Ibid., 92-93.

The travails in understanding revelation continue until the second coming of Christ, when full knowledge of God will be imparted. Only in the final age can one understand revelation fully.

1.8. Summary

In summary, for Bonaventure, the spiritual interpretation of Scripture is revelation. He believed that only with divine (including sacramental) assistance could one interpret Scripture in a spiritual sense. The understanding of Scripture is always tied to a progressive movement which continues until the second coming of Jesus Christ. Progress in understanding revelation involves the whole cosmos, including angels and created things on earth. Therefore, it is reasonable to conclude that the notion of revelation has been developed ***in*** the history of the Church inspired ***by*** the Holy Spirit.

Bonaventure treated individual revelations in his *Hexaëmeron.* However, he failed to treat the public revelation of Christ, the *Logos*, which is behind all the individual revelations. In this *ductus* Ratzinger prioritizes Christ in understanding revelation. In this way, Ratzinger goes beyond Bonaventure's understanding of revelation. The extensive, critical study of Bonaventure's *Hexaëmeron* helped Ratzinger contribute crucially to the conciliar discussions.[71]

2. Ratzinger and the Second Vatican Council

2.1. Ratzinger's Collaboration with Cardinal Frings

Attending the Council, Cardinal Josef Frings (1887-1978) received *schemata* that were presented to the Council Fathers.[72] He forwarded these texts to Ratzinger for suggestions and critical review. Regarding the draft on divine revelation Ratzinger found something serious to reject. He believed that the Council Fathers gave more importance to Scholastic theology than to the Bible and the Church Fathers. He states: "They reflected more the thought of scholars than that of shepherds,"[73] but admits that the Council Fathers laid a strong foundation for the Council.

Cardinal Frings took Ratzinger with him to Rome along with two other theological advisors: Hubert Jedin (1900-1980) and Joseph Teusch (1902-1976).

---

[71] J. Ratzinger, *Milestones: Memories*, 109.

[72] Ratzinger speaks extensively of his experience in his book: *Milestones: Memoirs 1927-1977*, trans. E. Leiva-Merikakis, San Francisco 1997, 120-131. Also see, J. Ratzinger, *Theological Highlights of Vatican II*, trans. by The Missionary Society of St. Paul the Apostle in the State of New York, New York 1966.

[73] J. Ratzinger, *Milestones: Memoirs*, 120-121.

Ratzinger's thoughts were readily accepted by Cardinal Frings. Many paid attention to the speech of Cardinal Frings, for he memorized his speeches – composed by the young *peritus* Ratzinger – and delivered them in clear Latin.[74] By the end of the first session, Frings worked to have Ratzinger recognized as a permanent *peritus.* Ratzinger was highly esteemed and must be counted among the ten most important *periti*. He recalled how this opportunity facilitated his acquaintance with many renowned theologians at the Council, like Henri de Lubac, Jean Daniélou, and Gerard Philips. Ratzinger considered the days spent at the Council as grace-filled moments in his life because he had a chance to speak personally to many theologians from every continent.[75] The intellectual collaboration between Cardinal Frings and Ratzinger before and during the Council was significant for the final shape texts would take.[76]

2.2. The turbulent Debate on Revelation

The Second Vatican Council's general congregation met on November 14, 1962 in St. Peter's Basilica. The first schema was *De fontibus revelationis*.[77] There was an immediate objection to this draft from many of the Council Fathers. Sixty two percent of the bishops deemed the preparatory schema unsuitable to develop a constitution on revelation. They felt it reflected too much a Neo-Scholastic approach and dealt in a too defensive way with past controversies.[78]

The schema displayed an imbalance between tradition and Scripture. It reflected a naïve, historical view of the gospels and how tradition works in history. Frings expressed strong opposition to the schema and presented his views as prepared by Ratzinger in September, 1962. The underlying issue was a tension between different schools of theology which was misinterpreted sometimes as a struggle between a modernist and antimodernist stance. The preparatory schema, the work of the Vatican curia, was perceived as being antimodernist:

> Should one continue the antimodernist attitude, the politics of closure, of condemnation, of defensiveness, until one ends in complete fearful refusal, or shall the church, once the necessary distinctions are made, turn to a new page, and step into a new, positive encounter with her sources, with her brothers, with the world of today?[79]

---

[74] E. de Gaál, *The Theologian Joseph Ratzinger at Vatican II*, "Lateranum" LXXVIII/3 (2012), 515-548, at 517.

[75] J. Ratzinger, *Milestones: Memoirs*, 121.

[76] E. de Gaál, *The Theologian Joseph Ratzinger at Vatican II*, 518.

[77] Ibid., 524.

[78] Ibid.

[79] L. Boeve, *Revelation, Scripture, and Tradition: Lessons from Vatican II's Constitution Dei verbum for Contemporary Theology*, "International Journal of Systematic Theology" 13 (October, 2011), 419.

For Ratzinger, Vatican II was convoked i. a. to deepen the Catholic understanding of revelation as already expressed by the councils of Trent and Vatican I, and to propose its nature as more dynamic than heretofore appreciated. For him, revelation cannot be subjected to mean only, or minimized to human or written words. Christ, the *Logos*, is the complete revelation. Ratzinger preferred to highlight this Christocentric nature of revelation. Hence, he called for a dynamic understanding of revelation. Ratzinger's study of Bonaventure's *Hexaëmeron* clarified many things in this debate. Scripture in relation to revelation points to Christ, the fullness of revelation. The first schema presented by Rome overemphasized the process of the transmission of revelation, and deemphasized revelation itself, who is Christ the *Logos*. Ratzinger proposed that Scripture and tradition should be identified as the *fontes cognoscendi*, as God cannot be reduced to human words.[80]

Cardinal Frings presented this revised schema prepared by Ratzinger in the presence of many bishops and theologians. After further revision, the revised schema was accepted as the final, official view.[81]

Ratzinger recalled in his book *Milestones* that Josef Rupert Geiselmann's (1890-1970) unbalanced position helped him in refining the schema. Ratzinger pointed out that according to Geiselmann, the Council of Trent stated that revelation was contained "*partially* in Scripture and *partially* in Tradition." Later the authoritative statement took out "*partim-partim*," and stated revelation is contained in "scripture *and* tradition." Both Scripture and tradition speak of revelation. Based on the above analysis, Geiselmann came to conclude that:

> Trent had wanted to teach that there can be no distribution of the contents of faith into Scripture, on the one hand, and Tradition, on the other, but rather that both Scripture and Tradition, each on its own, contain the whole of revelation, hence that each is complete in itself.[82]

Ratzinger pointed out the error in the theory of Scripture by Geiselmann, who understood Scripture as a "self-sufficient" source for revelation.[83] Ratzinger posed the fundamental question: how can revelation in its comprehensive sense be contained in human words?[84]

As the debate continued to understand the relationship between Scripture and revelation, it discussed the "material completeness" of the Bible in matters of faith. Ratzinger wrote:

---

[80] E. de Gaál, *The Theologian Joseph Ratzinger at Vatican II: His Theological Vision and Role*, 525.

[81] J. Ratzinger, *Milestones: Memoirs*, 128-129.

[82] Ibid., 125.

[83] E. de Gaál, *The Theologian Joseph Ratzinger at Vatican II: His Theological Vision and Role*, 526.

[84] J. Ratzinger, *Milestones: Memoirs*, 126.

> This catchword (material completeness), which was immediately on everybody's lips and was regarded as a great new realization. Just as quickly became detached from its point of departure in the interpretation of the Tridentine decree. It was now asserted that the inevitable consequence of this realization was that the Church could not teach anything that was not expressly contained in Scripture, since scripture was complete in matters of faith.[85]

Ergo, the issue of the "material content of the Scripture and Tradition remains an open problem."[86] The Second Vatican Council's concern was to stress the organic unity of Scripture and tradition and to reiterate the teaching of the Council of Trent, which sought the unity of Scripture and tradition.[87] Scripture is not so self-evident as to answer all the questions that arise from faith. For this reason, the Council saw the importance of tradition. Hence, Ratzinger believes that scholars who approach Scripture solely on the basis of the historical-critical method will have no common agreement on the findings of history. Faith has to play a significant role in the areas of uncertain historical hypotheses. However, the question of *how* revelation can be contained in human words and written words was a pressing concern in the mind of Ratzinger.[88]

He noted that the sources of revelation, according to post-Tridentine Scholasticism are Scripture and tradition which would be related to the Magisterium. More recently, the historical-critical method of scriptural interpretation influences Catholic theology. "By its very nature" Ratzinger writes, "this historical critical method has no patience with any restrictions imposed by an authoritative Magisterium; it can recognize no authority but that of the historical argument."[89] Sometimes the historical-critical method goes beyond the scope established by the Magisterium. This method does not easily accept the oral tradition, which continues parallel to Scripture and in fact gave rise to it. Instead, it comes forward to present another, corrective "historical knowledge" besides the Bible; a theory which undervalues the concept of tradition. There is a constant battle between the findings of the historical-critical method of interpretation and tradition.[90]

After learning of the opposition and different views on the second schema, Pope John XXIII perceived the need to review the text in light of ecumenism and other pastoral concerns. The schema on *Divine Revelation* was revised by a spe-

---

[85] J. Ratzinger, *Milestones: Memoirs*, 125.

[86] R. Latourelle, *Theology of Revelation*, Staten Island [USA, New York] 1966, 454.

[87] The *Decree on the Reception of the Sacred Books and Tradition of Trent* teaches that "this truth and rule are contained in the written books and unwritten traditions that have come down to us, having been received by the apostles by the dictation of the holy Spirit, and have been transmitted, as it were, from hand to hand" (DH 1501). It is very clear from the above statement that the Church held and believed in the unity of both Scripture and tradition.

[88] J. Ratzinger, *Milestones: Memoirs*, 124-125.

[89] Ibid., 124.

[90] Ibid.

cial commission. Karl Rahner and Ratzinger worked together in this commission to prepare the revised schema of the *Dogmatic Constitution on divine Revelation*. Ratzinger admitted that the revised proposal was more Rahner's work than his own. This proposal again faced reaction from the Fathers of the Council. Ratzinger noted that though Rahner and he agreed in certain matters, their approach differed because of their respective theological backgrounds.[91] Rahner's schema was not accepted outright. *The Constitution on Divine Revelation* was completed only after further, complex debates. The crux of Ratzinger's thoughts on revelation was as follows:

> Revelation, which is to say, God's approach to man, is always greater than what can be contained in human words, greater even than the words of Scripture… Scripture is the essential witness of revelation, but revelation is something alive, something greater and more: proper to it is the fact that it *arrives* and is *perceived* – otherwise it could not have become revelation… Revelation has instruments; but it is not separable from the living God, and it always requires a living person to whom it is communicated. Its goal is always to gather and unite men, and this is why the Church is a necessary aspect of revelation … the historical-critical method cannot be the last word concerning revelation; rather, the living organism of the faith of all ages is then an intrinsic part of revelation… Tradition is precisely that part of revelation that goes above and beyond Scripture and cannot be comprehended within a code of formulas.[92]

Ratzinger gives great importance to the concept of revelation as fulfilled in Christ, the *Logos*, over Scripture and tradition as revelation. Scripture and tradition mediate revelation. Though Scripture and tradition mediate and express revelation, they are written and passed on in human words. For this reason Ratzinger, gives greater importance to revelation than to Scripture and tradition. One should understand Ratzinger's point with utmost delicacy. He does not downplay Scripture or tradition, but he is focused more on revelation as fulfilled in Christ. Thus, Ratzinger's Christocentric method is operative in the preceding arguments.

In the second session, the special commission presented its revised version of the text after couple of amendments on March 7, 1964. The same commission divided the first chapter into two: 1. *revelation itself*, and 2. *handing on divine revelation*. After serious scrutiny and examination by the commission from June 1 to 6 of 1964, the first chapter was accepted without much difficulty. However, the second chapter failed to balance tradition and Scripture. The Council Fathers

---

[91] Ratzinger explains how Rahner differed from his thought: "As we worked together, it became obvious to me that, despite our agreement in many desires and conclusions, Rahner and I lived on two different theological planets… his theology was totally conditioned by the tradition of Suarezian scholasticism… His was a speculative and philosophical theology in which Scripture and the Fathers in the end did not play an important role and in which the historical dimension was really of little significance. For my part, my whole intellectual formation had been shaped by Scripture and the Fathers and profoundly historical thinking." – ibid., 128f.

[92] Ibid., 127.

noticed that the second chapter gave greater importance to tradition in terms of containing truth than to Scripture. They expected to grant equal importance to Scripture and tradition. Hence, the commission amended the second chapter according to the advice of the fathers.[93]

The revised schema was discussed during the third session of the council from September 30 to October 6, 1964. In this session, the commission maintained a delicate balance between Scripture and tradition, which was accepted by the members of the Council. Considering everything, the text was acceptable to the Council Fathers on account of its Christocentric approach to Scripture. After discussing the disputed questions particularly in chapters I and II, the commission submitted the most recent draft to the council fathers on the last day of the third session. Ratzinger was the main contributing *peritus* in the final formulation of the *Dei Verbum* in 1964 that added numbers 21-26, found in chapter IV of that text.[94]

In the beginning the title for this document, as it was previously suggested, was *De fontibus revelationis*, but after many discussions, Ratzinger suggested two titles for this document on revelation: either *De revelatione* or *De Verbo Dei.* At the end it was decided to name it *Dei verbum*, which is very close to his second proposal.[95] This indicates Ratzinger's remarkable contribution to the Dogmatic Constitution on Divine Revelation. Bl. Pope Paul VI solemnly promulgated *Dei Verbum* on November 18, 1965.

2.3. Revelation and Scripture

The difference between the sacred books of other religions such as the *Bhagavad Gita* or the *Quran* and the Holy Bible is that the former works are considered "timeless dictations," but the Bible is "God's historical dialogue."[96] Scripture witnesses to the revelation, but it does not contain the whole of revelation. The wholeness of revelation is found in Christ, the *Logos.* One cannot limit revelation to Scripture. God, in his ineffable love for humanity continues to reveal Himself in different ways. Ratzinger noted, "The biblical word bears witness to the revelation but does not contain it in such a way that the revelation is completely absorbed in it and could now be put in your pocket like an object."[97] Scripture points to the knowledge of revelation. It cannot contain the entire revelation of God. Scripture is one of the significant mediums of revelation. Revelation is eminently dynamic in nature.

---

[93] R. Latourelle, *Theology of Revelation*, 454.

[94] Ibid.

[95] E. de Gaál, *The Theologian Joseph Ratzinger at Vatican II: His Theological Vision and Role*, 526.

[96] Ibid., 528.

[97] J. Ratzinger, *God's Word: Scripture – Tradition – Office*, trans. H. Taylor, ed. P. Hünermann and Th. Söding, San Francisco 2008, 122f.

The words in the Scripture contain a surplus of meaning that goes beyond a mere historical setting. Scripture is "more than a text pieced together from what the individual authors may have intended to say, each in his own historical setting."[98] This stems from the fact that Scripture witnesses to the word of God, to which tradition also bears witness to.

The understanding of revelation, tradition, and scripture is determined by the two-fold shape of the Old and New Testaments. Only in the light of the Christ-event is the Old Testament understood in its integrity. The New Testament sets the "Christ-event":

> The formula that "Jesus" is the "Christ" signifies quite simply that the Christ–message of the Old Testament has come to fulfillment in the historical Jesus; that you can understand who Jesus is on the basis of the Old Testament and see what the Old Testament means in light of the Christ-event.[99]

The Old Testament is read in light of the Christ-event and the New Testament should be read within the framework of the prophecies of the Old Testament, which foresaw the coming of the Messiah.

According to Ratzinger, the Christ-event is reflected in the letters of Paul. He contrasts the Old and New Covenants as *gramma* and *pneuma* – (word and Spirit). Paul reasserts the prophecy of Jeremiah 31:33f.: Scripture is no longer needed, because the law is written in the heart; no one needs teaching from the outside anymore, because God himself teaches men. The coming of Christ is seen as an answer to the hope of the Old Testament. Accordingly Ratzinger argues: "In the New Testament conception, the Old Testament appears as 'Scripture' in the proper sense, which has attained its true significance through the Christ-event by being drawn into the living sphere of the reality of Christ."[100] Christ is the gravitational center of both the Old and New Testaments.

Scripture is surpassed by revelation in two ways: *from above*, by the words and deeds of God expressed in Jesus Christ, and *from below*, by what revelation makes present itself in the faith of the Church beyond the borders of Scripture. One can read Scripture without receiving it into one's heart. However, such a person cannot be acquainted with the dynamics of revelation.[101] Thus, without faith, Scripture means nothing to the person who reads it. Revelation, which is *from above*, reaches all in mysterious ways by words and deeds. Scripture touches only people who read and believe it. On the other hand, revelation also affects non-Christians. Revelation, which is present both in the Church and the world, goes beyond the borders of mere text to renew and transform both.

---

[98] Ibid., 123.
[99] Ibid., 54.
[100] Ibid., 55.
[101] L. Boeve, *Revelation, Scripture, and Tradition*, 422.

2.4. The *Problématique* of the Concept of Tradition

Western Christendom split apart in its understanding of the concept of tradition during the Reformation period. The dispute between the Reformers and Catholics centered on the meaning and significance of "tradition." Catholics described tradition as the transmission of revelation at the side of Scripture.[102] However, in the Middle Ages, tradition was viewed as customs, worship, fasting, rituals and unity in following Christ in the universal Church. This deficient understanding of tradition negatively colored the term because of the abuses committed in the name of tradition.

As a reformer, Luther saw these practices leading away from Scripture, and thus deceiving people. The reformer from Wittenberg, who appreciated the simplicity of the Gospel, found the manifold religious customs useless and harmful. He saw human regulations occupying a place above God's Word. Ratzinger states some of the significant points in this regard from the *Confessio Augustana* (1530):

> Where did the bishops get the right and power to impose such requirements on Christendom to ensnare men's consciences? … If, then, bishops have the power to burden the churches with countless requirements and thus ensnare consciences, why does the divine Scripture so frequently forbid the making and keeping of human regulation?[103]

The Reformers misunderstood the concept of tradition as an abuse of positive ecclesiastical rules and regulations. According to the Reformers, one does not merit anything by one's efforts in conforming to these. Only by faith does one receive grace; one does not merit it by the laws that were instituted by human beings.

When Luther discovered the concept of justification by faith alone, without taking tradition into account, he felt God's Word was freed from the clutches of Church authorities. Luther felt that human regulations were placed above God's Word, and the Church's giving importance to the law which was abolished by the New Testament. Here, tradition is understood as a merely human regulation in opposition to the Gospel. According to the Reformers, one obtains grace from God *sola fide*, not by one's merits, or by following the precepts of the Church.[104]

Ratzinger summarized the dispute between Protestants and Catholics as follows: The Catholic understanding of Church includes three important elements: *fides* (corresponding to the *pure decree*), *communio* (corresponding to the *sacramenta*), and *auctoritas.*[105] The Church is the criterion of the Word and not the

---

[102] J. Ratzinger, *God's Word: Scripture-Tradition-Office*, 41.
[103] Ibid., 43.
[104] Ibid.
[105] Ibid., 44.

Word, the criterion of the Church. The Word cannot stand independently as a separate entity without the Church. These standards were the main differences between Protestants and Catholics.

The Council of Trent (1545-1563) held that the Word cannot be a separate entity, so to speak "floating above" the Church. The Word is passed on through the Church and remains as it is beyond the reach of human authority. But the Protestant question remains the same: "Does the Word of God remain in the control of the Magisterium?" Ratzinger argues that the Lord, who established the Church as his body, could also preserve His Word. He believes that the Church is at the service of the Word.[106]

In order to find the way back Geiselmann, who taught dogmatic theology at Tübingen, proposed a new thesis. Geiselmann attempted to interpret the Council of Trent in a novel way regarding the nature of the Church and the sufficiency of the scriptures. Trent taught that the gospel was contained *in libris scriptis et sine scripto traditionibus*.[107] Ratzinger argued that Scripture does not contain the whole *veritas evangelii*; therefore, there was no place for the principle of *sola scriptura*, because part of the truth was also passed on by tradition.

Geiselmann misinterpreted the position of Trent and claimed that truth was contained "*partim in libris scriptis partim in sine scripto traditionibus*:" truth is contained partly in scripture and partly in tradition.[108] This articulates two sources of truth, namely Scripture and tradition. The council of Trent renounced the words *partim-partim* and added *et* between Scripture and tradition. In the end, Trent proposed that "Scripture and tradition contain truth." Geiselmann concluded that the council fathers of Trent turned away from the division of truth into separate sources. According to Geiselmann, even the Catholic theologian may argue for the "material sufficiency of Scripture and can also, as a Catholic, hold the opinion that Holy Scripture transmits revelation to us sufficiently."[109] But for Ratzinger, this statement dilutes the true meaning of revelation.

Ratzinger sees the historical problem within this thesis proposed by Geiselmann. Ratzinger questioned the meaning of the self-sufficiency of Scripture. He observed that this would not adhere to the Catholic dogma and was a self-illusion. For him, the dogmas of Mary's Immaculate Conception (1854) and the Assumption of Mary (1950) would be deceptive and could not be sustained if one were to subscribe to Geiselmann's conclusions. Ratzinger believes that this long-standing problem between Protestants and Catholics concerning Scripture

---

[106] Ibid., 45.

[107] N.P. Tanner, *Decree of the Ecumenical Councils. Vol. 2, Trent to Vatican II*, London 1990, 663.

[108] J. Ratzinger, *God's Word: Scripture – Tradition – Office*, 48.

[109] Ibid., 48.

could be resolved when we embark on the question of a correlation between revelation and tradition.[110]

According to Ratzinger, revelation cannot be reduced to Scripture alone. Revelation is the divine act and speech communicated to human beings about God and His will. Ratzinger notes that one need reach beyond the positive sources of Scripture and tradition and into their inner source. He writes:

> Revelation is the living Word of God, from which scripture and tradition both spring and without which neither can be grasped in the importance they have for faith. The question of scripture and tradition remains insoluble so long as it is not expanded to a question of revelation and tradition.[111]

Revelation, who is Christ the incarnate *Logos*, is the one spring from which both Scripture and tradition issue forth. This is the Christocentric shift that Ratzinger so eloquently advocates and argues from. One can notice that Ratzinger adopted the Christocentric approach from Bonaventure. In his theology of revelation, Ratzinger emphasized revelation rather than merely focusing on Scripture and tradition. One can sum up that Christ, who lives in eternity, is higher than the sum of Scripture and tradition.

2.5. The irreducible *nexus* between Revelation and Tradition

Ratzinger works out fundamental theses regarding the relation between revelation and tradition, and interprets the concept of tradition along with the documents of Trent. In his concluding remarks, he states:

> We are faced with a concept according to which revelation does indeed have its 'once – for – all' character, insofar as it took place in historical facts, but also has its constant 'today,' insofar as what once happened remains forever living and effective in the faith of the Church, and Christian faith never refers merely to what is past; rather, it refers equally to what is present and what is to come.[112]

For Ratzinger, revelation is not an end-product but rather an ongoing process to understand the self-disclosure of God. Tradition, like Scripture, is recorded and both point to the revealer, who is Christ. Tradition is comprised of:

1. The inscription of revelation (= the gospel) not only in the Bible, but in hearts;
2. The speaking of the Holy Spirit throughout the whole age of the Church;
3. The conciliar activity of the Church;
4. The liturgical tradition and the whole of the tradition of the Church's life.[113]

---

[110] E. de Gaál, *The Theology of Pope Benedict XVI*, New York 2010, 102.
[111] J. Ratzinger, *God's Word: Scripture – Tradition – Office*, 50.
[112] Ibid., 86-87.
[113] Ibid., 87.

Jesus promised his disciples that the Holy Spirit would guide them to the truth. "He comes, the Spirit of Truth, he will guide you to all truth. He will not speak on his own, but he will speak what he hears, and will declare to you the things that are coming" (Jn 16:12-13). The Church, the body of Christ led by the Holy Spirit, continues to understand the revelation who is Christ. Understanding revelation as guided by the Holy Spirit is the "tradition" of the Church. Tradition can be regarded as a "living reality that encompasses both the learning process and the learning outcome of the whole church,"[114] fueled by its listening and worship. Hence, tradition is not merely a matter of the Magisterium, but, of the entire Church.

2.6. Christ – the Fullness of Revelation

The reality of Christ, who is revelation, has a dual presence both in faith and in the Church. Both proclaim and interpret Our Lord. As proclamation of the Gospel by its very nature is interpretation, tradition by its nature is an interpretation of Scripture:

> a. It is the interpretation of the Old Testament on the basis of the Christ- event.
> b. It is the interpretation of the Christ-event itself on the basis of *pneuma*, and that means at the same time on the basis of the present ecclesiastical situation… Christ is not dead, but living; not merely the Christ yesterday, but just as much the Christ of today and of tomorrow. It is precisely in his Church, however, that he is living and present.
> c. There is an Old Testament theology of the Old Testament, which the historian ascertains within the Old Testament and which has of course already developed a number of overlapping layers even there, in which old texts are reread and reinterpreted in the light of new events.
> d. There is a New Testament theology of the Old Testament, which does not coincide with the Old Testament's own inner theology of the Old Testament, though it is certainly linked to it in the unity of the *analogia fidei.*
> e. There is a New Testament theology of the New Testament which corresponds to the Old Testament theology of the Old Testament: As it is the theology that the historian can derive from the New Testament.
> f. There is an ecclesial theology of the New Testament which we call dogmatics. It relates to the New Testament theology of the New Testament in the same way as the New Testament theology of the Old Testament relates to the Old Testament theology of the Old Testament.[115]

The Old Testament should be read in the light of the New Testament. The essential nature of revelation is to reveal the Triune God and his will. Hence God

---

[114] L. Boeve, *Revelation, Scripture, and Tradition: Lessons from Vatican II's Constitution Dei verbum for Contemporary Theology*, 423.

[115] J. Ratzinger, *God's Word: Scripture – Tradition – Office*, 59-61.

encounters humanity personally by taking human form. The object of revelation is the "union of man with God in a life of communion."[116]

The reality of revelation is Christ himself: "He who has seen me has seen the Father" (Jn 14:9). Receiving revelation means entering into relationship with Christ, who is the full revelation of God. The presence of Christ is the presence of revelation. The presence of Christ, as attested to by the scriptures, can be understood in two ways: first as it appears, as identical with faith (Eph 3:17), in which an individual meets Christ personally in faith, and in him enters Christ's saving power; second, it is also understood in Pauline terms as the *body of Christ*, which is the community of believers – the Church, through which he calls us to share his mighty presence.[117] Believing means entering into a relationship with Christ, to which Scripture bears witness.

Revelation is an act of God, and the Church, instituted by Jesus Christ as an agent, receives the mysteries of truths. Ratzinger puts it thus:

> The reception of revelation, in which the Christ-reality becomes ours, is called in biblical language 'faith'… for the New Testament, faith is equivalent to the indwelling of Christ. If we firmly hold that for scripture the presence of revelation is equivalent to the presence of Christ, a further step follows. We find the presence of Christ designated in two further ways. It appears on the one hand, identical with the faith (Eph 3:17), in which the individual encounters Christ and in him enters the sphere of influence of his saving power. But it is also hidden under the Pauline term of 'Body of Christ' which implies that the community of the faithful, the Church, represents Christ's continued abiding in this world in order to gather men into, and make them share, his mighty presence.[118]

Ratzinger observes that in the reception of revelation, the reality of the Christ-event becomes our own through faith. If we accept him, we accept his revelation. As the faithful are parts of the mystical body of Christ, Christ lives among them continuously revealing God the Father through the continuous guidance of the Holy Spirit.

The *Dogmatic Constitution on Divine Revelation*: *Dei verbum* is one of the most important documents of Vatican II. It should be read in light of previous pronouncements and teachings of the Church. The Council of Trent tried to clarify the questions raised by the Protestant Reformation. In its fourth session in April, 1546, the Council defined its attitude vis-à-vis the apostolic tradition and the Holy Scriptures.

> In Spiritu Sancto legitime congregata,… hoc sibi perpetuo ante oculos proponens, ut sublatis erroribus puritas ipsa Evangelii in Ecclesia conservetur, quod promissum ante

---

[116] R. Schutz, M. Thurian, *Revelation: A Protestant View*, New York 1968, 13.
[117] J. Ratzinger, *God's Word: Scripture – Tradition – Office*, 57.
[118] K. Rahner, J. Ratzinger, *Revelation and Tradition*, New York 1966, 40f.

> per Prophetas in Scripturis sanctis Dominus noster Iesus Christus Dei Filius proprio ore primum promulgavit, deinde per suos Apostolos tamquam fontem omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae omni creaturae praedicari iussit [*cf. Mc 16:15*]; perspiciensque, hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ab ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae, aut ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt.[119]

On January 6, 1870, at the end of the third session, Vatican I promulgated the constitution *Dei Filius*, which directly dealt with revelation and faith. The second chapter of the constitution explains revelation. First, it repeats the statements of the Council of Trent:

> Haec porro supernaturalis revelatio, secundum universalis Ecclesiae fidem a sancta Tridentina Synodo declaratam continetur in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae, aut ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditae, ad nos usque pervenerunt.[120]

Both the Council of Trent and the First Vatican Council were faithful to tradition, which is one of the tools used to transmit revelation. Modern research reveals that the Council of Trent did not intend to divide revelation into two distinct, partial and independent sources, Scripture and tradition, but tried to express the unity of both with their common source, the Gospel.[121] Vatican II goes beyond these two councils to address carious teachings of the Church. It did not limit itself to a dialogue with all Christians, but expressed the authentic doctrine on divine revelation and how it is passed on to us, which gave depth and clarity to various questions.[122]

The three significant aims of the Constitution on Divine Revelation were to clarify the relationship between tradition and the supposed self-sufficiency of Scripture, to formulate the concept of inspiration and to respond to the pre-conciliar biblical movement. The three aims were addressed with delicacy at the Second Vatican Council. While keeping the teaching of Trent, the Second Vati-

---

[119] The English translation for the Latin text from 43rd edition of Denzinger is as follows: "As the source of all saving truth and norms of conduct, the Council clearly perceives that this truth and rule are contained in the written books and unwritten traditions that have come down to us, having been received by the apostles from the mouth of Christ himself or from the apostles by the dictation of the Holy Spirit, and have been transmitted, as it were, from hand to hand" (DH 1501).

[120] The English translation for the Latin text from 43rd edition of Denzinger is as follows: "This supernatural revelation, according to the universal belief of the Church, declared by the sacred Council of Trent, is contained in the written books and unwritten traditions that have come down to us, having been received by the apostles from the mouth of Christ himself or from the apostles themselves by the dictation of the Holy Spirit, and have been transmitted as it were from hand to hand" (DH 3006).

[121] G.H. Tavard, *Dogmatic Constitution on Divine* Revelation *of Vatican Council II*, Glen Rock [USA, New York] 1966, 10.

[122] R. Schutz, M. Thurian, *Revelation: A Protestant View*, 12.

can Council turned toward Christ and developed a Christocentric understanding of revelation. The Council did not restrict itself to Trent and Vatican I, but engaged in a critical hermeneutic of the teachings of these councils in light of new theological and ecumenical developments. The Council intended to avoid language that was static and notional, and instead adopted a language of dynamisms. In *Dei Verbum*, revelation is considered as the "living Word." The Council stresses faithful listening to the Word and proclamation with assurance. The text points at the evangelical themes of "word," "life," and "communion."[123]

2.7. The fruitful Tension between Natural and Supernatural Revelation

The Council notes two forms of revelation: natural and supernatural. Natural revelation is from the created things in the world. Because they are created by God, they reveal their creator. Paul writes: "God manifests Himself to men so that they can know Him" (Rom 1:19). The universe points to the creator; God is the fullness of being.[124]

Supernatural revelation is different from the natural one. The gratuitous action of God makes it different. Revelation in this form opens up for a communion, a sharing of goods between God and creation. Natural revelation speaks about the Numinous; but supernatural revelation is God himself. God does not enter into a direct, personal dialogue with human beings in natural revelation. This can be compared to a person who is present, but does not communicate. Only in supernatural revelation does a human being encounter God.

In supernatural revelation, God intervenes personally, at a given point in time and space. He enters into a *dialogue* of friendship with man, making known to him the mystery of His innermost life, and plans for salvation. God invites humankind to a personal communion of life. Through faith, man is directly called by God, and he freely responds to the personal call of God and enters into a covenant with Him.[125]

The first chapter of *Dei Verbum* concerns "Revelation itself." In the second article it states:

> Placuit Deo in sua bonitate et sapientia Seipsum revelare et notum facere sacramentum voluntatis suae [*cf. Eph 1:9*], quo homines per Christum, Verbum carnem factum, in Spiritu Sancto accessum habent ad Patrem et divinae naturae consortes efficiuntur [*cf. Eph 2:18; 2 Pt 1:4*]. Hac itaque revelatione Deus invisibilis [*cf. Col 1:15; 1 Tim 1:17*] ex abundantia caritatis suae homines tamquam amicos alloquitur [*cf. Ex 33:11; Io 15:14s*] et cum eis conversatur [*cf. Bar 3:38*], ut eos ad societatem Secum invitet in eamque suscipiat.[126]

---

[123] R. Schutz, M. Thurian, *Revelation: A Protestant View*, 11.

[124] R. Latourelle, *Theology of Revelation*, 337.

[125] Ibid., 339.

[126] The English translation of the Latin text from 43rd edition of Denzinger is as follows: "In his goodness and wisdom, God chose to reveal himself and to make known to us the hidden pro-

This article explains that the purpose of revelation by Christ is to make known to humanity the will of God. God communicates his will to humanity, so that the whole human race may take part in his divine life. In His high priestly prayer in John's Gospel, Christ prays to the Father, saying,

> I revealed your name to those whom you gave me out of the world. They belong to you, and you gave them to me, and they kept your word. I pray not only for them, but also for those who will believe in me through their word, so that they may all be one, as you, Father, are in me and I in you, that they also be in us, that the world may believe that you sent me (Jn. 17:6, 20).

The purpose of God's revelation to humanity is to share in His divinity. Revelation is not primarily a content, information (*revelata*), but is itself the salvific event of God's self-revelation as Charity in Jesus Christ and the Spirit.[127] Revelation is the encounter in person between God and humanity within a concrete history, which is part of salvation history and culminates in the incarnation of the *Logos* in Jesus Christ. The apostles and their successors handed on the revelation of Christ within the Church. Through Scripture and tradition the Church constantly deepens its understanding of revelation until the second coming of Christ.

Jesus Christ is the fullness of revelation – thus Ratzinger states the primacy of Christ in revelation as the mediator and content of revelation. Through him one comes to full and complete knowledge of God – to the degree granted by Him. *Dei verbum* affirms that Jesus Christ is *the* mediator and fullness of revelation: "the plan of revelation is realized by deeds and words… By this revelation, then the deepest truth about God and the salvation of man shines out for our sake in Christ who is both mediator and the fullness of all revelation" (DV 2). To see Jesus is to see his Father (Jn 14:9). Jesus perfected revelation:

> Through His words and deeds, His signs and wonders, but especially through His death and glorious resurrection from the dead and final sending of the Spirit of Truth… we now await no further new public revelation before the glorious manifestation of our Lord Jesus Christ (DV 4).

This explains the primacy of Christ in revelation. "In times past, God spoke in partial and various ways to our ancestors through the prophets; in these last days, he spoke to us through a son, whom he made heir of all things and through whom he created the universe" (Heb 1:1). The faithful came to know God as Trinity through Jesus Christ. He spoke to humankind personally. Jesus is *the* mediator between God and humanity and the fullness of revelation. Through the

---

posal of His Will by which through Christ, the Word made flesh, man might in the Holy Spirit have access to the Father and come to share in the Divine nature" (DV 2. DH 4202).

[127] L. Boeve, *Revelation, Scripture, and Tradition: Lessons from Vatican II's Constitution Dei verbum for Contemporary Theology*, 421.

Church, one continues to understand revelation. The centrality and finality of Christ is made clear in a letter of Paul:

> [Christ] is the image of the invisible god, the first born of all creation, for in Him were created all things in heaven and on earth… He is before all things, and in Him all things hold together. He is the head of the body, the church. He is the beginning, the firstborn from the dead, that in all things He himself might be preeminent (Col 1: 15-20).

This Christological hymn proclaims Christ as preeminent in all things. This preeminence manifests the nature and scope of revelation. Christ is *the* mediator between God and human beings who takes primacy over all prophets, kings, and judges of the Old Testament, who pointed to him as the revealer of the Father.

The second chapter of *Dei Verbum* addresses the "Transmission of Divine Revelation." *Dei Verbum* opens with a citation from 1 Jn 1:2- 3: "What we have seen and heard we announce to you, so that you may have fellowship with us and our common fellowship be with the Father and his Son Jesus Christ." The Church proclaims the historical revelation of God in Christ and calls everyone to salvation. The Church highlights the Christocentric approach to explain revelation. Christ's revelation and his teachings are handed down over centuries according to the commandment of the Lord before his ascension: "Go into the whole world and proclaim the gospel to every creature" (Mk 16:15). Scripture and tradition are linked to the original transmission of the Gospel by the apostles, who passed on to the faithful by their preaching and examples all that they had received from Christ: His words, His ways, His life and His works.[128]

The concept of revelation bears important results for an understanding of tradition. By her teaching and liturgy the whole Church witnesses to it. Hence, tradition cannot be reduced to the transmission of static, doctrinal contents or limited to decisions made by Church authorities. In this context, Ratzinger points out the importance of the believers who contemplate and ponder the Word. In his commentary on *Dei verbum* he states:

> The dynamics of this new view on tradition stem from the acknowledgement of the tension between 'what is expressed' and 'what remains unexpressed' in revelation, the all-encompassing character of tradition (referring to the teaching, life and worship of the ecclesial community), and the recognition that tradition develops over time, not only through its proclamation by the magisterium, but also through contemplation and study by believers, who 'ponder these things in their hearts' (Lk 2:19, 51) through the intimate understanding of spiritual things, which they experience.[129]

In Ratzinger's view, tradition is not reducible to the Magisterium, since both are guided by the Holy Spirit. At the same time, the spiritual contribution of the

---

[128] L. Boeve, *Revelation, Scripture, and Tradition: Lessons from Vatican II's Constitution Dei verbum for Contemporary Theology*, 422.

[129] Ibid., 423.

laity cannot be belittled, and should be taken into account. Both the divine and the human elements are engaged in the process of the transmission of revelation.

The question of revelation, proclaimed in Christ, and its presence in history split Western Christendom in the age of the Reformation. Ratzinger observed that the problem at that time was that Luther intended to equate *traditio* with *abusus.* The Council Fathers of Trent, on the other hand, had to face both the question of tradition and Reformation. According to Ratzinger's analysis, Trent was faithful to tradition, affirming that Scripture cannot stand independently, apart from the Church. He states "Trent continued to maintain that the Word is not a reality standing independently above the Church, but that it is delivered by the Lord to the Church."[130] The Catholic Church transmits divine revelation through both Scripture and tradition.

2.8. Summary

In conclusion, the collaboration with Cardinal Frings gave an opportunity for Ratzinger to take part in the Second Vatican Council as one of its preeminent council theologians. His active participation and his theological insights made him one of the important theologians of the Council. His significant contributions to the *Dogmatic Constitution on Divine Revelation*, along with those of Karl Rahner and other theologians, were recognized by the Council Fathers.

Ratzinger's study of Bonaventure's theology helped him considerably in understanding the concept of revelation in drafting *Dei Verbum.*[131] His theology of revelation is Christocentric. In his understanding of the concept of revelation, Ratzinger emphasizes the importance of revelation over Scripture and tradition. It is made clear that Scripture and tradition mediate revelation. They do not contain the fullness of revelation. Revelation goes beyond Scripture and tradition as it exists outside of both. Revelation is not restricted to Scripture and tradition written in human words. Ratzinger makes a strong effort to adhere to the teachings of the previous councils and understands revelation anew with a Christocentric approach.

3. The Primacy of Christ in Revelation

3.1. The Desire for Knowing God

The desire for God is innate in the human heart as man shares in the *image* of God. This drives our relentless quest for the knowledge of God and our strong desire to commune with God. Augustine expresses this desire in his *Confessions*:

---

[130] K. Rahner, J. Ratzinger, *Revelation and Tradition*, 29-30.

[131] E. de Gaál, *The Theologian Joseph Ratzinger at Vatican II: His Theological Vision and Role*, 526.

"You stir us so that praising you may bring us joy, because you have made us and drawn us to yourself, and our heart is unquiet until it rests in you."[132] Human history has witnessed many who aspired to know God through ardent devotion, prayer, sacrifices, and rituals.

The *Catechism of the Catholic Church* offers two ways of approaching the knowledge of God from creation: first, the physical world and second, the human person. In the physical world, creation reveals the invisible nature of God from its order, becoming, contingency, and beauty. As Paul writes: "For what can be known about God is plain to them, because God has shown it to them. Ever since the creation of the world his invisible nature, namely, his eternal power and deity, has been clearly perceived in the things that have been made" (Rom 1:19--20). The human person, by opening his or her heart to truth and moral goodness, and with an infinite urge for the ultimate Truth, attains knowledge of God to some degree:

> Man's faculties make him capable of coming to a knowledge of the existence of a personal God. But for man to be able to enter into real intimacy with him, God willed both to reveal himself to man and to give him the grace of being able to welcome this revelation in faith. The proofs of God's existence, however, can predispose one to faith and help one to see the faith is not opposed to reason.[133]

As the human person has an innate desire for the knowledge of God, so also God, who created human beings in his image, *willed to reveal* himself to humanity. God, with his grace, enabled human persons to open their hearts to divine self-revelation. By virtue of his faculties, a human person is capable of knowing God to some degree, however this knowledge is limited.

3.2. The Church and the Knowledge of God

The Church is another important source from which one attains knowledge of God. Human reason attains a certain knowledge of God as natural law is written in the human heart. However, a number of obstacles prevent the human person from attaining complete knowledge. This is mainly due to the consequences of original sin. Thus, human beings depend on God's revelation and respond in faith by opening their hearts. Hence, only through God's revelation can personal acquaintance with God be attained: "God communicates himself to man gradually. He prepares him to welcome by stages the supernatural revelation that is to culminate in the person and mission of the incarnate Word, Jesus Christ."[134]

---

[132] *The Confessions: Saint Augustine*, ed. J.E. Rotelle, with an introduction, translation, and notes by Maria Boulding, New York 2005, 14.

[133] *Catechism of the Catholic Church*, Washington, DC 2000^2, 35.

[134] *Catechism of the Catholic Church*. 39-40: "We can name God only by taking creatures as our starting point, and in accordance with our limited human ways of knowing and thinking. All

God communicates himself through various means by different people throughout the history of salvation. God's plan of revelation had different stages in the history of salvation.[135] The Father, through Jesus Christ, His Son, completes supernatural revelation via incarnation and mission: "In times past, God spoke in partial and various ways to our ancestors through the prophets; in these last days, he spoke to us through a son, whom he made heir of all things and through whom he created the universe" (Heb 1:1-2).

God revealed himself in human history. He willed to reveal himself and gave human beings the privilege to know him and to be united with him. "It pleased God, in his goodness and wisdom to reveal himself and make known the mystery of his will. His will was that all men and women should have access to the Father, through the Word made flesh, in the Holy Spirit, and thus become sharers in the divine nature."[136] God's eternal plan was to make human beings sharers in his divine nature. Jesus Christ, the Son of the Father, made this possible by taking human flesh and dying on the cross to unite humankind to God.

Contemporary theology connects revelation with incarnation. Present-day theologians assert that through Jesus Christ, God is revealed fully. Theologians such as H. de Lubac, K. Rahner, and R. Guardini reiterate that God revealed himself completely through Christ. In his human form, the Son of God revealed the Father. His gestures, signs, attitude, entire conduct and words reveal to us the identity of God the Father.[137] *Gaudium et Spes* stresses the incarnate Word, the second Adam revealed by the Father:

> Only in the mystery of the incarnate Word does the mystery of man take on light. For Adam, the first man, was a figure of Him who was to come, namely Christ the Lord. Christ, the final Adam, by the revelation of the mystery of the Father and His love, fully reveals man to man himself and makes his supreme calling clear.[138]

Only in light of the incarnation can one understand the fullness of revelation in Jesus Christ. Jesus Christ fulfilled the will of the Father on this earth. In God's plan, only in Jesus Christ, did God want to fulfill his revelation. The Church, which was instituted by Christ, accepts and responds to the revelation in faith. In this way, the Church goes beyond human reason in knowing God and his plan of salvation.

---

creatures bear a certain resemblance to God, most especially man, created in the image and likeness of God. The manifold perfections of creatures – their truth, their goodness, their beauty – all reflect the infinite perfection of God."

[135] *Catechism of the Catholic Church*, 54-65. God made known to the first parents with created realities. The revelation was not broken with the original sin. He continuously made covenants with individuals and Israel. He made covenants with Noah, Abraham, Israel his people and in the fullness of time he sent His Son as mediator to reveal Himself completely.

[136] Ibid., 51.

[137] R. Latourelle, *Theology of Revelation*, 359.

[138] GS 22.

Ratzinger's theology of revelation emphasizes Christ, the revelation of the Father. By encountering Christ in the scriptures, in the sacraments, and in worship one comes to knowledge of God. Ratzinger's theology invites one to seek a more profound understanding of the concept of revelation in Christ.

The writings of Benedict XVI reflect a synchronic approach of faith and reason. His theology includes the whole history of human questioning that is relevant even today. He attempts to answer these questions employing the answers given in the course of history and strives to interpret God's self-revelation in Jesus Christ. In all his writings, the focus is on Christ. This Christocentric approach invites the readers to encounter Christ.[139]

3.3. The Concept of Revelation in Ratzinger's post-conciliar Writings

In his book *Introduction to Christianity*, Ratzinger reflects on the Apostolic Creed and challenges contemporary atheism. He retrieves the treasures of the Christian faith. Discussing the doctrine of the Blessed Trinity, he justifies negative theology to understand the Triune God. He highlights the danger of reducing God to limited human understanding. He notes "Any doctrine of the Trinity, therefore, cannot aim at being a perfect comprehension of God."[140] The mystery of the Blessed Trinity is not comprehended fully by contingent beings. Human language, reasoning, and comprehension of the mysteries of God are limited.

In understanding the doctrine of God, Ratzinger echoes the theology of Augustine who also employed the concept of "relativity" to understand the Trinitarian God. The relationship among the persons of the Triune God is "not something extra, added to the person, as it is with us; it only exists at all as relatedness."[141] For Ratzinger, the concept of "Son" is the concept of relation. The Father is not called "father" unless he has begotten children. When Jesus is called "Son," he is "relative" to the Father. According to the evangelist John, "Son" is a being from another. Jesus Christ is a being "from" and "toward" the Father. As an ambassador strips off his identity and represents the one who sent him, so also Jesus as the mediator represents and reveals the Father. Everything Christ did during his ministry on earth manifests the actions of God. Thus, Jesus is the "true ambassador" who reveals the Father.[142]

The application of the concept of *Logos* to Christ imparts significant meaning in the Gospel of John. Ratzinger states: "*Logos* does not mean simply the idea of the eternal rationality of being, as it did essentially in Greek thought … it

---

[139] D. Vincent Twomey, *Pope Benedict XVI: The Conscience of Our Age: A Theological Portrait*, San Francisco 2007, 39f.

[140] J. Ratzinger, *Introduction to Christianity*, trans. J.R. Foster, San Francisco 2004, 171.

[141] Ibid., 183.

[142] Ibid., 182-188.

no longer denotes simply the permeation of all being by meaning; it characterizes this man: he who is here is 'Word.'"[143] The ancient Greeks understood the term "*logos"* as "meaning or *ratio*,"[144] but John focuses on the meaning of *Logos* as "Word" (*verbum*). There is a relation between the one who pronounces the *Word* and the *Word* that is being pronounced by the speaker. Once again, this indicates *relation* between the Father and the Son, Christ the *Logos.* The filial relationship between the Father and the Son was evident whenever Jesus prayed during his salvific mission on earth. According to Ratzinger, the *Logos* is not understood in an abstract sense, but as made visible to the world in Jesus, who is the Word of the Father.

Ratzinger notices the difficulties in understanding the second part of the creed: "I believe in Jesus Christ, his only Son, Our Lord." He points to the difficulty in understanding Christ in the man Jesus. For Ratzinger, one who tries to examine Christology with the historical-critical method alone faces the danger of reducing theology to history.[145] The historical-critical method can demonstrate positively very much, but it cannot reach the height of faith. Amidst various modern theologies, Ratzinger tries to bring together both the historical Jesus and the Christ of faith, thus giving legitimacy to the historical-critical method without absolutizing it. He strongly believes that Christ and Jesus cannot be separated. He writes:

> I believe that it can even become a very useful pointer to something, namely, to the fact that the one (Jesus) cannot exist without the other (Christ), that, on the contrary, one is bound to be continually pushed from one to the other because in reality Jesus only subsists as the Christ and the Christ only subsists in the shape of Jesus.[146]

Thus, for Ratzinger, the historical Jesus cannot be separated from the Christ of faith and the Christ of faith cannot be separated from the historical Jesus. One subsists in the other. If one separates Jesus and Christ in understanding Christology, one falls back into the Arian heresy. Ratzinger points out that *Christ* (Messiah, the anointed), is a title of Jesus, and eventually it became part of the name of Jesus. In his view, it is not possible to distinguish the person from his office. The office *is* the person and vice versa the person *is* the office. There cannot be any separation between "I" and the works, and what "I" does. In an ordinary sense, one understands the person by his or her actions. Hence, one cannot separate the works of Jesus from his office as Christ.[147] Thus, one understands that

---

[143] Ibid., 189.

[144] Ibid.

[145] Ibid., 193. The same problem of understanding Christ Jesus is discussed in his book *Behold the Pierced One*, trans. Graham Harrison, San Francisco 1986, 13.

[146] J. Ratzinger, *Introduction to Christianity*, 201.

[147] Ibid., 203.

Jesus' office as the one anointed (Messiah) cannot be separated from him. The integrity of the person of Jesus vouches for the harmonious collaboration of the human and divine natures.

3.4. The Primacy of Christ in Revelation according to the Gospels

As discussed above, one cannot divide Christ and Jesus. Jesus, as the anointed one, reveals God as Trinity. The purpose of God sending His Son into the world to save humanity was fulfilled when His *Word* became visible. God uttered Himself in Jesus once and for all. Revelation came to an end as it fulfilled this goal. Ratzinger reiterates, "The fact that in Christ the goal of revelation and, thereby, the goal of humanity is attained, because in him divine existence and human existence touch and unite, means at the same time that the goal attained is not a rigid boundary but an open space."[148] Because Christ was truly human and truly divine, he was fully united with God and fully united to humanity. In this way, the fullness of revelation was made possible in Jesus Christ. There is nothing hidden in God that was not revealed in his Son Jesus Christ.

When God revealed himself, he appeared as charity and meek gentleness in the incarnation of Christ. However, for Ratzinger, one of the significant ways that God revealed himself in Jesus was through the Cross. The Cross revealed both God and man to humankind.[149] Ratzinger, in his classic *Introduction to Christianity*, argues that Jesus' death on the cross is a revelation of God, citing Plato's (albeit interpolated) image of the crucified "just man." The position of a truly just man in this world is when a righteous man takes the place of an unrighteous one to make others righteous. Though this was said long before the birth of Jesus, it was fulfilled in Jesus, the "Just One." Jesus identified himself with the unrighteous and sinners. Jesus' death on the cross revealed both God and man. He identified and sympathized with man. Jesus revealed the abundant love of the Father to sinful humanity. Hence, the cross is truly *the* center of revelation. It revealed how sinful humankind is and how merciful God is. As dust is seen clearly in light, so human sinfulness is seen at the cross. Thus, Ratzinger claims that the *cross* revealed both God and man.[150]

The Son of God reveals the depth of His love for humanity on the cross. The cross becomes the center of revelation among many other ways: God is revealed also in the incarnation, in the miracles, in forgiving sinners, in the parables, and in living among the poor. Thus, it is not only on the cross that Jesus Christ revealed God, but throughout his earthly mission.

The filial relationship between Jesus and the Father through prayer is evident in the gospels. Jesus prays before all important events in his life: before

[148] J. Ratzinger, *Introduction to Christianity*, 263.
[149] Ibid., 292.
[150] Ibid., 293.

calling the twelve, before the Transfiguration, in the Mount of Olives, and on the cross. Jesus calls God "My Father," but he invites his disciples to pray with him the "Our Father." Only Jesus can address God as "My Father" because of his Sonship and relation with the Father. Human beings are entitled to call God Father because he created us in his image. But no one can build a bridge between the Father and humanity except Jesus Christ. This bridge is made possible only through Jesus, the mediator, who fully reveals the Father.[151]

As a human being, Jesus had an intimate relationship with the Father despite being one with humanity. He lived his religious life like any other Jew of his time. Ratzinger alludes to the dialogue with Moses and Elijah on the mountain (Mk 9:4) in order to present Jesus' unique place in revelation. Ratzinger believes that Jesus went beyond the Old Testament prophets in his relationship with the Father. In doing so, Jesus displayed a profound knowledge of the Father.[152] Because he was both human and divine, his knowledge and relationship with the Father superseded that of others.

In his book *On the Way to Jesus Christ*, *nota bene* under the subtitle *The Face of Christ in Sacred Scriptures*, Benedict presents the "face of Jesus" and Jesus' identity as revealer of the Father on the basis of the Gospel according to John: When Jesus foretells his passion and death to his disciples, Thomas asks: "Lord, we do not know where you are going; how can we know the way?" (Jn 14:5). Jesus answers him saying, "I am the way, and the truth, and the life; no one comes to the Father but by me" (Jn 15:6). This raises another question from Philip, who asks Jesus "Lord, show us the Father, and we shall be satisfied" (Jn 14:8). Jesus reveals his identity again saying "He who has seen me has seen the Father" (Jn 14:2-9). This dialogue with his disciples is the strongest evidence that Jesus Christ is the revelation of the Father. However, Jesus' answer surprises Philip: Whoever has seen Jesus has seen the Father. This reveals the intimate relationship between the Father and Son. It is echoed by Paul when he writes "For God who said, 'Let light shine out of darkness,' has shone in our hearts to bring to light the knowledge of the glory of God on the face of Jesus Christ" (2 Cor 4:6). The light of Jesus Christ shed on humankind brings it to the knowledge of God.[153]

Another explanation that Benedict presents to show the primacy of Christ in revelation is a comparison of Jesus with the prophets of the Old Testament. God reveals himself through the prophets in the Old Testament; for instance "The Lord used to speak to Moses face to face, as a man speaks to his friend" (Ex 33:11). Moses again requests of God "Show me your glory!" and the Lord says "You cannot see my face; for man shall not see and live" (Ex 33:18-23). In contrast to

---

[151] Ibid.

[152] J. Ratzinger, *Behold the Pierced One*, 29.

[153] J. Ratzinger, *On the Way to Jesus Christ*, trans. M.J. Miller, San Francisco 2005, 13-16.

Moses who desires to see the face of God, Christ sees the face of God, and in his own face the glory of God is made visible. More than a prophet and a friend, Jesus is the "Son." Jesus said that his disciples were no longer called slaves but friends and all believers have access to the knowledge of God through Jesus Christ. The knowledge of God is made accessible by encountering Christ. Thus, most concretely Jesus Christ is the face of God, who reveals the glory of God.[154]

3.5. The Primacy of Christ in Revelation in the Letters of Paul

In Pauline Christology, Christ is the "image of the invisible God" (Col 1:15). Paul, in his Christological hymn, highlights the relationship of God and Christ: "He is the image of the invisible God, the first born of all creation… He is before all things, and in him all things hold together… He is the beginning, the firstborn from the dead, that in all things he himself is preeminent" (Col 1:15-19). For Benedict, the Letter to the Philippians emphasizes the way in which God is revealed in the self-abasement and exaltation of Christ and the Letter to the Colossians highlights the mystery of God revealed in Christ.[155]

Benedict XVI explored the legacy of Paul in his Wednesday audiences in the "Pauline Year."[156] Benedict reflected on Jesus as the head (*kephalé*) of the Church in the theology of Paul: "He is the *head* of the body the Church" (Col 1:17). As the head, Jesus is the governor, the leader, and the guide who leads the Christian community. He also *innervates and vivifies* the members in the one body.[157] Living the truth in love, the faithful should grow in every way into him who is the *head*, the Christ, from whom the whole body is joined and is held together by every supporting ligament… (Eph 4:15-16). Citing the above Pauline texts, Benedict XVI affirms:

> He is the governor, the leader, the person in charge who guides the Christian community as its leader and Lord… he innervates and vivifies all the members of the body that he controls… he is not only one who commands but also one who is organically connected with us, from whom comes the power to act in an upright way.[158]

---

[154] J. Ratzinger, *On the Way to Jesus Christ*, 26. See also *Jesus of Nazareth*, vol. I, 265.

[155] F.J. Matera, *God's Saving Grace: A Pauline Theology*, Grand Rapids [USA, Michigan] 2012, 242.

[156] Pope Benedict XVI, *St. Paul*, San Francisco 2009, 7. The year from June 29, 2008 to the same feast on 2009 was dedicated to the great Apostle Paul. According to Pope Benedict, "The Apostle Paul, an outstanding and almost inimitable yet stimulating figure, stands before us as an example of total dedication to the Lord and to his Church as well as of great openness to humanity and its cultures."

[157] Pope Benedict XVI, *St, Paul*, 111-112.

[158] Ibid., 112.

As the head of the Church, Jesus Christ leads and directs the Church. As the head is a significant part of the human body that directs the other organs to function, so Christ directs, guides, and nourishes. He is supreme over the Church and its tradition.

The Church is "subjected" to Christ; she must be both guided and vivified by him. It is Christ who appointed the apostles, some as prophets and others as evangelists, others as pastors and teachers (Eph 4:11). Thus Jesus Christ guides, empowers, and leads the Church in the right direction. When the Church passes on its teaching or proclaims dogma, Christ guides the Church. Benedict observes that the work of governance is not traced back to the Spirit, but to Christ (1 Cor 12).[159] After the Ascension, everything that was carried out in the Church was attributed to the Spirit. But here, we notice that it has been attributed to Jesus Christ as the governor of the Church.

Christ is not only the head of the Church, but he is also superior to the heavenly beings. The cosmos is subject to him and converges in him as its head. Citing Ephesians 1:10: "to unite all things in him, things in Heaven and things on earth," Benedict XVI goes on to say: "Christ has no possible rival to fear since he is superior to every form of power that might presume to humble man."[160] Christ revealed God the Father so profoundly that his footprints are the very footprints of God. Christ himself is God's impression. Hence, he affirms the primacy of revelation *in* Christ. For him, centrality and finality is Christ over everything else. He is supreme over all things visible and invisible.

3.6. Revelation in Benedict XVI's Trilogy *Jesus of Nazareth*

Benedict XVI presents Jesus to the world in the three-volume work, titled *Jesus of Nazareth.*[161] In the first volume, Benedict demonstrates the commonalities and differences between Moses and Jesus. "From his fullness have we all received, grace upon grace. For the law was given through Moses; grace and truth came through Jesus Christ, no one has ever seen God; it is the only Son, who is nearest to the Father's heart, who has made him known" (Jn 1:16-18). Citing this passage, Benedict claims that Jesus made God the Father known to humanity as revealer of the Father. The Law was given through Moses, but Jesus Christ brought grace upon grace to the world and has shown the love and mercy of God.[162]

---

[159] Ibid.

[160] Ibid., 113.

[161] These volumes of *Jesus of Nazareth* are his personal search "for the face of the Lord" states, Benedict (Vol. 1, xxiii). The first volume, *From the Baptism in the Jordan to the Transfiguration* deals with the public ministry of Jesus. The second volume, *Holy Week: From the Entrance into Jerusalem to the Resurrection* discusses the passion narratives of Jesus. The third volume, *Infancy Narratives* discusses the birth of Jesus Christ.

[162] J. Ratzinger, Pope Benedict XVI, *Jesus of Nazareth: From the Baptism in the Jordan to the Transfiguration*, trans. A.J. Walker, New York 2007, 236.

God had already revealed his name to Moses and built a relationship with humankind. He communicated His will to Moses. Moses acted as the mediator between God and Israel in the Old Testament. In his high priestly prayer, Jesus emphasized that he revealed the name of the Father (cf. Jn 17:6, 26). Jesus brought to completion what began with Moses. Benedict observes that Jesus goes beyond any prophet in revealing God.[163] The face of Jesus was revealed whenever he spoke and acted in the name of the Father. Jesus was never alone. There was reciprocity between the Father and the Son. Benedict reflects on this perfect unity of the Father and the Son in his first volume of *Jesus of Nazareth*, speaking about the face of Jesus:

> Jesus' own 'I' is always opened into 'being with' the Father; he is never alone, but is forever receiving himself from and giving himself back to the Father: 'My teaching is not mine'; his 'I' is opened up into the Trinity. Those who come to know him 'see' the Father; they enter into this communion of his with the Father.[164]

Jesus' teaching is not his own, but from the Father. His words are the words of the Father and his works are the works of the Father. Jesus is the Word of the Father. Hence, Jesus revealed the Father in all the aspects of his life on earth. Benedict calls attention to the evangelist John, who does not present a genealogy at the beginning of his gospel, but presents Jesus as the *Logos* in his *Prologue.* Pope Benedict investigates the question of Jesus' provenance in the Gospel of John in his book *Jesus of Nazareth: Infancy Narratives*. He states: "Jesus' origin, his provenance, is the true 'beginning' – the primordial source form which all things come, the 'light' that makes the world into the cosmos. He comes from God. He is God."[165] The three volumes of *Jesus of Nazareth* show remarkable continuity and coherence in his theology from his earliest writings onward.

Also in these three volumes Benedict supports his argument: "the face of Jesus" as the revealer of God the Father. Thereby, he maintains a Christocentric approach to affirm that Christ goes beyond all prophets in revealing God. His Christocentric *point d'appui* is irreproachably consistent with Scripture and the tradition of the Church.

3.7. Further Elucidations on God's personal Self-disclosure in Christ

During his pontificate, Benedict penned a number of exhortations and encyclicals. Some of these writings demonstrate his Christocentric theology and the person of Jesus as the definitive revelation. Oftentimes in his encyclicals, Benedict invites the faithful to *encounter Christ* through Scripture and the sacraments.

---

[163] J. Ratzinger, Pope Benedict XVI, *Jesus of Nazareth: From the Baptism*…, 267.

[164] Ibid., 283.

[165] J. Ratzinger, Pope Benedict XVI, *Jesus of Nazareth: The Infancy Narratives*, trans. Ph.J. Whitmore, New York 2012, 11.

The theme of encountering Christ pervades all his writings. A selection of these papal writings illuminates the concept of revelation and the Christocentric approach which he already unfolded profoundly at Vatican II.

a) *Deus Caritas Est*

Benedict wrote his first encyclical, *Deus caritas est*, on God's love for humanity. In a world where the name of God is sometimes associated with vengeance or even hatred, Benedict seeks to speak of the limitless love that God bestows on humanity. The first section of the encyclical focuses on God's love and the reality, or potential, of human love. Here, Benedict demonstrates God's love as the highest form of love, *agape*. In the second part, he discusses the commandment to love one another.

In the introduction, Benedict elucidates what it means to be a Christian in terms of encountering Christ the Son of God. He states: "Being Christian is not the result of an ethical choice or a lofty idea, but the encounter with an event, a person, which gives life a new horizon and a decisive direction."[166] A Christian should encounter Christ, who is the revealer of God's love in his words and actions. Unless one is rooted in Christ, he or she will not be able to present Christ as love to the world.

Jesus Christ is the incarnate love of God. Benedict reflects the New Testament, particularly focusing on figure of Christ, who gives himself to us. In Jesus Christ, God searches for his lost sheep. Benedict believes that divine activity took on a dramatic form when Jesus lived among the outcasts, the poor, and sinners. In Jesus Christ, God showed his love to humanity. God is revealed in Christ Jesus most explicitly on the cross in a most radical form – to raise us up to himself. Benedict goes on to say that in Christ we see the invisible God. He reiterates:

> True, no one has ever seen God as he is. And yet God is not totally invisible to us; he does not remain completely inaccessible… He has become visible in as much as he 'has sent his only Son into the world, so that we might live through him' (1 Jn 4:9). God has made himself visible: in Jesus we are able to see the Father (cf. Jn 14:9).[167]

God made himself visible in Christ Jesus; the faithful see God in Jesus Christ. Through Jesus Christ the faithful experience the love of the Father. An encounter with Jesus is the encounter with God. In encountering Christ, one encounters God in His human nature.

---

[166] Benedict XVI, *Encyclical Letter: Deus caritas est.* art. 1. http://www.vatican.va/…/hf_ben_xvi_enc_20051225_deus-caritas-est_en.html [accessed: October 2, 2014].

[167] Ibid., art. 17.

b) *Spe Salvi*

Benedict XVI, in his second encyclical *Spe salvi*, presents a masterful survey of the abandonment of Christian hope in favor of faith in progress and technology, which ultimately led to atheism and communism and more suffering for humanity. He contends that man's true hope is not found in ideologies but in God who has loved man to the end.

According to Benedict, only in encountering the person of Christ can one have hope amidst innumerable problems in the modern world. In order to hope in Jesus Christ in hopeless situations, Benedict draws the attention of the reader to the Letter to the Ephesians and explains that, "The Ephesians, before their encounter with Christ, were without hope because they were 'without God in the world.' To come to know God – the true God – means to receive hope."[168] Only in encountering Christ can one possess and receive hope. Only in knowing him, can one come to the knowledge of the redemption Christ brought to humankind. If one is cognizant of Jesus' redemptive work through his death on the cross, one acknowledges and accepts him as one's hope. This kind of hope not only enables one to endure the sufferings of this world, but also transforms oneself and allows one to become truly oneself. It is in and through Jesus that one hopes in God. Christ elevates man's hope in God. The Ephesians had no hope before encountering Christ, for they did not find God in the world. When they came to the knowledge of God through the gospel of Christ, they came to the knowledge of the true God whom Jesus revealed.

Benedict calls the attention of the faithful to the first writing of Paul to the Thessalonians: "You must not grieve as others do who have no hope" (1 Thess 4:13). Likewise Benedict exhorts the faithful to have hope in God, which should be a distinguishing mark of the Christian life. Man has a future, but he does not know the details of what awaits him in the future. Nevertheless, a person knows that God holds his future and he knows that it will not end with emptiness.[169] Reflecting on the "image of God" in Christ, Benedict notes: "God has given himself an *image*: In Christ who was made man. In him who was crucified, the denial of false images of God is taken to an extreme. God now reveals his true face in the figure of the sufferer who shares man's God-forsaken condition by taking it upon himself."[170] God's true face is found in the suffering Jesus who laid down

---

[168] Benedict XVI, *Encyclical Letter: Spe salvi*, art. 3. http://www.vatican.va/holy…/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi_en.html [accessed October 2, 2014].

[169] Benedict XVI, *Spe salvi*, art. 2. "The Christian message was not only 'informative' but 'performative.' That means: the Gospel is not merely a communication of things that can be known – it is one that makes things happen and is life-changing. The dark door of time, of the future, has been thrown open. The one who has hope lives differently; the one who hopes has been granted the gift of a new life."

[170] Ibid., art. 43.

his life for humanity. The innocent suffering of Christ on the cross offers the assurance of hope: God in his mysterious ways offers us justice which we can conceive of only in faith.

Benedict's encyclical *Spe salvi* exhorts the people of the modern world to find hope by encountering Christ on the cross. Here again one notices Benedict's Christ-centered theology and his continuity of thought.

c) *Caritas in Veritate*

Benedict XVI's third encyclical, entitled *Caritas in Veritate*, starts with a discussion of Christ, who witnessed to the truth: "Charity in truth, to which Jesus Christ bore witness by his earthly life and especially by his death and resurrection, is the principal driving force behind the authentic development of every person and of all humanity."[171] The strength of the encyclical lies in its use of theology to direct Catholics and other Christians away from thinking in a secular way about the questions of politics and economics.

Benedict examines the social teachings of the Church already voiced by popes in the past, such as *Rerum Novarum* (1891) by Leo XIII, *Populorum Progressio* (1967), *Humanae Vitae* (1968), and the apostolic exhortation *Evangelii Nuntiandi* (1975), all three by Paul VI. With his Chalcedonian approach to interpreting the truth and charity, Benedict once again orients his logical arguments towards Christ the revealer of the Father and humanity itself. He states:

> In promoting development, the Christian faith does not rely on privilege or positions of power, nor even on the merits of Christians but only on Christ, to whom every authentic vocation to integral human development must be directed. *The Gospel is fundamental for development*, because in the Gospel, Christ, 'in the very revelation of the mystery of the Father and of his love, fully reveals humanity to itself.'[172]

Benedict focuses on the integral development of the human person, not just the material development of society. Knowing more, having more, and doing more should be integrated with the truth. Human development should not be confined to one nation or culture. Development is not comprehensive if it excludes any group of people, any culture, or any nation. Human development should aim at the good of every person and of the whole person.[173]

Benedict invites the Church to give importance to value every individual equally. Human development does not rely on the power and position possessed in this world but relies on Jesus Christ. Benedict points out that God gives a "resounding yes" to the pleading of human beings who cry for help. He calls on us

---

[171] Benedict XVI, *Encyclical Letter: Caritas in veritate*. art.1. http://www.vatican.va/…/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate_en.html [accessed: October 2, 2014].

[172] Ibid., art. 18.

[173] Ibid.

to open our hearts and to pursue an integral development of humanity. The Christian vocation to this development achieves its perfection only in Christ.[174]

d) *Verbum Domini*

Verbum Domini is a response to the twelfth Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops, which met in 2008. Its theme was *The Word of God in the Life and the Mission of the Church*.[175] One of the significant goals of the assembly was to review the implementation of the directives on Scripture as found in the Second Vatican Council, especially its dogmatic constitution *Dei Verbum.* Another goal was to address the new challenges of the day.

In this post-synodal apostolic exhortation *Verbum Domini*, Benedict points out some fundamental approaches to rediscovering the Word of God in the life of the Church.[176] The document has three parts entitled *Verbum Dei*, *Verbum in Ecclesia*, and *Verbum in Mundo*.

Initially, Benedict reflects on the journey of the universal Church from *Dei Verbum* to the Synod on the *Word of God.* For Benedict, the Word of God is the "heart of the Christian life." The Church is built and grows on the Word of God. Saints and faithful have found strength in the Word of God. Benedict invites the Christian communities to study, meditate, celebrate, and be strengthened by the Word of God.[177] The Word of God leads and transforms the lives of the people. Benedict exhorts the universal Church to encounter Christ in Scripture. This Word is Jesus Christ. Benedict reiterates that Jesus Christ is "the fullness of revelation." He writes:

> Jesus Christ is to be acknowledged as 'mediator and fullness of all revelation.' To each generation the Church unceasingly proclaims that Christ 'completed and perfected revelation. Everything to do with his presence and his self-manifestation was involved in achieving this: his words and works, signs and miracles, but above all his death and resurrection from the dead, and finally his sending of the Spirit of truth.'[178]

In the above statement Benedict again affirms Jesus as the *fullness of all revelation*. Jesus Christ reveals God the Father to this world by his words and deeds and by his Paschal Mystery, which is the ultimate expression of God's love for humanity. When God spoke in history, the same Word *was* present. "God was never without *Logos.*"[179] The heart of divine revelation is the Incarnation. God

---

[174] Benedict XVI, *Encyclical Letter: Caritas in veritate*, art. 18.

[175] Benedict XVI, *Post-Synodal Exhortation: Verbum Domini*. http://www.vatican.va/…/hf_be_xvi_exh_20100930_verbum-domini_en.html [accessed: October 2, 2014].

[176] Ibid., art. 1.

[177] Ibid., art. 3.

[178] Ibid.

[179] Ibid., art. 6.

made known His mysteries to humankind when He took human form in Jesus Christ and this Word of God is handed on in the Church's living tradition.

Benedict notes that the fullness of revelation in Christ is witnessed by Scripture and living tradition. Jesus revealed the Father fully, and thus there will be no further public revelation. The same assertion is maintained in the *Catechism of the Catholic Church.*[180]

The *Catechism of the Catholic Church* affirms that there is no new public revelation until the second coming of Our Lord. The Church and the Magisterium continue to understand the mystery of revelation guided by the Holy Spirit. Thus, one discovers a profound continuity in Benedict's theology on revelation. His Christocentric approach invites the universal Church to encounter Christ ever anew – also in Scripture.

e) *Porta Fidei*

Porta fidei was an apostolic letter in which Benedict announced the "Year of Faith" (October 11, 2012 to November 24, 2013). The Year of Faith corresponded with the fiftieth anniversary of the opening of the Second Vatican Council and the twentieth anniversary of the publication of the *Catechism of the Catholic Church.* The purpose of the year was to arouse among the faithful the desire to profess the faith with conviction. Benedict invited the faithful to "rediscover the journey of faith so as to shed ever clearer light on the joy and renewed enthusiasm of the encounter with Christ."[181]

In this letter Benedict again exhorts the faithful to convert to Christ, the Savior of the world. He points out the Christian mystery in Christ's fullness of revelation:

> The Year of Faith is a summons to an authentic and renewed conversion to the Lord, the one Savior of the world. In the mystery of his death and resurrection, God has revealed in its fullness the Love that saves and calls us to conversion of life through the forgiveness of sins.[182]

God revealed himself in Jesus Christ, the savior of the world and the revealer of God's will. Benedict invites the faithful to focus their gaze on Christ – the "Pioneer and Perfecter of faith."[183] By taking on human form in the world and

---

[180] "The Christian economy, therefore, since it is the new and definitive Covenant, will never pass away; and no new public revelation is to be expected before the glorious manifestation of our Lord Jesus Christ. Yet, even if revelation is already complete, it has not been made completely explicit; it remains for Christian faith gradually to grasp its full significance over the course of the centuries." *Catechism of the Catholic Church*, Washington, DC, 2000², art. 66.

[181] Benedict XVI, *Apostolic Letter: Porta fidei.* art. 2. http://www.vatican.va/…/hf_ben-xvi_motu-proprio_20111011_porta-fidei_en.ht [accessed: October 2, 2014].

[182] Ibid., art. 6.

[183] Ibid., arts. 6, 13.

sharing our weakness, Jesus Christ transforms the whole of humanity. Benedict goes on to reflect on different aspects of faith in Christian life by citing the faith of Mary, the apostles, disciples, and martyrs in history.

Conclusion

The "encounter with Christ" is a recurring *Leitmotif* in Benedict's entire opus. His unbroken, consistent line of thought in understanding the concept of revelation as being ultimately the person of Jesus Christ is much in evidence. Jesus Christ is *the* mediator and *the* revealer of the Father in the fullest sense – a thought that finds its origin in Scripture and tradition: "In all things he himself might be preeminent" (Col 1:18). Christ's primacy over the Old Testament prophets, in the revelation of God, is a fundamental belief of every Christian. Benedict learned from the theology of Bonaventure: revelation is dynamic, personal and progressive in its nature. Bonaventure's study decisively informed Ratzinger's contribution to *Dei Verbum.* Benedict employs a Christocentric approach to understanding the concept of revelation, which he adopted from Bonaventure, who preached the centrality and finality of salvation history in Christ: "Christ is the head of the body, the Church. He is the beginning, the firstborn from the dead, that in all things he himself might be preeminent" (Col 1:18).

Benedict XVI has a theological tone akin to Augustine, the Victorines, Bonaventure, Newman and Guardini. As a young theologian, he studied the theology of Augustine. Thus he became familiar with the Fathers of the Church. He approached the Middle Ages by dedicating his second major work to Bonaventure's theology. He wrote *The Theology of History in St. Bonaventure* for his post-doctoral dissertation. In this study, Ratzinger attempted to understand the concept of revelation from Bonaventure's *Collations on the Six Days of Creation*, which are Bonaventure's formal series of sermons preached to his fellow Franciscan friars.

Ratzinger appreciated that for Bonaventure, revelation in the *Hexaëmeron* is the spiritual understanding of the Scripture; this understanding comes from "manifold divine wisdom" granted by divine grace, to those who are humble and holy.[184] Manifold wisdom includes the allegorical, the anagogical, and the tropological interpretation of Scripture. The spiritual understanding of Scripture is dynamic and continues until the second coming of the Lord. Ratzinger also noted the shift that other thirteenth-century theologians made in understanding Scripture. They considered Scripture as revelation, while Bonaventure considered the personal apprehension and appropriation of Scripture as revelation. Ratzinger further developed this thought with a Christocentric approach at the Second Vatican Council and contributed decisively to the final form of *Dei Verbum.*

---

[184] J. Ratzinger, *The Theology of History in St. Bonaventure*, 59.

Ratzinger decisively clarified: Scripture and tradition witness to and mediate revelation. They do not contain the fullness of revelation. Scripture and tradition are mediated in human, historical ways. Revelation is dynamic in its nature. Christ is present in Scripture, in the Church, and in the world. His revelation is not confined just to Scripture and tradition but supersedes both, as they are cast in human words and manners. Hence Benedict gives much importance to Christ the *Logos*, who is the fullness of Revelation.

His post-conciliar writings, including his papal encyclicals, demonstrate his unbroken line of thought on the concept of revelation: in *Introduction to Christianity*, the three volumes of *Jesus of Nazareth*, and his other papal writings.

In his book *Introduction to Christianity* Ratzinger reflects on the creed and retrieves the treasures of the Christian faith. He argues that Jesus' death on the cross is *the* center of revelation. The uniqueness of Jesus' revelation is that he *is* the Son of God and the eternal *Logos.* Christ's revelation supersedes that of all other revelations in the history of salvation. Benedict's love for Christ and the Church motivated him to present Jesus Christ to the world through his three volumes of *Jesus of Nazareth.* In all three volumes, Benedict argued that Jesus is the face of the Father.

Benedict's encyclicals and other papal writings invite the reader to have a personal relationship with Christ. "Encountering Christ" is the phrase that pervades all of his texts. In this light Benedict XVI's Christocentric approach offers a fresh and deeper understanding of the concept of revelation. Benedict prioritizes Christ the *Logos* over Scripture and tradition.

May one venture conclude: Ratzinger's/Pope Benedict XVI's lasting legacy is to state vigorously revelation in Christ as the definitive, personal self-disclosure of the Triune God – and thereby also as the identity of the human being. It is as addressees of God's revelation that human beings experience themselves as persons in the full sense. Due to the signal, epochal alienation from natural revelation (intimating the existence of something divine) by virtue of the advances of technology and the positive sciences, a return to a pre-critical (Kantian) naïveté is not possible. Only by believing in a God revealing Himself as a Thou – as prophetically taught by *Dei Verbum* and Ratzinger/Benedict XVI – can humankind retain and enrich her personhood.

Abstract

The article discusses Pope Benedict XVI's / Joseph Ratzinger's understanding of revelation. It shows the bases for his understanding to be found in the theology of St. Bonaventure, more specifically in the Doctor Seraphicus' *Hexaëmeron.* It is on the theology of history in Bonaventure that Ratzinger had written his terminal paper. This will allow him to impact Vatican II in an original way. The essay describes how the young peritus Joseph Ratzinger contributed in a most decisive

way to the dogmatic constitution on divine revelation *Dei Verbum's* recalibration of the nature of revelation. It also discusses hope Pope Benedict's teaching office thematized revelation. Revelation is ultimately neither Scripture nor tradition, but the self-disclosure of the Triune God in the Thou of Jesus Christ.

Keywords

Benedict XVI, Joseph Ratzinger, Jesus Christ, revelation, personalism, thou, Bonaventure, II. Vatican Council, Inspiration, Scripture, tradition, Christocentric, Old Testament, New Testament, Dionysius the Pseudo-Areopagite, *Deus Caritas Est*, *Spe Salvi*, *Caritas in Veritate*, *Verbum Domini*, *Porta Fidei*, Augustine, Josef Frings, Ottaviani, Geiselmann, Martin Luther, encounter

Słowa kluczowe

Benedykt XVI, Józef Ratzinger, Jezus Chrystus, objawienie, personalizm, Bonawentura, Sobór Watykański II, natchnienie, Pisma, Tradycja, chrystocentryzm, Stary Testament, Nowy Testament, Pseudo-Dionizy Areopagita, *Deus caritas est*, *Spe salvi*, *Caritas in veritate*, *Verbum Domini*, *Porta fidei*, Augustyn, Józef Frings, Ottaviani, Geiselmann, Marcin Luther, spotkanie

Bibliography

Anderson C., *A Call to Piety: St. Bonaventure's Collations on the Six Days*, Quincy [USA, Illinois]: Franciscan Press.

Benedict XVI, *Encyclical Letter: Caritas in veritate*. art.1. http://www.vatican.va/…/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate_en.html [accessed: October 2, 2014].

Benedict XVI, *Encyclical Letter: Deus caritas est.* art. 1. http://www.vatican.va/…/hf_ben_xvi_enc_20051225_deus-caritas-est_en.html [accessed: October 2, 2014].

Benedict XVI, *Apostolic Letter: Porta fidei.* art. 2. http://www.vatican.va/…/hf_ben-xvi_motu-proprio_20111011_porta-fidei_en.ht [accessed: October 2, 2014].

Benedict XVI, *Encyclical Letter: Spe salvi.* art. 3. http://www.vatican.va/holy…/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi_en.html [accessed: October 2, 2014].

Benedict XVI, *Post-Synodal Exhortation: Verbum Domini*. http://www.vatican.va/…/hf_be_xvi_exh_20100930_verbum-domini_en.html [accessed: October 2, 2014].

Benedict XVI, *St. Paul*, San Francisco: Ignatius Press, 2009.

Boeve L., *Revelation, Scripture, and Tradition: Lessons from Vatican II's Constitution Dei verbum for Contemporary Theology*, "International Journal of Systematic Theology" 13 (October, 2011): 419.

Catechism of the Catholic Church, Washington, DC: Libreria Editrice Vaticana – United States Conference of Catholic Bishop, 2000[2].

Gaál de E., *The Theologian Joseph Ratzinger at Vatican II: His Theological Vision and Role*, "Lateranum", LXXVIII/3 (2012), 515-548.

Gaál de E., *The Theology of Pope Benedict XVI*, New York: Palgrave Macmillan, 2010.

Lateran Council, DH 806.

Latourelle R., *Theology of Revelation*, Staten Island [USA, New York]: Alba House, 1966.

Matera F.J., *God's Saving Grace: A Pauline Theology*, Grand Rapids [USA, Michigan]: William B. Eerdmans Publishing Company, 2012.

New Catholic Encyclopedia, Washington, DC: The Catholic University of America, 2003.

Pseudo-Dionysius, *Pseudo-Dionysius: the complete Work*, trans. Luibheid Colm, New York: Paulist Press, 1987.

Rahner K., Ratzinger J., *Revelation and Tradition*, New York: Herder and Herder, 1966.

Ratzinger J., *Behold the Pierced One*, trans. G. Harrison, San Francisco: Ignatius Press, 1986.

Ratzinger J., *God's Word: Scripture – Tradition – Office*, trans. H. Taylor, ed. P. Hünermann and Th. Söding, San Francisco: Ignatius Press, 2008.

Ratzinger J., *Introduction to Christianity*, trans. J.R. Foster, San Francisco: Ignatius Press, 2004.

Ratzinger J., *Milestones Memories 1927-1977*, trans. E. Leiva-Merikakis, San Francisco 2003.

Ratzinger J., *Milestones: Memoirs 1927-1977*, trans. E. Leiva-Merikakis, San Francisco: Ignatius Press, 1997.

Ratzinger J., *On the Way to Jesus Christ*, trans. M.J. Miller, San Francisco: Ignatius Press, 2005.

Ratzinger J., Pope Benedict XVI, *Jesus of Nazareth: From the Baptism in the Jordan to the Transfiguration*, trans. A.J. Walker, New York: Doubleday, 2007.

Ratzinger J., Pope Benedict XVI, *Jesus of Nazareth: The Infancy Narratives*, trans. Ph.J. Whitmore, New York: Image, 2012.

Ratzinger J., *The Theology of History in St. Bonaventure*, trans. Z. Hayes, Chicago [USA, Illinois] Franciscan Herald Press, 1971.

Ratzinger J., *Theological Highlights of Vatican II*, trans. by The Missionary Society of St. Paul the Apostle in the State of New York, New York: Paulist Press, 1966.

Schutz R. and Thurian M., *Revelation: A Protestant View*, New York: Newman Press, 1968.

Tanner N.P., *Decree of the Ecumenical Councils*, Vol. 2, *Trent to Vatican II*, London: Sheed & Ward, 1990.

Tavard G.H., *Dogmatic Constitution on Divine* Revelation *of Vatican Council II*, Glen Rock [USA, New York]: Paulist Press, 1966.

The Confessions: Saint Augustine, ed. J.E. Rotelle, with an introduction, translation, and notes by M. Boulding, New York: New City Press, 2005.

Vincent Twomey D., *Pope Benedict XVI: The Conscience of Our Age: A Theological Portrait*, San Francisco: Ignatius Press, 2007.

Poznańskie Studia Teologiczne 30(2016), s. 57-92.
doi: 10.14764/pst.2016.30.02

Wiesław Dąbrowski[1]
Wyższy Instytut Nauk Religijnych w L'Aquila

Le *due vie* del Sal 1 nell'interpretazione di san Tommaso d'Aquino

Introduzione

Può darsi che non tutti sappiano che la più famosa, più matura, più diffusa e più studiata opera di san Tommaso, cioè la sua *Summa Theologiae*[2], "non rappresenta l'insegnamento universitario di san Tommaso"[3]. Egli infatti "non ha mai insegnato la *Summa*, ma la prima ora delle lezioni, chiamata *ora Prima*, quando la mente è ancora fresca, dedicava al commento dei testi ispirati"[4].

Nel Medioevo infatti il titolo ufficiale di professore di teologia era il *magister in Sacra Pagina* (solo alla fine del sec. XIII questo titolo fu cambiato in *doctor in Sacra Theologia*), ed il compito del *magister* era precisamente l'esposizione, cioè l'esegesi, della Sacra Scrittura[5]. Ed è grazie allo studio della Sacra Scrittura che "la teologia medievale ha padroneggiato i limiti, raggiungendo posizioni equilibrate e costruttive, perché nelle scuole medievali la Bibbia era intensamente letta e commentata e perché si viveva un concreto clima di

---

[1] Ksiądz Wiesław Dąbrowski, dr hab. teologii dogmatycznej, *professore stabile ordinario* teologii dogmatycznej w Wyższym Instytucie Nauk Religijnych w L'Aquila (ISSR-AQ), połączonym z Papieskim Uniwersytetem Lateraneńskim w Rzymie; e-mail: wieslaw1@virgilio.it.

[2] Per quanto riguarda la questione che il vero titolo di questa *Summa* non è *Summa Theologica*, bensì *Summa Theologiae*, vedi A. Walz, *De genuino titulo 'Summae theologiae'*, "Angelicum", 18(1941), pp. 142-151.

[3] M.-D. Chenu, *Introduzione*, in: Tommaso d'Aquino, *La conoscenza di Dio*, Padova 1982, p. 5.

[4] Y.M.J. Congar, *Zarys dziejów teologii*, in: AA.VV., *Tajemnica Boga*, Poznań–Warszawa––Lublin 1965, p. 190; vedi anche E.J. Gratsch, *Manuale introduttivo alla Summa Teologica di Tommaso d'Aquino*, Casale Monferrato 1988, p. 24; I. Taurisano, *La vita e l'epoca di san Tommaso d'Aquino*, Bologna 1991, p. 130; cfr. J.P. Torrell, *Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo*, Casale Monferrato 1994, pp. 169s.

[5] Vedi per es. J.A. Weisheipl, *Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero, opere*, Milano 1994, pp. 115--135; O.H. Pesch, *Tommaso d'Aquino. Limiti e grandezza della teologia medievale. Una introduzione*, Brescia 1994, pp. 73s; J.P. Torrell, *Tommaso d'Aquino*…, op. cit., pp. 73-78; vedi anche B. Mondin, *Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d'Aquino*, Bologna 1991, voce: *Bibbia*, pp. 95-96; voce: *Esegesi (biblica)*, pp. 222-226.

fede”[6]. E l’Aquinate è “più penetrante, più sicuro, più concreto di tutti gli altri commentatori del medioevo”[7], è “il più prestigioso esegeta del XIII secolo”[8]. Ed è per questo che la teologia di san Tommaso appare come “un’emanazione vitale e spiegazione della Sacra Pagina”[9].

Il patrimonio esegetico biblico di san Tommaso contiene ben dieci opere: dell’Antico Testamento commentò i *Salmi*, il libro di *Giobbe*, i profeti *Isaia* e *Geremia*, le *Lamentazioni* e il *Cantico dei Cantici*; del Nuovo Testamento commentò i quattro Vangeli (*Catena aurea*), il Vangelo di *Matteo*, il Vangelo di *Giovanni* e le Lettere di *Paolo*[10].

San Tommaso, in veste di *magister in Sacra Pagina*, ha commentato i Salmi (1-54 Vlg) a Napoli nel 1272-73[11]. Ed anche se “il Medio Evo in realtà non era in grado di praticare la critica storica con gli strumenti necessari, perché a questo tempo si studia il valore delle parole”[12], tuttavia all’Aquinate non fu estranea non solo la storia dell’esegesi biblica, ma anche il metodo della critica letteraria e comparativa del testo sacro, i generi letterari e i sensi biblici[13].

B. Mondin osserva giustamente che

> l’esegesi biblica di s. Tommaso è estremamente precisa, analitica, rigorosa, ed arriva a vivisezionare il testo in maniera apparentemente impietosa, come se si trattasse di un’opera *more geometrico demonstrata* e, tuttavia, allo stesso tempo è un’esegesi

---

[6] L. Serenthà, *Teologia dogmatica*, in: *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Torino 1977, vol. 1, pp. 262-278, qui p. 269; vedi anche J. Verger, *L’esegesi dell’università*, in: P. Richè, J. Chatillon, J. Verger, *Lo studio della Bibbia nel Medioevo latino*, Brescia 1989.

[7] H. Denifle, citato in: B. Mondin, *Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d’Aquino*, op. cit., voce: *Esegesi (biblica)*, pp. 222-226, qui p. 223.

[8] S. Lyonnet, *L’actualité de Saint Thomas exégète*, in: *Atti del Congresso Internazionale. Tommaso d’Aquino nel suo settimo centenario*, vol. 4, Napoli 1976, pp. 9-29, qui p. 9.

[9] M.D. Chenu, *San Tommaso d’Aquino e la teologia*, Torino 1989, p. 26; vedi anche J. Duajat, in AA.VV., *Aktualność św. Tomasza*, Warszawa 1975, p. 12.

[10] Vedi J.A. Weisheipl, *Tommaso d’Aquino*…, op. cit., pp. 374-381; J.P. Torrell, *Tommaso d’Aquino*…, op. cit., pp. 376-380; O.H. Pesch, *Tommaso d’Aquino*…, op. cit., pp. 85-87.

[11] Vedi J.A. Weisheipl, *Tommaso d’Aquino*…, op. cit., pp. 306-309, 375; O.H. Pesch, *Tommaso d’Aquino*…, op. cit., p. 87; J.P. Torrell, *Tommaso d’Aquino*…, op. cit., pp. 290-293, 380.

In questo studio viene usata l’edizione curata da R. Busa, *S. Thomae Aquinatis Opera Omnia, ut sunt in Indice Thomistico*, Roma–Stuttgart–Bad Cannstatt 1980, vol. 6, pp. 48-130, che riporta Sancti Thomae Aquinatis *Opera Omnia*, tomus XIV, *Expositio in aliquot libros Veteris Testamenti et in Psalmos*, Parma 1863, pp. 148-553 (Sal 1-51); P.A. Uccelli, *Sancti Thomae Aquinatis in Isaiam prophetam, in tres psalmos David, in Boetium de Hebdomadibus et de Trinitate expositiones*, Roma 1880, pp. 241-254 (Sal 52-54). Tutte le traduzioni di quest’opera di san Tommaso sono mie – W.D.; quasi tutto l’apparato critico patrologico con: Thomas d’Aquin, *Commentaire sur les Psaumes*, introduction, traduction, notes et tables par J.E. Stroobant de Saint-Èloy OSB, Paris 2004.

[12] H. Cazelles, J.P. Bouhot, *Pentateuco*, Brescia 1968, p. 91.

[13] Vedi W. Dąbrowski, *La generazione del Figlio secondo san Tommaso d’Aquino nel suo commento del Sal 2,7*, “Teologia w Polsce” 8(2014), nr 2, pp. 5-29; qui pp. 5-9, con la bibliografia ivi riportata.

contemplativa che sente e fa sentire il fascino della parola di Dio. Oltre il senso teologico, anche il senso morale e anagogico sono continuamente sottolineati così da fornire preziosi indirizzi alla vita spirituale del credente[14].

"Solo a noi – osserva O.H. Pesch – questo sforzo sistematico appare completamente arido. Gli ascoltatori di allora lo hanno gustato e si sono in questo sentiti di gran lunga superiori rispetto alle pie associazioni che, ad esempio, potevano venire in mente all'abate di un convento, quando proponeva una meditazione su un testo biblico ai suoi monaci"[15].

Per quanto riguarda i Salmi, l'Aquinate – afferma J.A. Weisheipl – non nega che essi posseggono un senso letterale, ma preferisce concentrarsi su quello che in genere chiama *il senso spirituale*, in cui persone, fatti e cose stanno a indicare Cristo o la sua Chiesa. "Il senso spirituale è per lui più importante di quello letterale sia per il culto sia nella vita personale dei cristiani"[16].

Ad un'eventuale obiezione che il commento *Super Psalmos* di san Tommaso è una cosa vecchia e non interessa più nessuno, rispondiamo con le parole di Pietro Cardoletti, il quale dice che non bisogna dimenticare che "nel mondo culturale il vecchio, solo vecchio, totalmente e radicalmente vecchio, non può esistere, perché ogni lettura del vecchio è nuova, e il più accanito approfondimento del vecchio si trasforma sempre in una ultima novità, l'ultima interpretazione. Il vecchio è completamente vecchio quando non è più letto, quando è assenza dal nostro mondo"[17].

E adesso, dopo questa necessaria introduzione, passiamo al nostro tema, cioè al Sal 1.

1. La caratteristica principale e la divisione del Sal 1

La *Bibbia di Gerusalemme* dice che "i salmi 1 e 2 sono come la prefazione del salterio, di cui riassumono la dottrina morale e le idee messianiche. Il Sal 1, opponendo *le due vie*, celebra la legge data agli uomini per la loro felicità (cfr.

---

[14] B. Mondin, *La cristologia di san Tommaso d'Aquino. Origine, dottrine principali, attualità*, Vatican City 1997, p. 67.

[15] O.H. Pesch, *Tommaso d'Aquino*…, op. cit., p. 107.

[16] J.A. Weisheipl, *Tommaso d'Aquino*…, op. cit., p. 310.

[17] P. Cardoletti, *Presentazione*, in: B. Lonergan, *Conoscenza e interiorità. Il Verbum nel pensiero di s. Tommaso*, Dehoniane, Bologna 1984, p. 10; cfr. G.L. Brena, *Interpretazione antropologica di san Tommaso*, in: AA. VV., *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, vol. 7: *L'uomo*, Napoli 1978, pp. 83-100, qui p. 89: "Rivolgere le nostre domande a un pensatore del passato è gettare un ponte […], e superiamo la precomprensione del passato verso una esplicitazione accurata del *nostro* orizzonte culturale, nelle somiglianze e differenze dal contesto antico. Così viene circostanziato e motivato, mediante la distanza storica, il nuovo senso e valore *attuale* che assume per noi il pensiero degli antichi"; S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Kraków 1983, p. 23: "Proprio ciò che perennemente rimane giovane, rimane anche perennemente attuale".

19,8-15 e 119)"[18]. La polacca *Biblia Tysiąclecia* sottolinea che il Sal 1 "proviene dai cerchi sapienziali del periodo più tardivo. La legge di Dio è l'indicazione propria della via della vita"[19].

Angelo Lancellotti osserva che il Salmo 1

> sembra composto appositamente per fare da proemio a tutto il Salterio. In esso viene esaltato l'uomo che mette tutta la sua gioia nella *meditazione* della divina rivelazione contenuta nelle sacre Scritture in genere e nei Salmi in specie (v. 2). In lui si concretizza l'immagine del giusto, ricolmo dei divini favori, in netto contrasto con quella dell'empio votato all'eterna rovina (v. 6). *Genere letterario*: salmo sapienziale. *Divisione*: ritratto del giusto (1-3); rovinosa sorte degli empi (4-5); conclusione (6)[20].

Gianfranco Ravasi, nel suo commento al Sal 1, nota che:

> La prima parola del Sal 1 inizia con la prima lettera dell'alfabeto ebraico (*'alef*)([21]), mentre l'ultima parola si chiude con l'ultima lettera dell'alfabeto (*tau*): il Salmo, che fa da portale d'ingresso alla collezione delle preghiere bibliche, vuole sintetizzare in sé in modo simbolico l'arco intero delle parole, cioè della vita. La sua tonalità è di tipo *sapienziale* e raccoglie al suo interno una beatitudine e una maledizione rispettivamente destinate a due vie, cioè a due destini, quello del giusto e quello dell'empio. Anche la sua struttura poetica è distribuita su un dittico che sviluppa due ritratti: i vv. 1-3 contengono il disegno della fisionomia del giusto, mentre nei vv. 4-6 appare la figura dell'empio. Domina innanzitutto il citato schema delle *due vie*, un motivo classico nella Bibbia. Ove è sinonimo di scelta, di decisione votale e morale: "La via dei giusti è come la luce all'alba, che aumenta lo splendore fino al meriggio. La via degli empi è come oscurità" (Pr 4,18-19). Significativa è questa dichiarazione di Dt 30,15.19: "Vedi, io pongo oggi davanti a te la vita e il bene, la morte e il male, la benedizione e la maledizione: scegli dunque […]"[22].

Ed ecco, che cosa del Sal 1 dice san Tommaso:

> Questo Salmo si distingue da tutta l'opera: infatti, non ha il titolo, ma è come titolo di tutta l'opera. Ma anche Davide compose i Salmi a modo dell'orante che non osserva un solo modo, ma lo fa secondo diversi affetti e moti dell'orante. Questo primo Salmo, dunque, esprime l'affetto dell'uomo che eleva gli occhi a tutto lo stato del mondo e considera in che modo alcuni progrediscono, alcuni vanno meno. E tra i beati il primo fu Cristo; tra i cattivi – Adamo. Bisogna però notare che tutti conven-

---

[18] *La Bibbia di Gerusalemme*, Bologna 2009 (più avanti come BG; questa molto spesso si richiama a *La Bible de Jérusalem*, Paris 1998; più avanti come BJ), p. 1205.

[19] *Biblia Tysiąclecia*, Poznań 2003 (più avanti come BT), p. 574.

[20] A. Lancellotti (versione – introduzione – note), *Salmi (1-41)*, in: *Nuovissima versione della Bibbia*, vol. 18*, Roma 1977, p. 87.

[21] Anche san Tommaso, *Super Psalm.*, ps. 2, n. 1, risolvendo la questione della numerazione dei salmi, dice: "In Hebraeo Psalmi secundum ordinem literarum ordinantur, ut quotus sit Psalmus statim occurrat: nam in primo est *aleph*, ad designandum quod sit primus; in secundo est *beth*, ut designetur quod sit secundus; in tertio est *gimel*, et sic est in aliis" (nota – W.D.).

[22] G. Ravasi (introduzione, testo e commento), *I Salmi*, Cinisello Balsamo 2006, pp. 29-30.

> gono in una cosa, e differiscono in due. Convengono nella beatitudine che tutti cercano; differiscono invece nel progresso verso la beatitudine e nel suo esito (*in eventu huius*): perché alcuni pervengono, ed alcuni – no. Il Salmo, dunque, si divide in due parti. Nella prima è descritto il progresso (*processus*) di tutti verso la beatitudine. Nella seconda l'esito (*eventus*), dove è detto (v. 3): **E sarà come l'albero che è piantato lungo corsi delle acque**[23].

San Tommaso, dunque, divide il Sal 1 in due parti, sottolineando non solo il carattere cristologico, ma soprattutto quello universale di questo salmo, e lo conferma all'inizio dell'esposizione del Sal 2, dove dice che il Sal 1 "quasi universaliter descripsit statum et processum humani generis"[24].

Vediamo tutto ciò più dettagliatamente.

2. Il *processus ad beatitudinem*

Secondo A. Lancellotti, nei vv. 1-3, "il giusto viene caratterizzato in maniera negativa prima: egli se ne sta lontano dalla condotta degli empi (v. 1); poi in modo positivo: risponde con gioia alla rivelazione della divina volontà non interrompendo giammai il suo vitale contatto con essa (v. 2); infine, con l'immagine dell'albero prosperoso viene presentata la *fruttuosità* della sua esistenza"[25].

G. Ravasi si tiene alle *due vie* che "sono dipinte a colori vivaci", ed, entrando "nel vero e proprio del carme", afferma:

> Nella prima tavola del dittico abbiamo il giusto e la sua via, descritta negativamente e positivamente (vv. 1-3). È interessante notare la progressione dei verbi del v. 1, che traccia con finezza la psicologia della tentazione e della caduta. Il primo verbo è un semplice "entrare", "seguire"; esprime una curiosità ancora superficiale nei confronti del male. Ad esso succede il più duraturo "indugiare", un fermarsi in ascolto, e alla fine si giunge all'acquiescenza durevole, la partecipazione totale, la connivenza abituale, cioè il "sedere nel consiglio dei diffamatori, cioè degli empi". Il giusto è colui che sa vincere in pienezza questa tentazione in tutti i suoi gradi. A questa descrizione in negativo si contrappone in positivo la "via propria del giusto". Essa è fondata sull'adesione alla legge, alla *torah*, che non è una cappa di piombo di norme, di precetti e di prescrizioni, ma è la rivelazione divina a cui deve rispondere l'adesione gioiosa dell'uomo. Il vocabolo "legge" è ripetuto due volte, quasi a marcarne la centralità; è una celebrazione intensa della parola di Dio, e quindi della Bibbia. La *torah* diventa norma di vita ma con un atteggiamento gioioso non legalistico perché "la *torah*-legge di Jhwh è perfetta, ristora l'anima, la testimonianza di Jhwh è verace, rende saggia la mente. I precetti di Jhwh sono retti, rallegrano il cuore, i comandamenti di Jhwh sono radiosi, illuminano gli occhi" (Sal 19,8-9)[26].

---

[23] *Super Psalm*., ps. 1, n. 1.
[24] *Super Psalm*., ps. 2, n. 1.
[25] A. Lancellotti, *Salmi (1-41)*, op. cit., p. 87.
[26] G. Ravasi, *I Salmi*, op. cit., pp. 30-31.

Anche san Tommaso, a modo suo, parla delle stesse cose. La prima parte del Sal 1, cioè i vv. 1-2: *Beato l'uomo che non entra nel consiglio dei malvagi, non resta nella via dei peccatori e non siede in compagnia degli arroganti, ma nella legge del Signore trova la sua gioia, la sua legge medita giorno e notte – Beatus vir qui non abiit in consilio impiorum et in via peccatorum non stetit et in cathedra pestilentiae non sedit, sed in lege Domini voluntas eius et in lege eius meditabitur die ac nocte*([27]), parla del progresso di tutti verso la beatitudine, e l'Aquinate la divide ancora in due: il progresso dei cattivi e quello dei buoni; e qui stanno quelle *due vie* di cui parlano la BG e G. Ravasi.

Nel progresso dei cattivi (*processus malorum*), l'Angelico considera tre aspetti che, in realtà, sono tre passi successivi psicologico-spirituali del progresso dei cattivi e del peccato: 1 – la deliberazione del peccato, e ciò nella cogitazione; 2 – il consenso e l'esecuzione; 3 – l'induzione degli altri ad una simile condotta, e ciò è il pessimo:

> Il Salmista prima pone il consiglio dei cattivi: **Beato l'uomo** ecc. Dice però: **il quale non camminò,** perché fino a quando l'uomo delibera, è in cammino. Secondo, pone il consenso e l'esecuzione: **e nella via dei peccatori,** cioè nell'operazione. Pr 4,19: *La via degli empi tenebrosa, non sanno dove cadranno*. **Non stette,** cioè consentendo ed operando. Dice però: **degli empi,** perché l'empietà è peccato contro Dio, **e dei peccatori,** contro il prossimo, **ed in cattedra,** ecco il terzo aspetto, cioè l'indurre gli altri a peccare. In cattedra, dunque, come maestro, ed insegnando agli altri a peccare: e perciò il Salmista dice: **della pestilenza,** perché la pestilenza è un morbo infettivo. Pr 29,8: *Gli uomini pestilenti dissipano la città*[28].

---

[27] In tali citazioni il testo latino proviene dalla Volgata, mentre il testo italiano dalla BG; le citazioni bibliche nei testi di san Tommaso saranno tradotte quasi sempre dai testi biblici latini da lui riportati, il che permetterà di far vedere meglio come l'Aquinate intendeva quei testi e come essi funzionano nei suoi commenti. In alcuni casi i testi saranno confrontati anche con quelli della BT, ma – il che sottolineo fortemente – sempre come *curiosum*.

Nel suo lavoro esegetico-teologico san Tommaso si serviva della cosiddetta *Biblia Parisiensis*, un'ottima edizione, per i tempi di allora, della *Vulgata*, curata dall'università di Parigi agli inizi del secolo XIII. Essa aveva l'ordine dei libri sacri come nelle nostre contemporanee moderne edizioni della Sacra Scrittura e la divisione in capitoli introdotta da Stefano Langton nel 1214, come la nostra. Migliorata poi e completata da Tommaso Gallo, l'ultimo grande esegeta della celebre scuola di San Vittore, che suddivise i capitoli in paragrafi, divenne l'edizione della "Bibbia dell'università di Parigi", che si è conservata fino ad oggi; vedi per es. C. Pera, *Le fonti del pensiero di s. Tommaso d'Aquino nella Somma Teologica*, Torino 1979, p. 21; P. Richè, J. Chatillon, J. Verger, *Lo Studio della Bibbia nel Medioevo latino*, Brescia 1989, p. 95; B. Mondin, *Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d'Aquino*, op. cit., voce: *Bibbia*, p. 96; G. D'onofrio (dir.), *Storia della Teologia nel Medioevo*, vol. 2: *La grande fioritura*, Casale Monferrato 1996, pp. 200-203, 554-557.

[28] *Super Psalm*., ps. 1, n. 1; vedi anche *S.Th*., I, q. 62, a. 1; I-II, q. 3, a. 2, ad 4; aa. 3, 5-6; I-II, q. 62, a. 1; q. 69, aa. 1-3; II-II, q. 8, a. 7; q. 44, aa. 5-8; q. 53, a. 3; q. 183, a. 1; q. 186, a. 1, ad 4.

Pr 4,19: BG: *La via degli empi è come l'oscurità: non sanno dove saranno spinti a cadere*; BT: *La via degli empi è come la densa oscurità, non sanno in che cosa inciamperanno*. – Pr 29,8: BG: *Gli uomini senza scrupoli sovvertono una città*; BT: *I beffardi sobillano la città*.

Chi dunque avanza così – san Tommaso conclude questa parte del suo commento per passare alla condotta dei buoni – non è beato, ma lo è chi si comporta in modo contrario, perché:

> La beatitudine dell'uomo è in Dio. Sal 144/143/,15: *Beato il popolo il cui Dio è il Signore*. Il retto progresso verso la beatitudine, dunque, è questo: che ci sottomettiamo a Dio, e ciò duplicemente. Primo, per mezzo della volontà, obbedendo ai suoi comandamenti; e perciò il Salmista dice: **ma nella legge del Signore la sua volontà;** e ciò specialmente si riferisce al Cristo. Gv 6,38: *Sono disceso dal cielo non per fare la mia volontà, ma la volontà di colui che mi ha mandato*. Similmente conviene anche a qualsiasi giusto. 1 Tm 1,9: *La legge non è imposta al giusto*([29]). Secondo, per mezzo dell'intelletto meditando senza sosta (*iugiter*); e perciò il Salmista dice: **nella sua legge medita giorno e notte,** cioè continuamente (*continue*), o in certe ore del giorno e della notte, o nelle prosperità e nelle avversità[30].

Qui vale la pene di vedere ciò che l'Aquinate dice nel suo commento a Gv 6,38. Il commento *Super Ioannem*[31] è frutto delle lezioni che l'Aquinate tenne du-

---

[29] *In 1 Tim*., c. 1, lect. 3, nn. 22-23 (1 Tm 1,9: *La legge non è fatta per il giusto, ma per gli ingiusti – Lex iusto non est posita, sed iniustis*): Qui l'Apostolo dimostra la condizione della legge quanto all'intenzione del legislatore; e prima pone l'intenzione presuntiva (*existimata*); poi pone la vera intenzione, dove dice: **ma agli ingiusti** (n. 24). Esclude l'intenzione presuntiva, quando dice: **Non al giusto,** ecc. Qui ci può essere una duplice falsa comprensione (*intellectus*). Una, che il giusto non osserva la Legge, il che è falso, perché se non ne osservasse i precetti morali non sarebbe giusto. Perciò anche Cristo è stato fatto sotto la Legge (vedi Gal 4,4: Vlg: *factum sub lege*; BG e BT: *nato sotto la Legge* – nota W.D.). L'altra, che il giusto non è obbligato ai precetti della Legge e non peccherebbe se facesse contro di essa. Ma il vero senso è seguente, supponendo che ciò che è imposto a qualcuno è imposto come onere; la Legge infatti non è imposta ai giusti come onere, perché il loro abito interiore li inclina a ciò a cui inclina la Legge, e perciò per loro non è un onere. Rm 2,14: *Essi sono legge a se stessi*. Oppure, in un altro modo: La Legge non è imposta ai giusti, ma agli ingiusti; come se l'Apostolo dicesse: Se tutti fossero giusti, non ci sarebbe necessità di dare la Legge, perché tutti sarebbero legge a se stessi. L'intenzione dei buoni dev'essere di indurre gli altri alle virtù. Alcuni però sono di per sé ben disposti alle virtù; gli altri hanno ben disposta la mente, ma per mezzo dell'altro, e per questi è sufficiente l'ammonizione paterna, non forzata; gli altri invece non sono ben disposti né di per sé, né per mezzo dell'altro; perciò a loro è del tutto necessaria la Legge, come risulta dalle *Etiche* (X *Ethic*., lect. 14 s).

San Tommaso commentò il *Corpus Paulinum* due volte: prima in Italia fra il 1259-1265, e poi a Napoli nel 1272-1273, dunque parallelamente ai Salmi, o, come vogliono alcuni, a Parigi durante il suo secondo insegnamento negli anni 1269-1272; vedi J.A. Weisheipl, *Tommaso d'Aquino*…, op. cit., pp. 250-254, 309, 380-381; J.P. Torrell, *Tommaso d'Aquino*…, op. cit., pp. 282-290, 379-380; O.H. Pesch, *Tommaso d'Aquino*…, op. cit., pp. 85, 87s. In questo studio viene seguita Thomae Aquinatis, *Super Epistolas S. Pauli Lectura* (a cura di p. R. Cai OP, editio VIII revisa), 2 voll., Marietti, Torino-Roma 1953 (tutte le traduzioni sono mie – W.D.); in questa edizione, *Index synopticus-generalis*, vol. 1, pp. 651-700; e vol. 2, pp. 507-553, è presentato *more geometrico*, cioè in modo grafico, il piano del *Corpus Paulinum* secondo l'esposizione di san Tommaso.

[30] *Super Psalm*., ps. 1, n. 1; vedi anche *S.Th*., II-II, q. 188, a. 6.

[31] In questo studio viene seguita, con alcune modifiche non importanti, la traduzione italiana: Tommaso d'Aquino, *Commento al Vangelo di san Giovanni*, a cura di T. S. Centi OP, voll. 1-3, Città Nuova, Roma 1990-1992; per la chiarezza dell'esposizione di san Tommaso, ho sostituito: il

rante il suo secondo insegnamento a Parigi negli anni 1270-72[32], dunque prima del commento *Super Psalmos*.

Come afferma J.A. Weisheipl, il commento di san Tommaso su Giovanni "occupa un posto speciale fra tutte le sue opere. […] Fra tutti i suoi scritti sulla Bibbia nessuno è migliore della *lectura* sul Vangelo di S. Giovanni. È un'opera sublime per la profondità teologica. […] È qui che rifulge in tutto il suo splendore la dottrina" dell'Angelico, "con precisione teologica e bellezza poetica"[33]. Perciò, afferma J.P. Torrell, l'esegesi teologica del Vangelo di San Giovanni "risulta certamente tra i commenti più completi e più profondi che egli abbia lasciato"[34].

Lo stesso J.A. Weisheipl osserva giustamente: "Gli studi compiuti sulla Bibbia nei tempi moderni rendono certamente superata l'opera delle generazioni passate, e anche del Vangelo secondo Giovanni esistono oggi parecchi commenti veramente ottimi, ma nessuno finora migliore o equivalente alla *lectura* di Tommaso. Si tratta di un'opera matura sia per dei teologi sia per degli studenti della Scrittura"[35].

Per quanto riguarda Gv 6,38:

> Secondo sant'Agostino, la frase precedente va legata così a quel che segue: **colui che viene a me, io non lo respingerò fuori,** perché viene a me colui che imita la mia umiltà. Il Signore stesso disse in Mt 11,28: *Venite a me voi tutti che siete affaticati*, cui segue l'esortazione (v. 29): *Imparate da me, che sono mite e umile di cuore*. Ora, la vera mitezza del Figlio di Dio sta in questo, che ha sottomesso la propria volontà alla volontà del Padre. Ecco perché qui afferma: **Non lo respingerò, perché sono disceso dal cielo non per fare la mia volontà, ma la volontà di colui che mi ha mandato.** Ora, l'anima si era allontanata da Dio, perché superba; quindi è necessario tornare a lui venendo a Cristo con l'imitazione della sua umiltà, la quale consisteva in questo, nel fare non la propria volontà, ma quella di Dio Padre. Si deve qui tener presente che in Cristo c'erano due volontà: una secondo la sua natura umana, che era a lui propria e per natura e per volontà del Padre; l'altra secondo la natura divina, la quale si identifica con la volontà del Padre. Perciò egli subordinò la propria volontà, ossia quella umana, alla volontà divina; perché mostrò sempre obbedienza alle disposizioni della volontà paterna, volendo compiere la volontà del Padre, Sal 40/39/,9: *Che io faccia il tuo volere, mio Dio, questo io voglio*. Perciò quelli che non fanno la

---

« testo » con il grassetto il **testo** del Vangelo di Giovanni, e con il corsivo il *testo* delle altre citazioni bibliche; tutto l'apparato critico è di questa edizione (abbr. NBA = Nuova Biblioteca Agostiniana, *Opere di sant'Agostino*, Città Nuova, Roma 1965ss), tranne le note tra le parentesi (); ho cambiato anche la numerazione dei Salmi. In questa edizione, vol. 1, dopo la p. 32, in un allegato, è presentato *more geometrico*, cioè in modo grafico, il piano del Vangelo di Giovanni secondo l'esposizione di san Tommaso.

[32] Vedi J.A. Weisheipl, *Tommaso d'Aquino…*, op. cit., pp. 250-251, 379-380; O.H. Pesch, *Tommaso d'Aquino…*, op. cit., p. 87; J.P. Torrell, *Tommaso d'Aquino…*, op. cit., pp. 224-228, 379.

[33] J.A. Weisheipl, *Tommaso d'Aquino…*, op. cit., p. 250.

[34] J.P. Torrell, *Tommaso d'Aquino…*, op. cit., p. 379.

[35] J.A. Weisheipl, *Tommaso d'Aquino…*, op. cit., p. 250.

propria volontà, bensì quella di Dio, non possono essere gettati fuori. Al contrario il diavolo, volendo fare la sua volontà, il che è proprio della superbia, fu scacciato dal cielo, e il primo uomo fu per questo scacciato dal paradiso terrestre[36].

Ed ancora il commento a Gv 8,31, dove san Tommaso si riferisce proprio al Sal 1,2:

Circa la parola di Dio noi siamo tenuti a tre cose: alla sollecitudine nell'ascoltarla, Gc 1,19: *Ognuno sia pronto ad ascoltare*; alla fede nel credere, Rm 10,17: *Dall'ascolto nasce la fede*; alla costanza nel perseverare, Sir 6,21: *Quanto mai aspra appare la sapienza agli ignoranti! Lo stolto non la dura con lei*. Ecco perché il Signore afferma: **Se rimanete fedeli alla mia parola,** con la stabilità della fede, con la continua meditazione, Sal 1,2: *Nella Legge di Dio medita giorno e notte*, e col fervore dell'affetto, Sal 1,2: *Nella Legge del Signore la sua compiacenza*, **sarete miei discepoli.** Perciò sant'Agostino ha scritto che permangono nella parola del Signore coloro che non cedono a nessuna tentazione[37].

3. Il *felicitatis eventus*

Nella seconda parte del Sal 1 – dice il nostro teologo-esegeta, dividendo dettagliatamente i vv. 3-6 – è descritto l'esito della felicità (*felicitatis eventus*); e lo esamina in due punti: 1 – la sua diversità (vv. 3-5); 2 – la sua ragione (v. 6). Il punto primo, san Tommaso lo divide ancora in due: l'esito del buoni (v. 3) e quello dei cattivi (vv. 4-5).

Il sostantivo *eventus*, utilizzato dall'Aquinate, ha molti significati: *evento, avvenimento, riuscita, risultato, esito, vicenda, successo, fine, effetto*[38], perciò è molto difficile sceglierne una sola parola che corrisponda bene al suo significato; ciononostante abbiamo scelto: *esito*. J.-P. Torrell giustamente osserva riguardo a "chi fosse tentato di dar luogo ad una traduzione dei commenti scritturistici: essa non sarà utile e fruttuosa se non nella misura in cui sia accompagnata da annotazioni che la prolunghino […], perché la difficoltà consiste non certo nel latino, bensì nel non-detto di questi testi"[39].

Nella descrizione dell'esito dei buoni (v. 3: *È come albero piantato lungo corsi d'acqua, che dà frutto a suo tempo: le sue foglie non appassiscono e tutto quello che fa, riesce bene – et erit tamquam lignum quod plantatum est secus decursus aquarum quod fructum suum dabit in tempore suo et folium eius non*

---

[36] *Super Ioann*., c. 6, lect. 4, n. 923.
S. Agostino, *In Io. Ev.*, tr. 25, 15-17 (NBA 24, 586-590).
[37] *Super Ioann*., c. 8, lect. 4, n. 1195.
S. Agostino, *Sermones*, 134, c. 2 (PL 38, 743).
[38] Vedi L. Castiglioni, S. Mariotti, *Vocabolario della lingua latina*, Milano 2001, p. 404.
[39] J.P. Torrell, *Tommaso d'Aquino…*, op. cit., p. 293.

defluet et omnia quaecumque faciet prosperabuntur) – osserva l'Angelico – viene adattata la similitudine dell'*albero*.

"L'immagine dell'albero, alle cui radici non manca il necessario umore per la presenza dell'acqua benefica – dice A. Lancellotti nel proprio commento del Sal 1 – rende bene in Oriente l'idea della floridezza e della prosperità. Se la vita del giusto affonda le sue radici nello studio e la pratica della legge divina, sarà ricca certamente di frutti"[40].

G. Ravasi osserva che qui viene utilizzata una

> simbologia di tipo *vegetale-agricolo*. In un panorama desertico e assolato com'è quello palestinese, un albero verdeggiante e carico di frutti, posto lungo una corrente viva di acqua, diventa un simbolo parlante di gioia, di prosperità e, quindi, nell'ottica della retribuzione, di giustizia premiata. L'immagine era già stata usata da Geremia: "Benedetto l'uomo che confida nel Signore ed è il Signore la sua speranza. Egli sarà come un albero piantato presso l'acqua, verso la corrente spinge le sue radici; non teme quando viene il caldo, le sue foglie rimangono verdi; nell'anno della siccità non intristisce, non smette di produrre i suoi frutti" (17,7-8)[41].

Anche il nostro teologo-esegeta, a modo suo, dice le stesse cose, sottolineando però il senso spirituale del testo:

> La similitudine viene assunta dall'albero, nel quale si considerano tre cose, cioè la piantagione, la fruttificazione e la conservazione. Alla piantagione, poi, è necessaria la terra umettata dalle acque, altrimenti inaridisce; e perciò il Salmista dice: **che è piantato lungo corsi delle acque,** cioè presso i fiumi delle grazie. Gv 7,38: *Chi crede in me, i fiumi di acqua viva sgorgheranno dal suo seno*([42]). E chi presso questa acqua

---

[40] A. Lancellotti, *Salmi (1-41)*, op. cit., p. 89.

[41] G. Ravasi, *I Salmi*, op. cit., p. 30.

[42] *Super Ioann*., c. 7, lect. 5, n. 1090: Si noti poi con sant'Agostino che i fiumi nascono dalle fonti. Chi invece beve una bevanda materiale non preleva per sé né la fonte, né il fiume; perché fruisce solo di una piccola porzione di acqua. Ma chi beve col credere in Cristo preleva la fonte, che prelevata vivifica la coscienza, che è il senso dell'uomo interiore, e diviene essa stessa una fonte. Di qui la frase già esaminata in precedenza, Gv 4,14: *Chiunque beve di quest'acqua… diventerà in lui sorgente di acqua viva* (vedi c. 4, lect. 2, n. 587). Ora, la fonte che viene così attinta è lo Spirito Santo, di cui sta scritto in Sal 36/35/,10: *Presso di te è la sorgente della vita*. Chi dunque beve in modo da giovare solo a se stesso non ottiene che dal suo seno scaturiscano le acque vive che sono i doni delle grazie significati dai fiumi; ma se uno si affretta a provvedere al suo prossimo, e a comunicare gali altri i doni della grazia, dal suo seno sgorgano acque vive. Di qui le parole di san Pietro in 1 Pt 4,10: *Ognuno ponga al servizio degli altri il dono di grazia ricevuto*. Parla poi di **fiumi** per indicare l'abbondanza dei doni spirituali promessa ai fedeli, Sal 65/64/,10: *Il fiume di Dio è colmo di acque*. Inoltre per indicare il loro impeto irresistibile, Is 27,6: *Radici usciranno con impeto da Giacobbe, fiorirà e germoglierà Israele e riempirà del suo seme la faccia della terra*; Sal 46/45/,5: *L'impeto di un fiume rallegrerà la città di Dio*. Ed ecco perché, mosso com'era dall'impulso e dal fervore dello Spirito Santo, l'Apostolo poteva dire in 2 Cor 5,14: *La carità di Cristo ci sospinge*; Rm 8,14: *Quanti sono mossi dallo Spirito di Dio, questi sono figli di Dio*. Indica inoltre la divisione dei doni dello Spirito Santo, come è detto in 1 Cor 12,10: *Ad alcuni*

avrà le radici, fruttificherà facendo opere buone; e ne dicono le parole seguenti: **che darà il suo frutto.** Gal 5,22: *Il frutto dello spirito invece è amore, gioia, pace, pazienza, longanimità, bontà, benignità* ecc. **A suo tempo,** cioè adesso, quando c'è il tempo dell'operare. Gal 6,10: *Finché ne abbiamo il tempo, operiamo il bene verso tutti*([43]). Ma non dissecca, anzi si conserva. Alcuni alberi si conservano nella sostanza, ma non nelle foglie, alcuni si conservano anche nelle foglie; così anche i giusti: perciò il Salmista afferma: **e la sua foglia non scorrerà giù,** cioè neppure nelle più piccole opere e negli atti esteriori si allontaneranno da Dio. Pr 11,28: *I giusti invece germineranno come foglia verde*[44].

Per quanto riguarda le parole successive del v. 3, A. Lancellotti, che traduce: *in ogni cosa che fa ha sempre successo*, dice che "altri preferiscono riconoscere al verbo ebr. valore causativo e traducono: *(Dio) fa prosperare*. Ma questa *prosperità* promessa al giusto è vista, sì, in questo mondo, ma non nel senso *di questo mondo*; essa consiste principalmente nella sicurezza in cui la protettiva benevolenza di Dio lo fa vivere (v. 6a), poiché *molti sono i mali del giusto, ma da tutti lo libera Jahwèh* (34,20)"[45].

è dato il dono delle lingue, ad altri il dono delle guarigioni, ecc. Ora questi fiumi sono acque vive, perché sono congiunti al loro principio, alla fonte, ossia allo Spirito Santo inabitante nei fedeli.

S. Agostino, *In Io. Ev.*, tr. 32, 4 (NBA 24, 690).

[43] *In Gal*., c. 6, lect. 2, nn. 362-363 (Gal 6,10: BG: *Poiché dunque ne abbiamo l'occasione, operiamo* ecc.; con la nota: "*occasione*: possibile allusione al tempo che precede la parusia (cfr. Rm 13,11+; 2 Cor 6,2+)"; BT: *Perciò, finché ne abbiamo il tempo, operiamo* ecc.): Poiché non desistiamo, mieteremo, **dunque finché ne abbiamo il tempo,** cioè in questa vita che è il tempo del seminare. Gv 9,4: *Dobbiamo compiere le opere di colui che mi ha mandato finché è giorno; poi viene la notte*, ecc. (*quando nessuno può più operare* – W.D. con BG). Qo 9,10: *Tutto ciò che la tua mano è in grado di fare, fallo con tutta la tua forza, perché non ci sarà né attività né calcolo né scienza né sapienza nel regno dei morti, dove stai per andare*. Finché, dico, abbiamo quel /tempo/, **operiamo il bene,** e ciò **verso tutti** gli uomini che a noi sono uniti nella divina somiglianza, in quanto tutti siamo fatti ad immagine di Dio (vedi Gen 1,26.27). Ma contro ciò è detto in Sir 12,5: *Da' al giusto e non aiutare il peccatore*. Dunque, non dobbiamo operare il bene verso tutti. Bisogna dire che nel peccatore ci sono due cose: cioè la natura e la colpa. Bisogna amare e sostentare in lui la natura, anche i nemici. Mt 5,44: *Amate i vostri nemici*, ecc. Da espellere, invece, in lui è la colpa. Così dunque è detto: *Da' al giusto e non aiutare il peccatore*, perché cioè tu non faccia il bene al peccatore perché è peccatore, ma perché è uomo. Perciò Agostino dice: Non sarai duro nel giudicare, né inumano nel sostentare. Perseguitiamo, dunque, nei cattivi la propria iniquità, usiamo invece la misericordia verso di loro a motivo della comune condizione.

Qo 9,10 con la BG.

"Perché cioè tu non faccia il bene al peccatore perché è peccatore, ma perché è uomo": qui risuonano le parole di s. Agostino: "Non dare al peccatore in quanto peccatore; aiutalo in quanto uomo", alle quali, senza indicarne il luogo, si richiama la BG nella nota a Sir 12,4, ed. cit., pp. 1575-1576.

S. Agostino, *De Doctr. christ*., lib. 1, c. 30 (PL 34, 31).

[44] *Super Psalm*., ps. 1, n. 2.

Pr 11,28: Vlg: *Iusti autem quasi virens folium germinabunt*; BG e BT: *I giusti invece rinverdiranno come foglie*.

[45] A. Lancellotti, *Salmi (1-41)*, op. cit., p. 89.

Secondo san Tommaso invece, nelle parole successive del v. 3, viene applicata la suddetta similitudine, e dice brevemente:

> Perché i beati prospereranno in tutto: e questo quando conseguiranno il fine intento, quanto a tutto ciò che desiderano, perché i giusti perverranno alla beatitudine. Sal 118/ /117/,25: *O Signore, salvami; o Signore fammi bene prosperare*, ecc[46].

In conformità con la sua divisione, l'Aquinate passa adesso all'*eventus malorum*, ossia all'esito dei cattivi che è contrario a quello dei giusti, cioè prende in considerazione i vv. 4-5: *Non così, non così i malvagi, ma come pula che il vento disperde; perciò non si alzeranno i malvagi nel giudizio né i peccatori nell'assemblea dei giusti – non sic impii, non sic, sed tamquam pulvis quem proicit ventus a facie terrae; ideo non resurgent impii in iudicio neque peccatores in consilio iustorum.*

La BG osserva solo quanto al *giudizio*: "Il giudizio escatologico secondo il TM; un giudizio qualunque di Dio in questa vita secondo la LXX"[47]. Anche la BT sottolinea che: "Al giudizio del Signore sugli empi, inteso – con il tardo giudaismo – escatologicamente, prenderanno parte anche i giusti; cfr. Dn 7,22; Sap 3,7s; 1 Cor 6,2ss"[48].

Secondo A. Lancellotti, nei vv. 4-5, che lui traduce: *Non così gli empi: essi al contrario saranno come pula che il vento sospinge. Per questo non entreranno gli empi nel giudizio, né i peccatori nell'assemblea dei giusti*, "in contrasto con la stabilità e la fruttuosità del giusto viene presentata la rovinosa sorte dell'empio; la sua vita è vuota, come la pula del grano, e destinata, come questa, ad essere sospinta (v. 4) lontano dalla *comunità* salvifica dei giusti"[49].

G. Ravasi osserva brevemente che "alla solidità dell'albero si oppone la vacuità della pula, arida, leggera e inconsistente. Come è noto, nei Sinottici questa immagine diventa l'annunzio del giudizio di Cristo così come è descritto dal Battista: « Egli ha in mano il ventilabro per pulire la sua aia e per raccogliere il frumento nel granaio; ma la pula la brucerà con fuoco inestinguibile » (Lc 3,17)"[50].

Il nostro teologo-esegeta, che a modo suo dice le stesse cose, divide i vv. 4-5 in due parti. Nella prima, esamina la similitudine (v. 4); nella seconda la applica (v. 5). Egli nota bene anche la ripetizione delle parole: *non così*([51]):

---

[46] *Super Psalm*., ps. 1, n. 3.

Sal 118/117/,25: nel testo: "Ps. 116: *O Domine, salvum me fac, o Domine bene prosperare*, etc."; Vlg: *O Domine, salvum fac, o Domine, prosperare, benedictus qui venturus est in nomine Domini*; BG: *Ti preghiamo, Signore: dona la salvezza! Ti preghiamo, Signore: dona la vittoria. Benedetto colui che viene* ecc.; BT: *O Signore, salva! O signore, da' la prosperità. Benedetto colui* ecc.

[47] BG, ed. cit., p. 1205.

[48] BT, ed. cit., p. 574.

[49] A. Lancellotti, *Salmi (1-41)*, op. cit., pp. 89-90.

[50] G. Ravasi, *I Salmi*, op. cit., p. 30.

[51] BG nella nota: "*Non così, non così*: la ripetizione è nella LXX; assente nel TM e in BJ"; BT ha la ripetizione, senza nessuna nota; A. Lancellotti, *Salmi (1-41)*, op. cit., p. 89: "*Non così gli*

> **Non così,** e **non così,** per la seconda volta, per la maggiore certezza. Gen 41,32: *Il fatto che hai visto due volte è il giudizio della fermezza*. Oppure: **non così** fanno nel progresso, perciò **non così** riceveranno nell'esito. Lc 16,25: *Hai ricevuto i tuoi beni durante la vita e Lazzaro parimenti i suoi mali; ora lui è consolato, tu invece sei tormentato*[52].

Gli empi – continua san Tommaso, commentando il v. 4 – vengono comparati alla polvere, perché hanno tre cose che sono contrarie a ciò che è stato detto dell'uomo giusto:

> Perché la polvere non aderisce alla terra, ma è in superficie. L'albero invece è piantato con le radici (*radicitus*). Ancora, l'albero in sé è compatto. Ancora, è umido. Ma la polvere in sé è divisa, secca ed arida. Per essa viene significato che i buoni sono adunati dalla carità come l'albero. Sal 118/117/,27: *Costituite il giorno solenne nei luoghi boscosi fino ai lati dell'altare*. I cattivi invece sono divisi. Pr 13,10: *Tra i superbi ci sono sempre litigi*. Ancora, i buoni aderiscono con le radici (*radicitus*) alle cose spirituali e ai beni divini, ma i cattivi si sorreggono con i beni esteriori. Ancora, sono senza l'acqua della grazia. Gen 3,19: *Sei polvere* ecc. E perciò ogni loro malizia cadrà giù, *come cade giù la foglia della vite e del fico*, Is 34,4. Dei buoni invece è detto qui che la loro foglia non cadrà giù. Lc 21,18: *Nemmeno un capello del vostro capo perirà*. Ma di questi cattivi è detto che totalmente saranno gettati via **dalla faccia,** cioè dai beni superficiali che il vento, cioè la tribolazione, **getterà via dalla faccia della terra.** Gb 4,8-9: *Ho visto coloro che operano l'iniquità e seminano i dolori, e li mietono, ad un alito di Dio periscono, e con un soffio della sua bocca sono consumati*[53].

Nell'applicazione della similitudine della polvere agli empi, dopo aver detto: "*non risorgeranno*, perché sono come la polvere", l'Aquinate introduce la tecni-

---

empi: i LXX, seguiti dalla Vg (e nVg), aggiungono: *non così*"; G. Ravasi, *I Salmi*, op. cit., p. 29: *Non così i malvagi, non così!*, senza nessuna nota.

[52] *Super Psalm*., ps. 1, n. 3.

Gen 41,32: nel testo: *Quod secundo vidisti, indicium firmitatis est*; Vlg,: *Quod autem vidisti secundo ad eandem rem pertinens somnium, firmitatis iudicium est eo quod fiat sermo Dei et velocius impleatur*; BG: *Quanto al fatto che il sogno del faraone si è ripetuto due volte, significa che la cosa è decisa da Dio e che Dio si affretta a eseguirla*; BT similmente.

[53] *Super Psalm*., ps. 1, n. 3.

Dalla faccia della terra: BG e BT senza nessuna nota; A. Lancellotti, *Salmi (1-41)*, op. cit., p. 89: "*Il vento sospinge*: i LXX, seguiti dalla Vg, aggiungono: *dalla faccia della terra*".

Sal 118/117/,27: Vlg: *Constituite diem solemnem in condensis, usque ad cornu altaris*; BG: *Formate il corte con rami frondosi* ecc.; BT: *Stringete le righe, con rami in mano,* ecc. – Pr 13,10: BG: *L'insolenza provoca litigi*; BT: *L'alterigia suscita litigi*. – Gb 4,8-9: nel testo: *Vidi eos qui operantur iniquitatem, et seminant dolores, et metunt eos, flante Deo periisse, et spiritu oris eius esse consumptos*; Vlg ha qui: *spiritu irae*; BG: *Per quanto io ho visto, chi ara iniquità e semina affanni, li raccoglie. A un soffio di Dio periscono e dallo sfogo della sua ira sono annientati*; BT: *Per quanto io ho visto, i malvagi che seminano affanni, ne raccolgono la messe: dall'ira di Dio sono periti, sono caduti dal soffio della sua foga*.

ca della *quaestio* disputata (molto diffusa nei commenti medievali[54]), ma qui il *sed contra* non funge da confutazione delle obiezioni, come nella *Summa Theologiae*, bensì da obiezione stessa:

> Ma in contrario, 2 Cor 5,10: *Noi tutti dobbiamo comparire davanti al tribunale di Cristo*. Anche 1 Cor 15,51: *Tutti infatti risorgeremo*[55].

Prima di passare alla risposta dell'Angelico, vale la pena di vedere come egli interpreta questi due testi di san Paolo.

Il primo testo, 2 Cor 5,10: *Tutti infatti dobbiamo comparire davanti al tribunale di Cristo, per ricevere ciascuno la ricompensa delle opere compiute quando era nel corpo, sia in bene che in male – Omnes enim nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis prout gessit, sive bonum, sive malum*.

Pietro Rossano, che traduce: *Tutti infatti dobbiamo comparire davanti al tribunale di Cristo, per ricevere ciascuno la retribuzione delle opere compiute col corpo, sia in bene sia in male*, così commenta i vv. 9-10:

> La prospettiva escatologica diventa istanza di perfezione etica, di condotta irreprensibile ed esemplare, *gradita al Signore*, per comparire senza macchia al suo cospetto. E qui con fraseologia ed immaginazione ispirata all'apocalittica giudaica viene descritto *il tribunale di Cristo* Signore nell'ultimo giorno (cfr. Mt 25,31), di fronte al quale avverrà il giudizio delle azioni degli uomini, ed in particolare dell'opera dei suoi ministri: il tema è frequente in S. Paolo ed esercita un influsso capitale sulla coscienza apostolica: cfr. 1 Cor 3,13-15; 4,5; 5,5; 6,2; 1 Ts 3,12; 2 Ts 1,5.7[56].

Il nostro teologo-esegeta, usando la tecnica della *quaestio* disputata, così interpreta 2 Cor 5,10:

> Qui l'Apostolo soggiunge la causa per cui i santi si sforzano di piacere a Dio([57]), la quale causa appunto viene assunta dalla considerazione del futuro giudizio, dove noi

---

[54] Vedi ad es. G. Dahan, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval (XII-XIV siècle)*, Paris 1999, p. 132.

[55] *Super Psalm*., ps. 1, n. 3.

[56] P. Rossano (versione – introduzione – note), *Lettere ai Corinzi*, in *Nuovissima versione della Bibbia*, vol. 39, Roma 1979, p. 198; vedi anche ID., *Seconda lettera ai Corinzi*, in P. Rossano (a cura di), *Lettere di san Paolo*, Cinisello Balsamo 1998, p. 202, con la traduzione: *Poiché tutti dobbiamo..., premio e castigo*.

[57] *In 2 Cor*., c. 5, lect. 2, n. 169 (2 Cor 5,9: *Perciò ci sforziamo, sia dimorando nel corpo sia esulando da esso, di essere a lui graditi – Et ideo contendimus, sive absentes, sive praesentes, placere illi*): /I santi/ piacciono a Dio, resistendo ai mali, e perciò l'Apostolo dice: **perciò,** perché cioè tutto il nostro desiderio è che siamo presenti a Dio, **ci sforziamo,** cioè ci adoperiamo con sforzo, ossia cerchiamo di lottare a pugni (*studemus cum pugna et lucta*) contro le tentazioni del diavolo, della carne e del mondo. Lc 13,24: *Sforzatevi di entrare per la porta stretta*, ecc. **Di piacere a lui,** cioè a Dio, al quale desideriamo d'essere presenti; e ciò **sia assenti, sia presenti** a lui siamo: perché se non cercheremo di piacergli in questa vita finché siamo assenti, non potremo piacergli né

tutti dobbiamo comparire. L'Apostolo pone cinque condizioni del futuro giudizio. In primo luogo, pone la sua universalità, perché nessuno si sottrarrà a quel giudizio. E perciò dice: **noi tutti,** cioè tutti gli uomini, buoni e cattivi, grandi e piccoli. Rm 14,10: *Tutti infatti staremo davanti al tribunale di Cristo*. Ap 20,12: *Vidi i morti, grandi e piccoli, che stavano davanti al cospetto dell'Agnello*. Ma contro ciò si obietta duplicemente. Primo, perché sembra che gli infedeli non verranno al giudizio, poiché *chi non crede è già stato giudicato*, come è detto in Gv 3,18. Secondo, perché alcuni saranno là come giudici, Mt 19,28: *Siederete su dodici troni* ecc. (*a giudicare le dodici tribù di Israele* – W.D. con BG). Non tutti, dunque, ci saranno davanti al tribunale per essere giudicati. La risposta: Bisogna dire che in giudizio ci saranno due cose, cioè la proclamazione della sentenza e la discussione dei meriti, e quanto a ciò non tutti saranno giudicati, perché quelli che totalmente rinunciarono a Satana e alle sue pompe, e del tutto aderirono a Cristo, non saranno discussi, perché già sono dèi. Quelli invece che in nulla aderirono a Cristo, né per mezzo della fede né per mezzo delle opere, similmente non esigeranno la discussione, perché non hanno niente /in comune/ con Cristo; ma quelli che hanno qualcosa /in comune/ con Cristo, cioè la fede, ed in qualche modo si allontanarono da Cristo, cioè per mezzo di cattive opere e perversi desideri, saranno discussi per ciò che commisero contro Cristo. Per questo, quanto a ciò, i soli cristiani peccatori si presenteranno davanti al tribunale di Cristo. Nel giudizio ci sarà anche la proclamazione della sentenza, e quanto a ciò tutti si presenteranno. Ma ciò non riguarda i bambini, perché è detto: *affinché ciascuno riferisca le proprie opere del corpo che ha compiute* (2 Cor 5,10 – nota W.D.); ma i bambini non hanno compiuto niente nel corpo, dunque ecc. Ma ciò risolve la Glossa: perché non saranno giudicati per ciò che hanno compiuto loro stessi, ma per ciò "che avrebbero compiuto per gli altri, se per mezzo di loro /gli altri/ avrebbero creduto o non avrebbero creduto, sarebbero battezzati o non battezzati". Oppure saranno condannati per il peccato dei primi genitori. In secondo luogo invece, l'Apostolo pone la certezza del giudizio. Nel giudizio degli uomini, molti possono venir meno, perché alcuni vengono giudicati cattivi che tuttavia sono buoni, e al contrario. E ne è la ragione: perché non si manifestano i cuori; ma in quel giudizio ci sarà la più perfetta certezza, perché là ci sarà la manifestazione dei cuori. Perciò l'Apostolo dice: **essere manifestati.** 1 Cor 4,5: *Non vogliate giudicare nulla prima del tempo*, ecc. (*finché venga il Signore* – W.D. con BG). In terzo luogo, l'Apostolo pone la necessità del giudizio, perché né per mezzo di una persona interposta, né per contumacia uno potrà sfuggire a questo giudizio. Perciò dice: **bisogna,** cioè è necessario. Gb 19,29: *Sappiate che c'è un giudizio*. Qo 12,14: *Dio citerà in giudizio ogni azione* ecc. (*tutto ciò che è errato, bene o male* – W.D. con Vlg). In quarto luogo, l'Apostolo pone l'autorità del giudice. Perciò dice: **davanti al tribunale di Cristo,** perché cioè verrà a giudicare gli uomini nella stessa forma in cui è stato giudicato dagli uomini, affinché, esistendo in forma umana, sia visto dai buoni e dai cattivi. I cattivi, infatti, non po-

---

essergli presenti nell'altra vita. Sap 4,10: *Piacendo a Dio, è divenuto diletto* ecc. (*e, vivendo tra i peccatori, è stato trasferito* – W.D. con Vlg).

Sap 4,10: Vlg: *Placens Deo factus dilectus et vivens inter peccatores translatus est*; BG: *Divenuto caro a Dio, fu amato da lui e, poiché viveva fra peccatori, fu portato altrove*; BT: *Poiché è piaciuto a Dio, è stato diletto, e vivendo tra i peccatori, è stato trasferito*.

ssono vedere la gloria di Dio. Gv 5,27: *Gli ha dato il potere di fare il giudizio*. Tribunale, poi, si dice il potere giudiziario, ed è stato assunto da un'antica consuetudine dei Romani che eleggevano per il popolo tre tribuni, al cui ufficio apparteneva giudicare attentamente gli eccessi dei consoli e dei senatori, e le loro sedi (*loca*) chiamavano tribunali. In quinto luogo, l'Apostolo pone l'equità del giudice, perché secondo i propri meriti ci saranno i premi o le pene. Perciò dice: **affinché ciascuno riferisca,** ecc. Rm 2,6: *Renderà a ciascuno secondo le sue opere*. E l'Apostolo dice: **del corpo,** non solo per ciò che /ciascuno/ ha compiuto con il moto del corpo, ma anche per ciò che ha compiuto con la mente, altrimenti gli infedeli non sarebbero puniti. E perciò le parole: **del corpo,** bisogna intendere: cioè per ciò che /ciascuno/ ha compiuto finché visse nel corpo[58].

Il secondo testo, 1 Cor 15,51. La Vlg ha qui: *Omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur*. La BG: *Noi tutti non moriremo, ma tutti saremo trasformati*; con la nota: "Paolo si aspettava che la parusia avesse luogo prima della sua morte"[59]. La BT: *Non tutti moriremo*; con la nota: "L'allusione a coloro che la fine del mondo troverà in vita; cfr. anche 2 Cor 5,1-4; 1 Ts 4,16s"[60].

P. Rossano traduce: *Non tutti morremo, ma tutti saremo trasformati*; con la nota:

B (Codice Vaticano, sec. IV, Roma), Dc (Codice Claramantano, sec. VI, Parigi, correzione successiva), K (sec. IX, Mosca), P (sec. IX, San Pietroburgo), Ψ (sec. VIII/ /IX, Monte Athos), minuscoli, versioni, Padri: lezione bene attestata e praticamente certa; ma la tradizione test. è tormentata: *tutti morremo, ma non tutti*… S (Codice Sinaitico, sec. IV, Londra), A* (Codice Alessandrino, sec. V, Londra, la prima mano),

---

[58] *In 2 Cor*., c. 5, lect. 2, nn. 170-172; vedi anche *Comp. Theol*., I, c. 243; *Supplem. S.Th*., q. 89, aa. 5ss. e parall.

Glossa: Pietro Lombardo, *Glossae* (PL 192, 40).

I bambini "saranno condannati per il peccato dei primi genitori": significa, sebbene san Tommaso non ne parli esplicitamente, che quei bambini siano morti senza battessimo e condannati al *limbo dei bambini* (vedi per es. B. Mondin, *Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d'Aquino*, op. cit., voce: *Limbo*, p. 355; G. Bertetti, *I tesori di san Tommaso d'Aquino*, Torino 1934, voce: *Limbo*, pp. 397-398): questa dottrina oggi non può essere più sostenuta: vedi Commissione Teologica Internazionale, *La speranza della salvezza per i bimbi che muoiono senza Battesimo* (2007); vedi anche J. Collantes (a cura di), *La fede della Chiesa Cattolica. Le idee e gli uomini nei documenti dottrinali del Magistero*, Città del Vaticano 1993, p. 920, con la bibliografia ivi riportata; G. L. Müller, *Dogmatica cattolica. Per lo studio e la prassi della teologia*, Cinisello Balsamo 1999, pp. 177, 631.

Rm 14,10; Vlg, BG e BT: *al tribunale di Dio*. – Ap 20,12: Vlg, BG e BT: *davanti al trono*. – Gv 3,18: BG e BT: *è già stato condannato*. – Gb 19,29: BG: *E saprete che c'è un giudice*; BT: *Sappiate che ci sono i giudizi-tribunali* (la parola polacca: *sądy*, ivi usata, deriva del verbo: *sądzić-giudicare*). – Qo 12,14: Vlg: *pro omni errato*; BG e BT: *tutto ciò che è occulto*. – Gv 5,27: BG: *di giudicare*; BT come Vlg.

[59] BG, ed. cit., p. 2747; mentre nell'edizione del 1991, p. 2478: "La lezione della volg. (*tutti moriremo, ma non tutti saremo cambiati*) è da scattare".

[60] BT, ed. cit., p. 1329; mentre nell'edizione del 1983, p. 1305, aggiungeva: "La Vlg traduce questo versetto: *Tutti, infatti, risorgeremo, ma non tutti saremo trasformati*".

C (Codice di Efrem, "rescriptus", sec. V, Parigi), alcuni minuscoli e Padri; *tutti risorgeremo, ma non tutti…* D* (Codice Claramantano, sec. VI, Parigi, la prima mano), vetus lat., Vg, Padri occidentali[61];

e così commenta i vv. 51-58:

Giunto alle soglie del mondo divino, l'Apostolo tenta di gettare uno sguardo oltre le frontiere della storia, là dove il pensiero e i concetti umani non hanno più presa. Ma la rivelazione ha dosato moderatamente la sua luce su questi orizzonti, onde egli si trova costretto a lasciare l'insegnamento della *paradosis* o tradizione apostolica per affidarsi alle immagini dell'apocalittica. In tal modo rivela ai Corinzi *un mistero*, cioè una realtà segreta rimasta finora nascosta e che egli ritiene di aver ricevuto per rivelazione. Il mistero consiste in questo, che anche quelli risparmiati dalla morte, che cioè saranno ancora viventi alla parusia di Cristo, verranno trasformati, e dovranno esserlo, per poter entrare con lui nella gloria[62].

San Tommaso invece afferma che tutti moriranno, anche se alla venuta di Cristo alcuni saranno vivi, e dimostra una straordinaria conoscenza circa il problema dei vari testi di 1 Cor 15,51:

Che cosa poi sia questo mistero([63]), l'Apostolo soggiunge: **Tutti infatti,** ecc. Qui bisogna sapere che, come dice Girolamo in una lettera ai monaci Minervio ed Alessandro, le parole: **tutti infatti risorgeremo,** ecc. non si trovano in nessun libro dei Greci; ma in alcuni abbiamo: *tutti infatti dormiremo*, cioè tutti moriremo. E la morte si dice sonno a motivo della speranza della risurrezione. Perciò è lo stesso se si dicesse: *tutti infatti risorgeremo*, perché nessuno risorgerà se non sarà morto. **Ma non tutti saremo cambiati.** E questo non è cambiato nei libri Greci. E ciò è vero, perché questo cambiamento, di cui qui parliamo, non sarà se non secondo i corpi dei beati, perché saranno cambiati secondo quelle quattro /condizioni/ di cui abbiamo parlato sopra([64]), che si dicono doti dei corpi gloriosi. E ciò desiderava Giobbe 14,14: *Aspetto tutti i giorni della mia milizia finché venga il mio cambiamento*. In alcuni libri invece troviamo: *Non tutti infatti dormiremo*, cioè moriremo, *ma tutti saremo cambiati*. E ciò si intende duplicemente. Primo modo – letteralmente, perché ci fu l'opinione di alcuni, secondo cui non tutti gli uomini moriranno, ma alcuni, alla venuta di Cristo, verranno vivi al giudizio, e questi non moriranno ma saranno cambiati in stato d'incorruttibilità, e perciò dicono: *Non tutti infatti dormiremo*, cioè moriremo, *ma tutti saranno cambiati*, sia buoni che cattivi, e sia vivi che morti. Perciò secondo loro il cambiamento non si intende: dallo stato dell'animalità allo stato della spiritualità, perché, secondo ciò, solo i buoni saranno cambiati; ma: dallo stato della corruzione allo stato dell'incorruttibilità. L'altro modo – Origene espone misticamente e dice che

---

[61] P. Rossano, *Lettere ai Corinzi*, op. cit, p. 158.

[62] *Ibidem*; vedi anche Id., *Prima lettera ai Corinzi*, in: P. Rossano (a cura di), *Lettere di san Paolo*, op. cit., pp. 179-180.

[63] Vedi 1 Cor 15,51 all'inizio; *In 1 Cor*., c. 15, lect. 8, n. 1002 (nota – W.D.).

[64] Vedi 1 Cor 15,50; *In 1 Cor*., c. 15, lect. 7, nn. 999-1000 e parall. (nota – W.D.).

ciò non si intende del sonno della morte, perché tutti moriranno, Sal 89/88/,49: *Quale uomo che vive non vedrà la morte*, ma del sonno del peccato, di cui in Sal 13/12/, 4: *Illumina i miei occhi perché non mi addormenta mai*, perché si dica così: *Non tutti moriremo*, cioè non tutti peccheremo mortalmente, *ma tutti saremo cambiati*, come sopra: dallo stato della corruzione all'incorruttibilità. E sebbene questa versione, cioè: *non tutti moriremo*, non sia contro la fede, tuttavia la Chiesa adatta piuttosto la prima /versione/, cioè che tutti moriremo o risorgeremo ecc., perché tutti moriranno, anche se allora alcuni siano vivi[65].

E adesso, ecco la sua risposta nel commento del Sal 1,5, in cui l'Aquinate presenta la dottrina della risurrezione e del giudizio finale:

Questo si può leggere duplicemente. Infatti, si dice propriamente che l'uomo risorge nel giudizio, quando la sua causa è sollevata per sentenza del giudice. Questi (empi) dunque non risorgeranno, perché la sentenza non sarà innalzata pro loro, ma piuttosto contro di loro: perciò un'altra versione /del Sal 1,5/ ha: *non saranno resi stabili* (*non stabilientur*). I buoni, invece, sì: perché, sebbene siano afflitti dal peccato dei primi genitori, tuttavia avranno la sentenza pro loro. **Né i peccatori** saranno congregati **nel consiglio dei giusti.** Perché i buoni saranno congregati nella vita eterna, alla quale i cattivi non saranno ammessi. Oppure bisogna dire che ciò si intende della riparazione della giustizia, alla quale vengono riparati con il proprio giudizio. 1 Cor 11,31: *Se ci giudicheremo da noi stessi, non saremo giudicati*([66]). E quanto a ciò il

---

[65] *In 1 Cor*., c. 15, lect. 8, n. 1003-1004; vedi anche *Comp. Theol*., I, c. 243; *C.G.*, IV, cc. 80-82; *Supplem. S.Th*., q. 75 (e non 72, come ha l'Ed. Marietti 1953, vol. 1, p. 425 – nota W.D.), a. 2 (*Utrum resurrectio sit futura omnium generaliter*; resp. – sì, dove nel *sed contra* c'è 1 Cor 15,51; nell'*ob. 1* c'è Sal 1,5; vedi *ad 1*); q. 78, a. 1 (*Utrum mors sit futura terminus a quo resurrectionis in omnibus*; resp. – sì); *In IV Sent*., d. 43, a. 1, qc. 2; a. 4, qc. 1; *In II Sent*., d. 31, q. 1, a. 2, ad 2; *De Potentia*, q. 4, a. 6, ad 1; *S.Th*., I-II, q. 81, a. 3, ad 1.

S. Girolamo, *Epistola* 119, 2 (PL 22, 967) (nota – W.D.).

In alcuni /libri/ abbiamo: *tutti infatti dormiremo*, cioè tutti moriremo: vedi S. Agostino, *Epistola* 205, 2 (PL 33, 947) (nota – W.D.).

In alcuni libri invece troviamo: *Non tutti infatti dormiremo*, ecc.: vedi S. Girolamo, *Epistola* 119, 2 (PL 22, 967) (nota – W.D.).

Gb 14,14: BG: *Aspetterei tutti i giorni del mio duro servizio, finché arrivi per me l'ora del cambio*; BT: *Aspetterei tutti i giorni del mio servizio, finché arrivi il mio cambio*. – Sal 89/88/,49: BG: *Chi è l'uomo che vive e non vede la morte?*; BT: *C'è qualcuno che viva e non sperimenti la morte?* – Sal 13/12/,4: Vlg: *Illumina oculos meos, ne umquam obdormiam in morte*; BG: *Conserva la luce ai miei occhi, perché non mi sorprenda il sonno della morte*; BT: *Illumina i miei occhi, perché non mi addormenta a morte*.

[66] *In 1 Cor*., c. 11, lect. 7, nn. 703-704 (*Se però ci esaminiamo attentamente da noi stessi, non saremo giudicati – Quod si nosmetipsos diiudicaremus, non utique iudicaremur*; nel testo del commento ai Salmi: *Quod si nosmetipsos iudicaremus, non utique iudicaremur*) Da parte nostra la causa della divina punizione è dalla negligenza-trascuratezza, perché trascuriamo di punire in noi stessi i peccati commessi. Perciò l'Apostolo dice: **Se però ci giudicheremo attentamente da noi stessi,** biasimando e punendo i nostri peccati, **non saremo giudicati,** cioè non saremo puniti dal Signore né dopo nel futuro, e neanche nel presente. Ma in contrario è ciò che è detto in 1 Cor 4,3: *Io neppure giudico me stesso*; e Rm 14,22: *Beato chi non giudica se stesso*. Bisogna però dire che

Salmista dice: **non risorgeranno nel giudizio,** cioè proprio, di cui in Ef 5,14 è detto: *Sorgi, tu che dormi, e risorgi dai morti, e Cristo ti illuminerà*([67]). Alcuni, invece, vengono riparati con il consiglio dei buoni: e in questo modo anche i cattivi non risorgono dal peccato. Oppure: **gli empi,** cioè gli infedeli, non risorgeranno nel giudi-

---

uno può giudicare se stesso triplicemente. Un modo: esaminando-discutendo, e così uno deve giudicare se stesso e quanto alle opere passate e quanto alle future, secondo ciò che in Gal 6,4: *Ciascuno esamini-provi le sue opere*. L'altro modo: in forma di sentenza (*sententialiter*) assolvendo se stesso, quasi giudicando sé innocente quanto alle opere passate, e secondo ciò nessuno deve giudicare se stesso, che cioè giudichi sé innocente, secondo ciò che in Gb 9,20: *Se vorrò giudicare me stesso, la mia bocca mi condannerà. Se mostrerò me innocente, proverà che io sono reo (pravum me comprobabit)*. Terzo modo: reprimendo, quando cioè fa una cosa che lui stesso giudica cattiva. E in questo modo si intendono le parole (Rm 14,22b – nota W.D.): *Beato chi non giudica se stesso in ciò che approva (provat)*. Ma quanto a quelle opere che aveva già fatto, ciascuno deve giudicare se stesso, reprimendo e punendo le opere fatte male (*pro maleficiis*). Perciò in Gb 13,15 è detto: *Biasimerò al suo cospetto le mie vie*; e Gb 23,4: *Porrò davanti a lui il giudizio e riempirò di rimproveri la mia bocca*. Vedi anche *In 1 Cor*., c. 4, lect. 1, n. 192; *In Rom*., c. 14, lect. 3, n. 1138.

Gb 9,20: BG: *Se avessi ragione, la mia bocca mi condannerebbe; se fossi innocente, egli mi dichiarerebbe colpevole*; con la nota: "*la mia bocca*, con il TM; BJ congettura: *la sua bocca*"; BT: *Anche se sono giusto, la bocca mi condannerà, anche se sono senza macchia, mi giudicherà reo*. – Gb 13,15: Vlg. *Vias meas in conspectu eius arguam*; BG: *ma la mia condotta davanti a lui difenderò*; BT: *le mie vie*. – Gb 23,4: Vlg: *Ponam coram eo iudicium, et os meum replebo increpationibus*; BG e BT: *Davanti a lui esporrei la mia causa e avrei piene le labbra di ragioni*.

[67] *In Eph*., c. 5, lect. 5, n. 300 (Ef 5,14: *Surge, qui dormis, et exsurge a mrotuis, et illuminabit te Christus*; BG: *Svegliati tu che dormi, déstati dai morti, e Cristo ti illuminerà*; con la nota: "*sta scritto*: alla lettera: *dice*. Questa citazione sembra presa da qualche inno cristiano primitivo; altro esempio in 1 Tm 3,16. Sulla fede battesimale concepita come illuminazione, cfr. Eb 6,4; 10,32; cfr. Rm 6,4+. *E Cristo ti illuminerà*: o: *tu toccherai il Cristo* secondo una var."): Qui l'Apostolo conferma ciò (vedi Ef 5,13; *In Eph*., n. 299 e parall. – nota W.D.) per mezzo dell'autorità, dicendo: **Per questo dice: Sorgi,** ecc. La Glossa così espone: Per questo, che sia luce, dice, cioè lo Spirito Santo: O, tu che dormi, sorgi ecc. Ma non è questa la consuetudine di Paolo. E perciò bisogna dire che l'Apostolo ha introdotto la figura posta in Is 60,1: *Sorgi, illuminati, Gerusalemme*, ecc., dicendo: **per questo dice,** cioè la Scrittura, **Sorgi** dalla negligenza all'opera buona, **tu** cioè **che dormi.** Pr 6,9: *Fino a quando, pigro, dormirai?* Sal 41/40/,9: *Forse chi dorme non si alzerà perché risorga?* **E risorgi dai morti,** cioè dalle opere morte oppure dalle mortificazioni. Eb 9,14: *Purificherà la nostra coscienza dalle opere morte*, ecc. (*per servire il Dio vivente* – W.D. con BG). Is 26,19: *Vivranno i tuoi morti, risorgeranno i miei uccisi*. Risorgi, dunque, **e Cristo ti illuminerà.** Sal 27/ /26/1: *Il Signore è mia illuminazione* ecc. Sal 13/12/,4: *Illumina i miei occhi perché non mi addormenta mai nella morte*. Ma forse possiamo per noi stessi risorgere dal peccato, perché è detto: *Sorgi, e Cristo ti illuminerà*? Rispondo. Bisogna dire che per la giustificazione dell'empio si esigono due cose, cioè il libero arbitrio cooperante per risorgere e la grazia stessa. E certamente questo stesso l'ha il libero arbitrio dalla grazia preveniente, e dopo ciò /può/ operare meritatamente dalla grazia susseguente. Perciò è detto in Lam 5,21: *Convertici /a te/, Dio, e noi ci convertiremo*. Vedi anche *S.Th*., I-II, q. 109, a. 7 (*Utrum homo possit resurgere a peccato sine auxilio gratiae*; resp. – no; nell'*ob. 1* c'è Ef 5,14; cfr. *ad 1*); q. 113, a. 2 (*Utrum ad remissionem culpae, quae est iustificatio impii, requiratur gratiae infusio*; resp. – sì); a. 3 (*Utrum ad iustificationem impii requiratur motus liberi arbitrii*; resp. – sì).

Sal 41/40/,9: Vlg: *Numquid qui dormit, non adiiciet, ut resurgat?*; BG: *Dal letto dove si è steso non potrà più rialzarsi*; BT: *Non si più rialzerà colui che si è steso*. – Is 60,1: BG: *Alzati, rivestiti di luce, perché viene la tua luce*; BT: *Alzati! Risplendi, perché* ecc. – Is 26,19: Vlg: *Vivent*

zio della discussione e dell'esame, perché, secondo Gregorio, alcuni saranno condannati e non giudicati, come gli infedeli; alcuni non saranno giudicati né condannati, come gli Apostoli e gli uomini perfetti; alcuni saranno giudicati e condannati, come i fedeli cattivi. Così, dunque, i fedeli non risorgeranno nel giudizio della discussione per essere esaminati. Gv 3,18: *Chi non crede è già stato giudicato*. I peccatori invece non risorgeranno nel consiglio dei giusti per essere cioè giudicati e non condannati[68].

Ci è rimasto ancora il v. 6: *Poiché il Signore veglia sul cammino dei giusti, mentre la via dei malvagi va in rovina – quoniam novit Dominus viam iustorum et iter impiorum peribit*.

Come ci ricordiamo, A. Lancellotti vede nel v. 6: *Poiché conosce Jahwèh la via dei giusti,mentre la via degli empi andrà in rovina*, la terza parte del Sal 1, cioè la sua conclusione: "Il salmo si conclude con una visione sintetica delle due *vie*: quella dei giusti è sotto il segno della divina benevolenza, quella degli empi sotto il segno della completa rovina. – *conosce*: il verbo ebraico ha qui, come spesso nella Bibbia, non il senso astratto della conoscenza intellettuale e neppure quello della preveggenza, ma quello pieno dell'amore, dell'apprezzamento e, quindi, del premio divino"[69].

San Tommaso, invece, che ha diviso il Sal 1 in due parti, nel commento del v. 6 presenta la ragione di tutto ciò; ma anche lui parla delle "due vie", benché in modo diverso, perché in sintonia con la riflessione precedente:

Ne è la ragione: perché è detto: **perché il Signore conosce** ecc. E parlando propriamente: perché quando uno sa di essersi perduto, viene riparato, quando invece non sa – non viene riparato. I giusti, poi, si dissolvono per mezzo della morte, ma tuttavia Dio li conosce. 2 Tm 2,19: *Dio conosce coloro che sono suoi*([70]), conosce cioè con

---

mortui tui, interfecti mei resurgent; BG: *Ma di nuovo vivranno i tuoi morti. I miei cadaveri risorgeranno*; BT: *Di nuovo vivranno i tuoi morti, risorgeranno i loro cadaveri*. – Sal 27/26/,1: BG e BT: *Il Signore è mia luce e mia salvezza*. – Sal 13/12/,4: Vlg: *Illumina oculos meos, ne umquam obdormiam in morte*; BG: *Conserva la luce ai miei occhi perché non mi sorprenda il sonno della morte*; BT: *Illumina i miei occhi, perché non mi addormenta a morte*. – Lam 5,21: Vlg ha qui: *Domine*; BG: *Facci ritornare a te, Signore, e noi ritorneremo*; BT: *Convertici, Signore, a te ritorneremo*.

[68] *Super Psalm*., ps. 1, n. 3; vedi anche *Supplem. S.Th*., q. 75, a. 2 (*Utrum resurrectio sit futura omnium generaliter*; resp. – sì; dove nell'*ob. 1* c'è Sal 1,5; vedi *ad 1*); q. 89, a. 5 (*Utrum omnes homines in iudicio comparituri sint*; resp. – sì), ad 2 (è la risposta all'obiezione presa dal Sal 1,5); cfr. *Glossa ordin*., super Ps 1,5 (III, 87 E); Pietro Lombardo, *Glossa* super Ps 1,5 (PL 191, 64); S. Agostino, *Enarr. in Psalm*., ps. 1,5 (PL 36, 60); Cassiodoro, *Expos. in Psalt*., super Ps 1,5 (PL 70, 33); Remigio d'Auxerre, *Expos. in Psalm*., super Ps 1,5 (PL 131, 153) (parall. – W.D.).

S. Gregorio Magno, *Moral*., lib. 26, c. 27 (PL 76, 379) (nota – W.D.).

Gv 3,18: BG e BT: *è già stato condannato*.

[69] A. Lancellotti, *Salmi (1-41)*, op. cit., p. 90.

[70] *In 2 Tim*., c. 2, lect. 3, n. 71 (*porta questo sigillo: Il Signore conosce i suoi – habens signaculum hoc. Cognovit Dominus qui sunt eius*): L'Apostolo dice: Questo fermo fondamento (vedi 2 Tm 2,19 all'inizio; *In 2 Tim*., n. 69 – nota W.D.), **ha questo sigillo,** cioè: questo è il sigillo della

conoscenza dell'approvazione (*notitia approbationis*), e perciò essi vengono riparati; ma perché non conosce la via degli empi con conoscenza dell'esame (*notitia probationis*), perciò: **la via degli empi perderà.** Sal 119/118/,176: *Ho errato come la pecora che si è persa: cerca il tuo servo, Signore, perché non ho dimenticato i tuoi comandamenti*. Sal 35/34/,6: *Le loro vie diventino tenebre e luogo scivoloso* ecc[71].

Qui vale la pena di vedere il commento di san Tommaso al citato già più volte Gv 3,18.

Per poter esporre la dottrina dell'Aquinate e non tralasciare nulla, bisogna prendere in esame tutto il testo di Gv 3,18: *Chi crede in lui non è condannato; ma chi non crede è già stato condannato, perché non ha creduto nel nome dell'unigenito Figlio di Dio – Qui credit in eum non iudicabitur, qui autem non credit iam iudicatus est, quia non credidit in nomine unigeniti Filii Dei*.

Secondo Giuseppe Segalla,

> il giudizio di Dio non va concepito come una divisione fra gli uomini che si salvano e quelli che si perdono. La missione di Gesù è una missione solo di salvezza. Questo è l'unico scopo, che il Padre si propone con la missione del Figlio. Il v. 18 esprime l'escatologia presenziale, tipica del IV vangelo. Il giudizio di Dio si celebra già in questo mondo: chi crede si salva, chi non crede è già condannato. Però non in modo definitivo; anzi, il kerygma qui annunciato ha proprio lo scopo di portare alla fede anche chi non crede (cfr. anche 12,48)[72].

Ed ecco ciò che dice san Tommaso:

> Chi viene giudicato o crede, o non crede; ma /il Signore dice:/ io non sono venuto a giudicare chi non crede; poiché chi non crede è già condannato; perciò **Dio non ha mandato il Figlio suo nel mondo per giudicare il mondo** (v. 17 – nota W.D.). Per prima cosa, dunque, /il Signore/ mostra che i credenti non vengono giudicati. In secondo luogo ciò è escluso anche per gli increduli, o infedeli: **Perché chi non crede è già giudicato.** Egli dunque afferma: **Non sono venuto per giudicare il mondo** (Gv 12,47 – nota W.D.); perché non è venuto a giudicare i credenti, poiché **chi crede in**

---

sua fermezza. Gv 3,33: *Chi accetta la testimonianza di Lui, ha segnalato che Dio è verace*. Questa è la prima parte del sigillo, cioè dalla divina predestinazione, perché **il Signore conosce coloro che sono suoi.** E questa è la conoscenza (*notitia*) della divina predestinazione. Gv 10,14.16: *Io conosco le mie pecore. E ho altre pecore che non sono di quest'ovile*. Mt 7,23: *Non vi ho mai conosciuti*.

Gv 3,33: Vlg: *signavit*; BG: *conferma*; BT: *ha chiaramente confermato*.

[71] *Super Psalm*., ps. 1, n. 3.

2 Tm 2,19: Vlg, BG e BT: *Il Signore conosce* ecc. – Sal 119/118/,176: Vlg: *Erravi sicut ovis quae periit: quaere servum tuum, Domine, quia mandata tua non sum oblitus*; BG: *Mi sono perso come pecora smarrita; cerca il tuo servo: non ho dimenticato i tuoi comandi*; BT: *Vado errando come pecora smarrita; cerca il tuo servo, perché non dimentico i tuoi comandi*. – Sal 35/34/,6: Vlg: *Fiant viae illorum tenebrae et lubricum /et angelus Domini persequens eos/*; BG e BT: *La loro strada sia buia e scivolosa quando l'angelo del Signore li insegue*.

[72] G. Segalla (versione – introduzione – note), *Giovanni*, in: *Nuovissima versione della Bibbia*, vol. 36, Roma 1978, p. 181.

lui non sarà giudicato, ossia non subirà un giudizio di condanna, in quanto nessun credente in possesso della fede formata viene giudicato, Gv 5,24: *Non va incontro al giudizio, ma è passato dalla morte alla vita*([73]). Sarà invece giudicato con un giudizio di premiazione e di approvazione, cui accenna l'Apostolo in 1 Cor 4,4([74]): *Il mio giudice è il Signore…; allora ciascuno avrà la sua lode da Dio*[75].

Come vediamo, l'Aquinate ha diviso il v. 18 in due parti.

In seguito, l'Angelico pone una domanda, molto importante anche oggi: Ma quei molti fedeli che sono peccatori, non saranno condannati? Ed ecco la sua risposta in forma di *quaestio* disputata. Prima, dunque, l'introduzione al problema, cioè l'obiezione:

> Alcuni eretici affermarono che nessun credente, per quanto peccatore, si dannerà; ma si salverà per merito del fondamento, ossia della fede, sebbene debba subire qualche castigo. Alla base del loro errore pongono quel brano dell'Apostolo, 1 Cor 3,11-15: *Nessuno può porre un fondamento diverso… Ma se l'opera finirà bruciata sarà punito; tuttavia egli si salverà, però come attraverso il fuoco*[76].

È ovvio che in 1 Cor 3,11 si parla del fondamento della Chiesa, perciò san Tommaso, nel suo commento, usando anche qui la tecnica della *quaestio* disputata, dice:

---

[73] *Super Ioann*., c. 5, lect. 4, n. 776: Al secondo posto (al primo posto il premio che riguarda le parole: **chi crede ha la vita eterna**, e consiste nella piena visione di Dio; vedi n. 775; il terzo premio riguarda le parole: **ma è passato dalla morte alla vita**, e, se riferite alla risurrezione dell'anima, consiste nella liberazione dal giudizio e nella remissione dei peccati; se alla risurrezione dei morti, consiste nel passaggio da questa vita attraverso la morte alla vita, cioè dalla morte del corpo il credente verrà restaurato per la vita eterna, oppure: quando uno crede possiede già il merito della risurrezione gloriosa; vedi n. 777 – nota W.D.) ecco l'altro premio: **e non va incontro al giudizio.** In contrario però troviamo quanto l'Apostolo scrive in 2 Cor 5,10: *Tutti dobbiamo comparire davanti al tribunale di Cristo*, compresi gli apostoli. Dunque anche chi crede va incontro al giudizio. RISPOSTA. Il giudizio è di due specie: c'è un giudizio di condanna, e ad esso non vanno incontro quelli che credono in Dio con una fede formata. In loro nome il Salmista così pregava in Sal 143/142/,2: *Non chiamare in giudizio il tuo servo; nessun vivente davanti a te è giusto*. E sopra nel Vangelo abbiamo letto (3,18): **Chi crede non sarà giudicato.** C'è poi un giudizio di esame e di discussione, e per questo tutti dovranno comparire davanti al tribunale di Cristo, come dice l'Apostolo. E a proposito di esso il Salmista diceva in Sal 43/42/,1: *Giudicami, fammi giustizia, o Dio, difendi la mia causa*.

[74] *In 1 Cor*., c. 4, lect. 1, n. 193 (1 Cor 4,4: *Il mio giudice è il Signore – Qui autem iudicat me, Dominus est*): Qui l'Apostolo conclude, indicando a chi è riservato questo giudizio. Dice: **Colui che mi giudica è il Signore,** cioè solo a Dio appartiene giudicare se sono un ministro fedele o no; questo infatti appartiene all'intenzione del cuore che solo Dio può ponderare, secondo ciò che in Pr 16,2: *Ponderatore degli spiriti è il Signore*. Ger 17,9-10: *Malvagio (pravum) è il cuore dell'uomo ed inscrutabile; chi lo può conoscere? Io, il Signore, provo i reni e scruto i cuori*.

Pr 16,2: BG: *Ma chi scruta gli spiriti è il Signore*; BT: *Ma il Signore giudica gli spiriti*. – Ger 17,9-10: BG: *Niente è più infido del cuore e difficilmente guarisce! Chi lo può conoscere? Io, il Signore, scruto la mente e saggio i cuori*; BT: *Più traditore di ogni altra cosa è il cuore ed incorretto – chi lo scandaglierà? Io, il Signore, scruto il cuore e provo i reni*.

[75] *Super Ioann*., c. 3, lect. 3, nn. 484-485.

[76] *Super Ioann*., c. 3, lect. 3, n. 486.

> Qui l'Apostolo risponde tacitamente ad una questione, perché cioè ammonisce gli altri circa la sopredificazione e non circa la fondazione, o piuttosto indica la ragione per cui disse che agli altri spetta sopraedificare, dicendo: **nessuno può porre un fondamento diverso da quello è stato già posto,** cioè da me, **che è Gesù Cristo,** il quale abita nei vostri cuori per mezzo della fede, come è detto in Ef 3,17. E del fondamento è detto in Is 28,16: *Ecco io metterò nei fondamenti di Sion una pietra angolare, scelta, preziosa*, ecc. cioè *fondata nel fondamento*. Ma in contrario sembra essere ciò che è detto in Ap 21,14: *Le mura della città hanno dodici fondamenti, e su di essi i dodici nomi degli Apostoli*. Dunque, non solo Cristo è fondamento. Bisogna dire invece che il fondamento è duplice. Uno appunto che di per sé ha la solidità, così come la rupe su cui viene costruito l'edificio, ed a questo fondamento è paragonato Cristo. Egli stesso infatti è la pietra di cui è detto in Mt 7,25: *Perché era fondata sopra la* ferma *pietra*. Altro è il fondamento che ha la solidità non da sé, ma da un altro solido soggetto, così come il sasso che prima viene posto sopra la pietra solida. E in questo modo diciamo che gli Apostoli sono fondamento della Chiesa, perché loro stessi prima sono stati sopredificati su Cristo per mezzo della fede e della carità. Perciò in Ef 2,20 è detto: *Sopredificati sopra il fondamento degli Apostoli*[77].

In 1 Cor 3,15 – dice P. Rossano – "l'immagine della salvezza *come attraverso il fuoco* lascia intravedere un conseguimento stentato e non felice di essa. Origene ha ravvisato qui l'indicazione del purgatorio, e fu seguito, nel passato, da molti teologi cattolici"[78].

Anche l'Aquinate parla del purgatorio([79]), ma senza nessun riferimento a Origene, e tutto il 1 Cor 3,15: *Ma se l'opera finirà bruciata, sarà punito; tuttavia egli si salverà, però come attraverso il fuoco – Si cuiuis opus arserit, detrimenum patietur; ipse autem salvus erit, sic tamen quasi per ignem*, commenta così:

> Qui l'Apostolo mostra il giorno /della manifestazione delle opere di ciascuno/ quanto alle opere cattive([80]). Dice: **Se l'opera di uno,** cioè di qualcuno, **brucerà,** cioè per mezzo di qualche fuoco dei fuochi suddetti([81]), **patirà il danno,** cioè chi l'ha operata, non però fino alla dannazione. Perciò l'Apostolo soggiunge: **Egli stesso però sarà salvo,** cioè con salvezza eterna, secondo ciò che in Is 45,17: *Israele è stato salvato dal Signore con salvezza eterna*. **Così però come per il fuoco,** che ha sostenuto pri-

---

[77] *In 1 Cor*., c. 3, lect. 2, nn. 151-152.

Is 28,16: BG e BT non hanno: *nei fondamenti*; e continuano: BG: *saldamente fondata*; BT: *posta come fondamento*. – Ap 21,14: BG: *Le mura della città poggiano su dodici basamenti* ecc.; BT: *Il muro della città ha dodici strati del fondamento* ecc.

[78] P. Rossano, *Lettere ai Corinzi*, op. cit, pp. 61-62; vedi anche ID., *Prima lettera ai Corinzi*, in P. Rossano (a cura di), *Lettere di san Paolo*, op. cit., p. 121.

[79] Vedi anche per es. B. Mondin, *Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d'Aquino*, op. cit., voce: *Purgatorio*, pp. 508-509; G. Bertetti, *I tesori di s. Tommaso d'Aquino*, op. cit., voce: *Purgatorio*, pp. 546-548.

[80] Quanto alle opere buone, vedi 1 Cor 3,14; *In 1 Cor*., c. 3, lect. 2, nn. 166-167 (nota – W.D.).

[81] Vedi 1 Cor 3,13; *In 1 Cor*., c. 3, lect. 2, nn. 164-167 (nota – W.D.).

ma, o in questa vita o alla fine di questa vita o alla fine del mondo. Perciò in Sal 66/ /65/,12 è detto: *Siamo passati per il fuoco e l'acqua, e ci ha condotti fuori al refrigerio*. E in Is 43,2s: *Se dovrai passare per il fuoco, non ti scotterai, la fiamma non ti brucerà, perché io sono il Signore tuo Dio, il tuo salvatore*. Duplicemente, poi, diciamo che l'opera di qualcuno brucia. Un modo – da parte dell'operante, in quanto cioè uno viene afflitto dal fuoco della tribolazione a motivo dell'immoderato affetto con cui ama superficialmente le cose terrene, e viene punito con il fuoco del purgatorio o con il fuoco che precede la faccia del giudice a motivo dei peccati veniali che ha commesso per la cura delle cose temporali, ma anche per le cose frivole e vane che ha insegnato. In un altro modo l'opera brucia nel fuoco da parte dell'opera stessa, perché cioè, arrivata la tribolazione, l'uomo non può essere libero (*vacare*) né dalle dottrine vane né dalle opere terrene, secondo ciò che in Sal 146/145/,4: *In quel giorno periscono tutti i loro disegni*. Anche con fuoco del purgatorio o precedente la faccia del giudice non gli rimarrà qualcosa delle cose suddette, o al rimedio o al merito. E similmente: duplicemente patirà il danno, o in quanto egli stesso sarà punito o in quanto si perderà ciò che ha fatto, e quanto a ciò è detto in Sir 14,19/20s/: *Ogni opera corruttibile alla fine verrà meno, e chi la compie se ne andrà con essa, e ogni opera eletta alla fine sarà giustificata, e chi la compie sarà onorato in essa*. La prima di queste /opere/ si riferisce a colui che sopredifica con legno, fieno e paglia, il che è l'opera che brucia nel fuoco; la seconda, invece, si riferisce a colui che sopredifica con oro, argento e pietre preziose([82]), il che è l'opera che rimane nel fuoco senza nessun danno[83].

Adesso possiamo vedere il *sed contra* nel commento di Gv 3,18, che qui funge proprio da confutazione dell'obiezione:

Ma ciò è chiaramente contro quanto insegna l'Apostolo in Gal 5,19ss: *Le opere della carne sono ben note: fornicazione, impurità, libertinaggio… Chiunque le compie non erediterà il regno di Dio*[84].

Gal 5,19 è, nel Corpo Paolino, una delle "liste di vizi"[85] o "cataloghi di delitti"[86]. Vale la pena di vedere il commento dell'Angelico a Gal 5, 19-21: *Del resto*

[82] Chi edifica con legno, fieno, paglia, oro, argento e pietre preziose, vedi 1 Cor 3,12; *In 1 Cor*., c. 3, lect. 2, nn. 154-161 (nota – W.D.).

[83] *In 1 Cor*., c. 3, lect. 2, nn. 168-169; vedi anche *Supplem. S.Th*., q. 99, a. 4 (*Utrum saltem Christianorum poena per divinam misericordiam terminetur*; resp. – no), ad 3, dove c'è la risposta, molto breve, all'obiezione presa da 1 Cor 3,15.

Sal 66/65/,12: BG: *Siamo passati per il fuoco e per l'acqua, ma poi ci hai fatto uscire verso l'abbondanza*; con la nota: "lett.: *verso la saturazione*"; BT: *Siamo passati* ecc., *ma ci ha condotti fuori verso la prosperità*; con la nota: "Gli altri correggono con le traduzioni antiche: *alla libertà*". – Sir 14,19/20s/: BG e BT hanno solo: *Ogni opera corruttibile scompare e chi la compie se ne andrà con essa*; BG nella nota: "*se ne andrà con essa*: la neovolg. (14,21) aggiunge: *Ogni opera buona sarà riconosciuta / e chi la compie ne riceve gloria*"; cfr. A. Minissale (versione – introduzione – note di), *Siracide (Ecclesiastico)*, in *Nuovissima versione della Bibbia*, vol. 23, Paoline, Roma 1980, p. 89, con il testo: *Ogni opera corruttibile passa, e chi la compie sparisce con essa.*

[84] *Super Ioann*., c. 3, lect. 3, n. 486.

[85] Così la BG, ed. cit., p. 2681, chiama Rm 1, 29-31 e parall., tra cui Gal 5,19ss.

[86] Così la BT, ed. cit., p. 1300, chiama Rm 1, 29-31 e parall., tra cui Gal 5,19ss.

sono ben note le opere della carne: fornicazione, impurità, dissolutezza, idolatria, stregonerie, inimicizie, discordia, gelosia, dissensi, divisioni, fazioni, invidie, ubriachezze, orge e cose del genere. Riguardo a queste cose vi preavviso, come già ho detto: chi le compie non erediterà il regno di Dio – Manifesta sunt autem opera carnis, quae sunt fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria, idolorum servitus, veneficia, inimiciatiae, contemptiones, aemulationes, irae, rixae, dissensiones, sectae, invidiae, homicidia, ebrietates, comessationes, et his similia, quae praedico vobis, sicut praedixi, quoniam qui talia agunt, regnum Dei non consequentur([87]), dove risolve tutti i problemi che sorgono da questo testo (notiamo qui ben descritto il processo psicologico-spirituale dei vizi-peccati):

> Qui l'Apostolo, in primo luogo, pone le opere della carne, e poi soggiunge il danno che ne segue. Ci si può dubitare circa il primo punto. Prima, perché qui l'Apostolo pone alcuni /peccati/ che non si riferiscono alla carne e tuttavia dice che sono opere della carne, come il servizio degli idoli, le sette, le rivalità e di tale tipo. Rispondo. Bisogna dire che, secondo Agostino nel 14 libro, c. 2, de *La Città di Dio*, vive secondo la carne chiunque vive secondo se stesso. Perciò per carne si intende qui tutto l'uomo. Qualunque cosa, dunque, provenga dal disordinato amore proprio si chiama opera della carne. Oppure bisogna dire che qualche peccato si può dire carnale duplicemente, cioè quanto alla consumazione: e così si dicono carnali soltanto quei /peccati/ che si consumano nel godimento della carne, cioè lussuria e gola; e quanto alla radice: e così tutti i peccati si dicono carnali, in quanto dalla corruzione della carne viene aggravata l'anima, come è detto in Sap 9,15, e da ciò indebolito l'intelletto può essere più facilmente ingannato e impedito nella sua perfetta operazione. Perciò anche da ciò seguono dei vizi, cioè eresie, sette ed altri di tale tipo. E in questo modo si dice che il fomento è principio di ogni peccato. Poi, ci si può dubitare, perché dalle parole dell'Apostolo: **coloro che fanno tali cose non conseguiranno il regno di Dio** – e nessuno è escluso dal regno di Dio se non per il peccato mortale – risulterebbe che tutti i peccati che qui enumera siano peccati mortali. Sembra al contrario, perché tra quelli che enumera ci sono molti che non sono peccati mortali, come la contesa, la rivalità e di tale tipo. Rispondo. Bisogna dire che tutti quei /peccati/ che sono stati enumerati, sono in qualche modo mortali; alcuni però secondo il loro genere, come l'omicidio, la fornicazione, il servizio degli idoli e di tale tipo; alcuni invece secondo la loro consumazione, come l'ira, la cui consumazione è nel danno del prossimo. Perciò se si aggiunge il consenso del danno stesso, è peccato mortale. E similmente il banchetto (*comestio*) è ordinato al godimento del cibo; se però uno pone il suo fine nel godimento di tale tipo, pecca mortalmente: e perciò l'Apostolo non dice "banchetti", ma *gozzoviglie*; e similmente si intende di altri simili /peccati/. Ci si può dubitare a motivo dell'ordine e dell'enumerazione di quei /peccati/. Per questo bisogna dire che quando l'Apostolo, in diversi luoghi, enumera diversi vizi in diversi modi,

---

Tutte le "liste di vizi" con le interpretazioni di san Tommaso, vedi: W. Dąbrowski, *La dottrina sul peccato originale nei commenti di san Tommaso d'Aquino alle lettere di san Paolo Apostolo*, in 'Angelicum' 83(2006), pp. 557-629, qui pp. 568-589.

[87] BG, nota a Gal 5,20: "*gelosia*: la volg. e altri aggiungono: *omicidi* (cfr. Rm 1,29)".

non intende enumerare tutti i vizi ordinatamente e secondo un sistema (*secundum artem*), ma soltanto quelli di cui abbondano ed in cui eccedono coloro ai quali scrive. E perciò non bisogna cercare in essi la sufficienza, ma la causa della diversità. Perciò bisogna sapere che l'Apostolo enumera alcuni vizi della carne che si riferiscono a ciò che non è necessario alla vita; alcuni invece che si riferiscono a ciò che è necessario alla vita. Circa i primi pone alcuni vizi dell'uomo contro (*ad*) se stesso, alcuni contro Dio, alcuni contro il prossimo. /I vizi/ contro se stesso sono quattro e li pone al primo posto, perché chiaramente provengono dalla carne. Due di questi si riferiscono all'atto carnale della lussuria, cioè **la fornicazione,** che avviene quando un solitario accede ad una solitaria, o quanto all'uso naturale della lussuria. L'altro è **l'immondizia** quanto all'uso contro natura. Ef 5,5: *Ogni fornicatore od immondo*, ecc([88]). 2 Cor

[88] *In Eph*., c. 5, lect. 2, nn. 277-280 (*Perché, sappiatelo bene, nessun fornicatore, o impuro, o avaro – cioè nessun idolatra – ha in eredità il regno di Cristo e di Dio – Hoc enim scitote, intelligentes, quod omnis fornicator, aut immundus, aut avarus, quod est idolorum servitus, non habet haereditatem in regno Christi et Dei*): L'Apostolo dunque dice: **Sappiatelo, intelligenti,** cioè attualmente, non solo abitualmente, l'abbiate per cosa certa. 1 Gv 5,13: *Vi ho scritte queste cose, perché sappiate*, ecc. E che cosa? **Che ogni fornicatore, o immondo, o avaro, il che è servizio degli idoli, non ha eredità nel regno di Cristo e di Dio.** Nota che qui l'Apostolo chiama l'avarizia idolatria, perché l'idolatria è quando l'onore debito a Dio solo viene dato alla creatura. Adesso invece si deve a Dio un duplice onore, che cioè in Lui costituiamo il nostro fine e che finalmente poniamo in Lui la nostra fiducia; chi dunque ciò pone nelle creature è reo di idolatria. Ciò invece fa l'avaro che pone nella cosa creata il suo fine ed anche tutta la sua fiducia. Os 8,4: *Si fecero idoli il loro argento e il loro oro*. E ciò perché, come si dice in Pr 11,28: *Chi confida nelle sue ricchezze cadrà*. Ma, visto che negli altri peccati l'uomo pone il suo fine nella creatura, perché anche in quelli il peccatore non è chiamato idolatra? Rispondo. Idolatrare è dare esteriormente culto indebitamente a qualche cosa. Ora invece negli altri peccati il fine è posto nelle cose interiori quasi per la propria esaltazione. Ma chi pone il fine nelle ricchezze, pone il fine in esse come nella cosa esteriore, come lo fa l'idolatra. Ma gli avari, che l'onore dovuto a Dio offrono (*exhibentes*) alla creatura, sono idolatri realmente e di per sé? Dico che no, perché negli atti ossia nelle opere morali vengono giudicati dal fine. Colui dunque è di per sé idolatra chi di per sé intende di offrire (*exhibere*) il culto alla creatura. Ciò l'avaro non l'intende di per sé, ma lo fa accidentalmente (*per accidens*), in quanto l'ama eccessivamente (*superflue*) e disordinatamente. E che cosa di un tale dice l'Apostolo? **Non avrà eredità,** davvero, perché figli ed eredi, come è detto in Rm 8,17. Adesso invece i tali non sono figli, i quali sono così carnali; dunque non hanno eredità, perché, come è detto in 1 Cor 15,50: *La carne e il sangue non possiederanno il regno di Dio*, cioè Dio, il quale dice in Ez 44,28: *Io sono la loro eredità*. Ma si potrebbe domandare: Se questa eredita è Dio stesso, il quale è indivisibile e impartibile, perché l'Apostolo dice: **nel regno di Cristo e di Dio,** dividendo, come se questa eredità fosse divisibile? Rispondo. La nostra eredità consiste nella *fruitio Dei*, adesso invece Dio gode se stesso in un altro modo (*Deus aliter se fruitur*) e noi Lo /godiamo in un altro modo/; siccome Dio gode se stesso perfettamente, perché perfettamente conosce se stesso ed ama quanto è conoscibile ed amabile. Noi invece non così, perché giustamente Lo conosceremo perfettamente nella patria, e per conseguenza Lo ameremo, perché chi raggiunge qualche cosa semplice, la conosce tutta, e se non totalmente, come la luce del sole – se fosse puntuale, l'occhio umano l'apprenderebbe tutta – non totalmente, mentre l'occhio dell'aquila la comprenderebbe totalmente. Così anche se nella patria conosceremo Dio perfettamente e perfettamente l'ameremo, ma non Lo comprenderemo totalmente, perciò si vede che là c'è qualche imperfezione e particolarità. E perciò l'Apostolo dice congiuntamente: **di Cristo e di Dio,** ponendo quasi parte con parte, cioè perché per mezzo di Cristo e non per mezzo di un altro si ha l'eredità.

BG: Os 8,4: *Con il loro argento e il loro oro si sono fatti idoli*.

12,21: *E non fecero penitenza per l'immondizia e la fornicazione e la impudicizia*, ecc([89]). Gli altri due sono ordinati agli atti stessi. L'uno cioè esteriore, come i toccamenti, gli sguardi, i baci e di tale tipo; e quanto a ciò dice: **impudicizia,** Ef 4,19: *I quali, disperati, hanno consegnato se stessi all'impudicizia*, ecc([90]). L'altro – interiore, cioè nei pensieri immondi; e quanto a ciò dice: **lussuria,** 1 Tm 5,11: *Quando infatti saranno prese dalla lussuria in Cristo, vogliono sposarsi*, ecc([91]). L'Apostolo

---

[89] *In 2 Cor*., c. 12, lect. 6, n. 514 (*E non si sono convertiti dalle impurità, dalle immoralità e dalle dissolutezze che hanno commesso – Et non egerunt poenitentiam super immunditia, et fornicatione, et impudicitia quam gesserunt*): Qui l'Apostolo manifesta la loro malizia quanto ai mali passati, dei quali non si sono pentiti, (…) **e non fecero penitenza,** pienamente dopo la prima lettera. E giustamente piango, perché come la gloria del padre è la gloria dei figli, così la confusione del padre è la confusione dei figli. Così Samuele piangeva Saul in 1 Sam 16,1: *Fino a quando piangerai su Saul*, ecc. E ciò perché non si sono pentiti né **fecero penitenza** per i suddetti peccati carnali, di cui alcuni sono contro natura. E perciò dice: **per l'immondizia,** cioè per la lussuria contro natura. Alcuni sono peccati che vengono commessi con le donne corrotte, cioè con le vedove o le coniugate, e perciò dice: **e per la fornicazione.** Alcuni sono peccati che diventano la corruzione delle vergini, e perciò dice: **e per l'impudicizia che avevano commesso.** Gal 5,19: *Le opere della carne sono manifeste: la fornicazione, l'impurità, l'impudicizia*, ecc.

[90] *In Eph*., c. 4, lect. 6, n. 235-236 (*Così, diventati insensibili, si sono abbandonati alla dissolutezza – Qui desperantes semetipsos tradiderunt impudicitiae*; BG nota: "*Così, diventati insensibili*: la volg. ha: *avendo perduto ogni speranza*"): Seguono le parole: **I quali, disperati,** ecc., dove l'Apostolo fa vedere /agli Efesini/ quali erano nel comportamento esteriore, cioè senza speranza, e ciò perché erano estranei alla vita /di Dio/ (*alienati a vita /Dei/*: vedi Ef 4,18; *In Eph*., n. 233 – nota W.D.). Gb 7,16: *Sono disperato, perché già non vivrò oltre*, ecc. Ger 18,12: *Siamo disperati, andiamo infatti dietro le nostre cogitazioni, e facciamo del male ciascuno secondo la malvagità del suo cuore*. E questo è ciò che segue: **Hanno consegnato se stessi all'impudicizia,** ecc. (…) perché, in primo luogo, hanno peccato non per passione, ma piuttosto per scelta, perciò l'Apostolo dice: **hanno consegnato se stessi all'impudicizia;** come se dicesse: Non hanno peccato per passione o per debolezza, ma **hanno consegnato se stessi** ecc. Gdt 7,15: *Spontaneamente tutti ci consegniamo al popolo di Oloferne*, ecc. 2 Cor 12,21: *E non fecero penitenza per l'impudicizia che hanno commesso*, ecc.

Gb 7,16: Vlg: *Desperavi, nequaquam ultra iam vivam*; BG: *Mi sto consumando, non vivrò più a lungo*; BT: *Perirò. Non vivrò eternamente*. – Ger 18,12: Vlg: *Desperavimus, post cogitationes enim nostras ibimus, et unusquisque post pravitatem cordis sui malefaciemus*; BG: *È inutile, noi vogliamo seguire i nostri progetti, ognuno di noi caparbiamente secondo il suo cuore malvagio*; BT: *cuore perverso*. – Gdt 7,26/15/: BG e BT: *Ormai chiamateli e consegnate l'intera città al popolo di Oloferne*.

[91] *In 1 Tim*., c. 5, lect. 2, nn. 202-203 (*Quando voglio sposarsi di nuovo, abbandonano Cristo – Cum enim luxuriatae fuerint in Christo, nubere volunt*): Qui l'Apostolo indica la duplice ragione dal duplice pericolo che minaccia /le vedove più giovani/. […] Se infatti le /vedove/ più giovani (*adolescentes*) vengono assunte al sostentamento della Chiesa, ce ne sono due conseguenze, cioè che avranno ciò che è sufficiente e che non si metteranno al lavoro (*non cogantur manibus operari*). Da entrambe le cose invece minaccia il pericolo. Dalla prima, il pericolo alla castità, perciò dice: **quando infatti saranno prese dalla lussuria.** Per lussuria talvolta s'intende l'eccesso degli atti sessuali (*sumitur pro superfluitate actus venerei*), e così è uno dei stette vizi capitali; talvolta invece – ogni superfluità delle cose corporali, e così s'intende qui; come se l'Apostolo dicesse: Quando avranno la sovrabbondanza **in Cristo,** cioè grazie all'aiuto di Cristo (*per suffragium Christi*), allora **vogliono sposarsi.** Es 32,6: *Il popolo sedette per mangiare e bere, e poi si alzò per divertirsi*.

pone due vizi contro Dio, uno dei quali consiste nell'impedire, da parte degli avversari di Dio, il culto divino; e quanto a ciò dice: **servizio degli idoli,** 1 Cor 10,7: *Non diventate idolàtri*, ecc. Sap 14,27: *Il culto di idoli nefandi è causa, inizio e fine d'ogni male*. L'altro consiste nell'entrare nel patto con il demonio; e quanto a ciò dice: **venefici-stregonerie,** che avvengono per mezzo delle arti magiche e si chiamano venefici-stregonerie dal veleno-incantesimo (*dicuntur veneficia a veneno*), perché sono a danno degli uomini. 1 Cor 10,20: *Non voglio che diventiate soci dei demoni*. Ap 22,15: *Fuori i cani ed i venefici*, ecc. L'Apostolo pone nove vizi contro il prossimo, dei quali il primo è l'inimicizia, l'ultimo invece l'omicidio, perché da questo primo vizio si arriva a quell'ultimo. Il primo dunque è l'inimicizia nel cuore, che è l'odio verso il prossimo. Mt 10,36: *Nemici dell'uomo i suoi domestici*. E perciò dice: **inimicizie.** Da questa invece prende origine il dissenso nelle parole. E perciò dice: **contese,** che è "l'attacco alla verità con confidenza nel clamore". Pr 20,3: *È un onore per l'uomo che si separa dalle contese*. Il secondo vizio è la rivalità che consiste nel fatto che per sostenere questo si gareggia con un altro. Perciò l'Apostolo dice: **rivalità,** che provengono dalle contese. Il terzo è quando uno viene impedito da un altro tendente verso la stessa cosa e da ciò si adira contro di lui, e perciò dice: **ire,** Gc 1,20: *Perché l'ira dell'uomo*, ecc. Ef 4,26: *Non tramonti il sole sopra la vostra iracondia*([92]). Il quarto, quando dall'ira dell'animo si perviene alle percosse; e quanto a ciò dice: **risse.** Pr 10,12: *L'odio suscita risse*. Il quinto: **i dissensi,** e se riguardano le faccende umane (*si in rebus humanis sint*), si chiamano dissensi, quando cioè ci sono parzialità nella Chiesa. Rm 16,17: *Osservate coloro che fanno dissensi ed ostacoli davanti alla dottrina che voi avete imparato, e tenetevi lontani da loro*([93]). Se nelle cose

---

[92] *In Eph*., c. 4, lect. 8, n. 251 (*Non tramonti il sole sopra la vostra ira – Sol non occidat super iracundiam vestram*): Qui l'Apostolo espone ciò che ha detto (vedi Ef 4,26 all'inizio; *In Eph*., n. 250 – nota W.D.), e, secondo le tre precedenti esposizioni, si può esporre triplicemente, perché se /si tratta/ dell'ira cattiva, allora così: **Non tramonti il sole** ecc., cioè: Non persistete nell'ira concepita, ma deponetela prima del tramonto del sole, perché sebbene sia permesso il moto, a motivo della fragilità, non è permesso il ritardo. Se /si tratta/ della buona, e ciò contro i propri peccati, allora così: **Non tramonti il sole,** cioè il Cristo, Ml 4,2: *Per voi, che temete il mio nome, sorgerà il sole di giustizia*, ecc., **sopra la vostra iracondia,** cioè sopra i vostri peccati, per i quali bisogna che adesso vi adiriate e puniate voi stessi. Se /si tratta dell'ira/ contro i peccati degli altri, si interpreta così: **Non tramonti il sole,** cioè della ragione. Qo 12,1s: *Ricordati del tuo creatore nei giorni della tua giovinezza, prima che venga il tempo dell'afflizione e si avvicinino gli anni dei quali dovrai dire: Non mi piacciono, prima che si ottenebri il sole*, ecc. **Non tramonti il sole sopra la vostra iracondia,** cioè non si ottenebri il dettame della ragione. Gb 5,2: *L'iracondia uccide l'uomo stolto*.

BG: Qo 12,1s: *Ricordati del tuo creatore… i giorni tristi e giungano gli anni…: "Non ci provo alcun gusto"; prima che si oscurino il sole, la luce, la luna e le stelle*. – Gb 5,2: *La collera uccide lo stolto*.

[93] *In Rom*., c. 16, lect. 2, nn. 1214-1217 (*Vi raccomando poi, fratelli, di guardarvi da coloro che provocano divisioni e ostacoli contro l'insegnamento che avete appreso: tenetevi lontani da loro – Rogo autem vos, fratres, ut observetis eos qui dissensiones et offendicula, praeter doctrinam quam vos didicistis, faciunt, et declinate ab illis*): Perché coloro che l'Apostolo voleva fossero evitati, gli ingannatori, andavano fraudolentemente sotto la specie della pietà, secondo ciò che in Mt 7,15: *Vengono a voi in vesti di pecore, ma dentro sono lupi rapaci*; perciò, in primo luogo, induce i Romani (*eos*) ad avere la cautela dicendo: **Vi prego poi, fratelli, di osservare coloro che fanno**

divine, allora si chiamano **sette,** cioè eresie. 2 Pt 2,1: *Introdurranno sette della perdizione*, ecc. Ed ivi /2 Pt 2,10/: *Non temono d'introdurre le sette blasfeme*. Dopo queste segue **l'invidia,** quando prosperano quelli che rivaleggiano. Gb 5,2: *L'invidia uccide il piccolo*, ecc. Da queste seguono **gli omicidi** nel cuore e con le opere (*cordis et operis*). 1 Gv 3,15: *Chi odia il suo fratello è omicida*. Quanto invece ai vizi che riguardano ciò che è necessario per la vita, l'Apostolo ne pone due. Uno, quanto al bere; perciò dice: **ubriachezze,** cioè assidue, Lc 21,34: *State attenti che i vostri cuori non si appesantiscano in crapula ed ubriachezza*, ecc. L'altro invece, quanto al cibo, e quanto a ciò dice: **gozzoviglie,** Rm 13,13([94]): *Non nelle gozzoviglie e ubriachezze*[95].

---

dissensi e ostacoli davanti alla dottrina che voi avete imparato. Qui, in primo luogo, bisogna considerare che "osservare" nient'altro è che "considerare diligentemente", il che talvolta si riferisce al bene, talvolta al male. Al male poi si riferisce appunto allora quando uno considera diligentemente la condizione e il progresso di qualcuno per nuocergli, secondo ciò che in Sal 37/36/,12: *Il peccatore osservava il giusto e strideva sopra di lui i suoi denti*. Ed in Lc 14,1 è detto: *Ed essi lo osservavano*. Al bene, invece, si riferisce – in un modo – quando uno considera i precetti di Dio per osservarli (*ad faciendum*). Es 23,21: *Osserva dunque ed ascolta la sua voce*. In un altro modo, quando considera diligentemente i buoni per imitarli, secondo ciò che in Fil 3,17: *Siate miei imitatori, fratelli, e osservate coloro che si comportano così come avete l'esempio nostro*. In terzo modo, i cattivi vengono osservati per guardarsi da loro (*ad cavendum*), e così si intende qui. Erano, infatti alcuni Giudei convertiti alla fede, che predicavano che le prescrizioni della Legge devono essere osservati; e perciò, in primo luogo, nella Chiesa sorgevano i dissensi e le sette, quando alcuni aderivano ai loro errori, alcuni invece persistevano nella vera fede. Gal 5,20: *Dissensi, sette*, ecc. In secondo luogo, sorgevano offese e scandali di cui sopra, Rm 14 (nn. 1081, 1131), perché alcuni giudicavano gli altri, e gli uni disprezzavano gli altri che facevano dissensi ed ostacoli. Is 57,14: *Rimuovete gli ostacoli di mezzo al mio popolo*. L'Apostolo poi dice: **davanti alla dottrina che avete imparato** dai veri Apostoli di Cristo, per mostrare che i dissensi di tale tipo e gli scandali provenivano dalla falsità della dottrina. Gal 1,9: *Se qualcuno vi annuncia il vangelo diverso da quello che avete ricevuto, sia anàtema!* In secondo luogo, l'Apostolo ammonisce che siano evitati i conosciuti /falsi apostoli/ dicendo: **e scostatevi da loro,** cioè fuggite la loro dottrina e compagnia. Sal 119/118/,115: *Scostatevi da me, maligni, e cercherò (scrutabor) i comandamenti del mio Dio*.

Sal 37/36/,12: BG e BT: *Il malvagio trama contro il giusto, contro di lui digrigna i denti*. – Es 23,21: BG: *Abbi rispetto della sua presenza, da' ascolto alla sua voce*; BT: *Rispettalo ed ascolta la sua voce*. – Fil 3,17: BG e BT: *Fratelli, fatevi insieme miei imitatori e guardate quelli che si comportano secondo l'esempio che avete da noi*. – Is 57,14: BG e BT: *Rimuovete gli ostacoli sulla via del mio popolo*. – Sal 119/118/,115: BG: *Allontanatevi da me, o malvagi: voglio custodire i comandi del mio Dio*; BT: *Scostatevi da me, o malfattori, custodirò i comandamenti del mio Dio*.

[94] *In Rom*., c. 13, lect. 3, nn. 1074-1075 (*Non in comessationibus et ebrietatibus*): Qui l'Apostolo, in primo luogo, espone in che modo bisogna gettare via le opere delle tenebre, che sono opere dei peccati, e ne enumera alcune. In primo luogo pone quelle che si riferiscono alla corruzione del concupiscibile, la cui corruzione è l'intemperanza che riguarda i godimenti del tatto ed il cibo. Perciò prima esclude l'intemperanza nel cibo, quando dice: **non nelle gozzoviglie.** Le gozzoviglie consistono nel mangiare i cibi superflui ed eccessivamente accurati. Pr 23,20: *Non vogliate far parte (esse in) dei conviti dei peccatori né delle gozzoviglie di coloro che godono di cibarsi di carni*. Che ciò può essere peccato mortale /risulta/ dal fatto che secondo la Legge per questa colpa qualcuno è stato condannato alla morte. Infatti, in Dt 21, 20s è detto del figlio impudente: *Si dà (vacat) alle gozzoviglie ed alla lussuria ed ai conviti; il popolo lo lapiderà*. Non si dice però che si dà alle gozzoviglie ed ai conviti di uno che mangia magnificamente secondo lo stato della sua dignità, come è detto in Est 2,18 che Assuero ordinò di preparare un magnifico convito per festeggiare con

Ed ecco, nel commento di Gv 3,18, la risposta, cioè la dottrina giusta:

Perciò si deve rispondere che il fondamento non è la fede informe, bensì quella formata, ossia quella che opera nella carità([96]). Ecco perché il Signore di proposito non

magnificenza principale il matrimonio con Ester. Lo si dice invece quando uno lo fa oltre la decenza del suo stato e particolarmente se a ciò si volge principalmente la sua cura, come coloro di cui è detto in Rm 16,18: */Gli uomini/ di tale tipo non servono Cristo Signore, ma il loro ventre*; e Flp 3,19: *Il loro dio è il ventre*. Poi l'Apostolo esclude l'intemperanza nel bere, quando soggiunge: **e ubriachezze,** che consistono nell'eccessivo bere (*ad superfluitatem potus*) oltre la misura posta dalla ragione umana. Sir 31,35: *Il vino creato per la gioia e non per l'ubriachezza*. E bisogna considerare che l'ubriachezza dal suo genere è peccato mortale, perché, quando l'uomo si ubriaca di proposito, sembra che lui preferisca il godimento del vino all'integrità della ragione. Perciò è detto in Is 5,22: *Guai a voi che siete potenti nel bere vino, e uomini forti nel mescere /bevande/ per l'ubriachezza*. Se invece uno si ubriacasse oltre la sua intenzione, non di proposito, per esempio perché ignora la forza del vino o perché non pensava di poter ubriacarsi con una tale quantità della bevanda, non è peccato mortale, perché non si è ubriacato appositamente (*per se*), ma accidentalmente (*per accidens*), cioè oltre l'intenzione, il che però non può riferirsi al coloro che si ubriacano frequentemente. E perciò Agostino nel *Sermone sul Purgatorio* (PL 39, 1946 – nota W.D.) dice che l'ubriachezza, se è assidua, è peccato mortale. Perciò qui l'Apostolo significativamente dice in plurale: **Non nelle gozzoviglie e ubriachezze.**

BG: Pr 23,20: *Non essere fra quelli che s'inebriano di vino né fra coloro che sono ingordi di carne*. – Dt 21, 20s: *È un ingordo e un ubriacone. Allora tutti gli uomini della sua città lo lapideranno*. – Sir 31,27/35/: *Fin dall'inizio (il vino) è stato creato per la gioia degli uomini*. – Is 5,22: *Guai a coloro che sono gagliardi nel bere vino, valorosi nel mescere bevande inebrianti*.

[95] *In Gal*., c. 5, lect. 5, nn. 319-326.

S. Agostino, *De Civ. Dei*, lib. 14, c. 2 (PL 41, 404; c. 3: PL 41, 406 – nota W.D.); vedi anche *Glossa ordin*., super Gal. 5,19 (VI 87 E); Pietro Lombardo, *Glossa* super Gal. 5,19 (PL 192, 159) (nota W.D.).

Contesa è l'attacco alla verità con confidenza nel clamore (*Contentio est impugnatio veritatis cum confidentia clamoris*): S. Ambrogio in *Glossa ordin*. super Rom. 1,29 (VI, 6 A); Pietro Lombardo, *Glossa* super Rom. 1,29 (PL 191, 1335) (nota – W.D.)

BG: Sap 9,15: *Perché un corpo corruttibile appesantisce l'anima e la tenda d'argilla opprime una mente piena di preoccupazioni*. – Ef 5,5: *Nessun fornicatore, o impuro*. – Ef 4,19: *Così, diventati insensibili, si sono abbandonati alla dissolutezza e, insaziabili, commettono ogni sorta di impurità*; con la nota: "*Così, diventati insensibili*: la volg. ha: *Avendo perduto ogni speranza*". – 1 Tm 5,11: *Le vedove più giovani non accettarle, perché, quando vogliono sposarsi di nuovo, abbandonano Cristo*. – Sap 14,27: *L'adorazione di idoli innominabili è principio, causa e culmine di ogni male*. – 1 Cor 10,20: *Ora, io non voglio che voi entriate in comunione con i demòni*. – Ap 22,15: *Fuori i cani, i maghi, gli immorali, gli omicidi, gli idolàtri e chiunque ama e pratica la menzogna*. – Pr 20,3: *È una gloria evitare le contese*. – Gc 1,20: *Infatti l'ira dell'uomo non compie ciò che è giusto davanti a Dio*. – Ef 4,26: *Non tramonti il sole sopra la vostra ira*. – Pr 10,12: *L'odio suscita litigi*. – Rm 16,17: *Vi raccomando poi, fratelli, di guardarvi da coloro che provocano divisioni e ostacoli contro l'insegnamento che avete appreso: tenetevi lontani da loro*. – 2 Pt 2,1: *Introdurranno fazioni che portano alla rovina*. – 2 Pt 2,10: *Non temono d'insultare gli esseri gloriosi decaduti*; con la nota alle parole "gli esseri gloriosi"; similmente BT, la quale nell'edizione del 1983, nella nota a questo versetto diceva che la Vlg ha: *Non temono d'introdurre le sette*. – Gb 5,2: *L'invidia fa morire lo sciocco*. – Lc 21,34: *State attenti a voi stessi, che i vostri cuori non si appesantiscano in dissipazioni, ubriachezze e affanni della vita*.

[96] Gal 5,6; *In Gal*., c. 5, lect. 2, n. 286: **Ma la fede,** non quella non formata, ma questa **che opera per mezzo della carità.** Gc 2,26: *La fede senza le opere è morta*. La fede infatti è la cono-

dice: "chi crede a lui", ma: **chi crede in lui,** vale a dire: chi credendo tende verso di lui con la carità, **non sarà giudicato.** E questo perché non pecca mortalmente, distruggendo il fondamento. Oppure, stando al Crisostomo, si può dire che chiunque agisce malamente non crede. Infatti dei peccatori l'Apostolo ha scritto in Tt 1,16: *Dichiarano di conoscere Dio, ma lo rinnegano con i fatti*([97]). Mentre chi agisce bene, come scrive Giacomo (2,18), può contestare: *Mostrami la tua fede con le opere…*([98]). Ora un tale credente non sarà giudicato e non sarà condannato per mancanza di fede[99].

Nel mostrare che gli infedeli non saranno giudicati, san Tommaso si richiama all'insegnamento di alcuni Padri della Chiesa.

Introduce nel problema con sant'Agostino, secondo il quale:

Cristo qui non dice: "Chi non crede sarà giudicato", ma: **non sarà giudicato.** E tale espressione può essere intesa in tre modi[100].

Il primo modo dell'esposizione si basa su sant'Agostino, il quale dice che:

Chi non crede non sarà giudicato, perché è già stato giudicato, non di fatto, ma nella prescienza di Dio; ossia, Dio già sa che egli deve essere condannato. Come dice san Paolo in 2 Tm 2,19: *Ben conosce il Signore quelli che sono suoi*[101].

---

scenza della parola di Dio. Ef 3,17: *Che il Cristo abiti per la fede nei vostri cuori*, ecc. E questa parola non la si può avere perfettamente, né conoscere perfettamente, se non si ha anche l'amore che si spera (vedi anche *S.Th*., II-II, q. 4, a. 3: *Utrum caritas sit forma fidei*; resp. – sì; *In III Sent*., d. 33, q. 3, a. 1, qc. 1; *De Veritate*, q. 14, a. 5; *De Virtutibus*, q. 2, a. 3).

[97] *In Tit*., c. 1, lect. 4, n. 45 (Tt 1,16: *Confitentur se nosse Deum, factis autem negant*): Qui l'Apostolo mostra la fede per mezzo del segno. Se infatti uno dicesse che le loro parole sono vere, perché hanno la fede in un solo Dio e Lo confessano, l'Apostolo l'esclude. E, in primo luogo, mostra il bene che era in loro, cioè che **professano,** cioè con le labbra esteriori, **di conoscere Dio.** Is 29,13: *Questo popolo mi onora con le labbra, ma il loro cuore è lontano da me*. Ger 12,2: *Tu sei vicino alla loro bocca, /ma lontano dai loro cuori/*. In secondo luogo, l'Apostolo mostra il difetto interiore, e prima quanto al presente, (…), perché **lo rinnegano con i fatti.** Ora, chi pecca, in quanto da sé, rinnega Dio (*eum*) con i fatti: perché chi professa Dio, professa anche la sua potestà, cioè che bisogna obbedire a Lui. E perciò se non obbedisce peccando, nega con i fatti, professa con la bocca. Ma dirai: Chiunque rinnega Dio, è infedele; i peccatori rinnegano Dio con i fatti, dunque i peccatori sono infedeli. Rispondo. Così come /il peccatore/, avendo la scienza riguardante (*in*) le cose universali, può peccare nelle cose particolari; così avendo la fede in generale (*in universali*), tuttavia si corrompe nelle cose particolari a motivo della corruzione dell'affetto. 1 Tm 5,8: *Ha rinnegato la fede ed è peggiore di un infedele*.

[98] La citazione interessa san Tommaso non per questa prima frase, ma per quella seguente: *e io ti mostrerò la mia fede con le opere* – nota T. S. Centi.

[99] *Super Ioann*., c. 3, lect. 3, n. 486.

S. Giovanni Crisostomo, *In Joannem*, hom. 28, 1 (PG 59, 163).

[100] *Super Ioann*., c. 3, lect. 3, n. 488 (ho corretto il testo di Gv 3,18 secondo il testo latino – W.D.).

S. Agostino, *In Jo. Ev.*, tr. 12, 12; NBA 24, 292.

[101] *Super Ioann*., c. 3, lect. 3, n. 488.

S. Agostino, *In Jo. Ev.*, tr. 12, 12; NBA 24, 292.

Il secondo modo, con san Giovanni Crisostomo:

> La frase: **Chi non crede è già stato giudicato,** ha questo senso: il fatto che non crede è per lui una condanna; perché non credere significa non aderire alla luce, ossia trovarsi nelle tenebre; e questa è una grave condanna, come si rileva in Sap 17,16/17/: *Tutti erano legati dalla stessa catena di tenebre*; e in Tb 5,10/12/: *Che gioia posso avere io, che siedo nelle tenebre e non posso vedere la luce del cielo?*[102].

Il terzo modo, di nuovo con san Giovanni Crisostomo:

> Si può dire che **chi non crede è già stato giudicato,** ossia è già condannato, perché gravato da una causa manifesta di condanna. È come se si dicesse di uno che è gravato da un manifesto delitto capitale, che è già morto: prima ancora che sia proferita contro di lui la sentenza di morte[103].

Perciò – continua l'Aquinate – san Gregorio afferma che:

> Nel giudizio ci sono due gradi. Alcuni saranno infatti giudicati con un giudizio di discussione: e saranno quelli che avranno qualcosa che si oppone alla condanna, ossia il bene della fede. Si tratta appunto dei peccatori credenti. Ma gli increduli, la cui dannazione è evidente, saranno condannati senza discussione. E di questi è detto: **chi non crede è già stato giudicato.** Sal 1,5: *Gli empi non risorgeranno nel giudizio*, cioè /nel giudizio/ di discussione[104].

Concludendo la sua esposizione di Gv 3,18, il nostro teologo-esegeta spiega che essere giudicati è lo stesso che essere condannati:

> Essere condannati, infatti, equivale a non conseguire la salvezza, la quale è raggiungibile per una sola via, ossia per il nome del Figlio di Dio; At 4,12: *Non c'è infatti altro nome dato agli uomini sotto il cielo, nel quale sia stabilito che possiamo essere salvati*. Ed in Sal 54/53/,3 si legge: *O Dio, per il tuo nome salvami*. Perciò quelli che non credono nel Figlio di Dio, perdono la salvezza, ed è evidente in essi la causa della loro dannazione[105].

Nel commento del Sal 54/53/,3, san Tommaso si richiama proprio ad At 4,12 e dice brevemente che qui Davide prega per se stesso; ma con una importante precisazione:

> Prega infatti per se stesso per essere salvato, ma non per mezzo dei suoi meriti, bensì per mezzo dell'amore del nome divino. Perciò dice: **Dio, nel tuo nome salvami.** At

---

[102] *Super Ioann*., c. 3, lect. 3, n. 488.
S. Giovanni Crisostomo, *In Joannem*, hom. 28, 2 (PG 59, 163).
[103] *Super Ioann*., c. 3, lect. 3, n. 488.
S. Giovanni Crisostomo, *In Joannem*, hom. 28, 2 (PG 59, 163).
[104] *Super Ioann*., c. 3, lect. 3, n. 488 (ho corretto il testo di Sal 1,5 secondo il testo latino – W.D.).
S. Gregorio Magno, *Moral*., lib. 26, c. 27 (PL 76, 379).
[105] *Super Ioann*., c. 3, lect. 3, n. 488.

4,12: *Non c'è infatti altro nome dato agli uomini sotto il cielo*, ecc. Pr 18,10: *Torre fortissima è il nome del Signore*[106].

Conclusione

Nell'esposizione del Sal 1, san Tommaso afferma – come, del resto, anche i biblisti contemporanei – che la peculiarità di questo salmo consiste nel fatto che esso funge da proemio di tutto il Salterio. Esso infatti, diviso dall'Aquinate in due grandi parti, parla – nella prima parte – del progresso di tutti verso la beatitudine, e – nella seconda – dell'esito di questo progresso, cioè, in realtà, parla delle due vie, cioè la via dei giusti e quella degli empi. Nel *processus ad beatitudinem*, l'Angelico paragona la via dei giusti e quella degli empi; lo stesso fa anche nel *felicitatis eventus*, cioè paragona l'esito dei giusti, i quali arrivano alla beatitudine eterna che è Dio stesso; e quello degli empi che si guadagnano la condanna eterna. Per questo motivo il nostro teologo-esegeta dedica molto spazio all'immagine dell'albero ed al giudizio finale.

Dobbiamo notare che nei secoli successivi, fino ai nostri giorni, l'esegesi biblica diventerà sempre più precisa, più scientifica e più tecnica, ma la profondità della riflessione spirituale non ne guadagnerà molto.

Come abbiamo visto, la dottrina teologica esposta da san Tommaso nel suo commento al *Sal 1*, non si basa tanto sulla speculazione filosofica, come nelle sue opere sistematiche, ma piuttosto sulla giusta interpretazione teologica dei testi della Sacra Scrittura. Come abbiamo visto, nei suoi commenti *Super Psalmos*, *Super Epistolas S. Pauli* e *Super Ioannem*, l'Aquinate usa un metodo dell'analisi ed interpretazione dei testi biblici molto efficace, cioè il metodo della lettura e spiegazione della Sacra Scrittura con ed alla luce della stessa Sacra Scrittura. Questo metodo medievale dell'interpretazione dei testi biblici con i testi paralleli e di appoggio, arricchisce e completa sia il testo interpretato, sia la dottrina che viene esposta, e fa sì che la formulazione della dottrina di san Tommaso, esposta in questa sua opera esegetica, è una formulazione molto intelligente che costituisce un raro esempio di equilibrata sintesi tra la Bibbia, di cui l'Aquinate si dimostra un ottimo conoscitore, la Tradizione e la speculazione o, meglio dire, riflessione teologica; ma allo stesso tempo è anche una formulazione molto "moderna" ed attuale sia nel linguaggio che nei concetti: un linguaggio biblico, ricco di citazioni ben scelte, esprime i concetti di questa dottrina e permette di rimanere nell'ambito della fede della Chiesa.

---

[106] *Super Psalm*., ps. 53, n. 1.
Pr 18,10: BG: *Torre fortificata*; BT: *Torre potente*.

The *two ways* of the Ps 1 in the interpretation of St. Thomas Aquinas

Summary

In the presentation of the subject – preceded by an Introduction, where is presented the Commentary Super Psalmos of the Aquinas – the author examines the saint Thomas' interpretations of the Psalm 1 texts regarding the topic of this research and presents three points: 1 – The principal characteristic and the division of the Psalm 1; 2 – The *processus ad beatitudinem*; 3 – The *felicitatis eventus*. The presentation of subject – who in reality speaks about the two ways: of the just and of the impious, and has the culmination in the final judgment – is enriched whit the Aquinas' commentaries of the cited texts of saint Paul and saint John, confronted with the contemporary exegesis. All this permits to the author to conclude that the interpretation of the Psalm 1 presented by Saint Thomas is very clear, rich and remains valid and topical and permits to remain in the faith and doctrine of the catholic Church.

Keywords

felicity, impious, just, Law of God, final judgement

Parole chiave

felicità, empi, giusti, Legge di Dio, giudizio finale

Dwie drogi Ps 1 w interpretacji św. Tomasza z Akwinu

Streszczenie

We Wstępie – aby rozwiać błędne, ale rozpowszechnione mniemania o działalności uniwersyteckiej św. Tomasza z Akwinu – Doktor Anielski, który swojej *Summy teologii* nigdy nie wykładał, jest przedstawiony jako egezegeta Pisma Świętego: tu jako komentator Psalmów, gdyż trzeba pamiętać, że w Średniowieczu profesor teoglogii był *magister in Sacra Pagina*, czyli zajmował się właśnie egzegezą Pisma Świętego. W swoim kometarzu św. Tomasz twierdzi – podobnie jak i współcześni bibliści – że Ps 1 jest wstępem do całego Psałterza. Akwinata dzieli Ps 1 na dwie główne części: *Processus ad beatitudinem*, gdzie ukazuje dążenie wszystkich ludzi do szczęśliwości i porównuje dwie drogi: drogę bezbożnych i drogę sprawiedliwych, chociaż używa innych wyrażeń; oraz *Felicitatis eventus*, gdzie porównuje wyniki tych dążeń i dróg: sprawiedliwi osiągają wieczną szczęśliwość, którą jest sam Bóg; natomiast bezbożni – wieczne potępienie; stąd św. Tomasz wiele miejsca poświęca obrazowi drzewa i sądowi ostatecznemu. Teksty komentarza Akwinaty do Ps 1, wsparte też jego komentarzami do *Ewangelii św. Jana* i do *Corpus Paulinum*, są konfrontowane ze współczesnymi komentarzami biblijnymi, co pozwala na zauważenie różnic w podejściu do tekstów świętych, a także dostrzec bogactwo myśli teologiczno-biblijnej i duchowej Doktora Anielskiego. Ta myśl jest nadal bardzo aktualna i pozwala na ciągłe trwanie w nauce, moralności i duchowości Kościoła katolickiego.

Słowa kluczowe

szczęśliwość, bezbożni, sprawiedliwi, prawo Boże, sąd ostateczny

Bibliografia

Bertetti G., *I tesori di san Tommaso d'Aquino*, Soc. Ed. Internazionale, Torino 1934.

Brena G.L., *Interpretazione antropologica di san Tommaso*, in: AA.VV., *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, vol. 7: *L'uomo*, Ed. Domenicane Italiane, Napoli 1978, pp. 83-100.

Busa R., *S. Thomae Aquinatis Opera Omnia, ut sunt in Indice Thomistico*, Roma–Stuttgart–Bad Cannstatt 1980, vol. 6, pp. 48-130

Cardoletti P., *Presentazione*, in: B. Lonergan, *Conoscenza e interiorità. Il Verbum nel pensiero di s. Tommaso*, Dehoniane, Bologna 1984, p. 10.

Castiglioni L., Mariotti S., *Vocabolario della lingua latina*, Loescher, Milano 2001.

Cazelles H., Bouhot J.P., *Pentateuco*, Paideia, Brescia 1968.

Collantes J. (a cura di), *La fede della Chiesa Cattolica. Le idee e gli uomini nei documenti dottrinali del Magistero*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993.

Dahan G., *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval (XII-XIV siècle)*, Paris 1999.

Dąbrowski W., *La dottrina sul peccato originale nei commenti di san Tommaso d'Aquino alle lettere di san Paolo Apostolo*, "Angelicum" 83(2006), pp. 557-629.

Dąbrowski W., *La generazione del Figlio secondo san Tommaso d'Aquino nel suo commento del Sal 2,7*, "Teologia w Polsce" 8(2014), nr 2, pp. 5-29.

Duajat J., *Święty Tomasz z Akwinu a nowożytna fizyka*, in: AA.VV., *Aktualność św. Tomasza*, Pax, Warszawa 1975, p. 12.

Lancellotti A. (versione – introduzione – note), *Salmi (1-41)*, in: *Nuovissima versione della Bibbia*, vol. 18*, Paoline, Roma 1977.

Lyonnet S., *L'actualité de Saint Thomas exégète*, in: *Atti del Congresso Internazionale. Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, vol. 4, Ed. Domenicane Italiane, Napoli 1976, p. 9.

Minissale A. (versione – introduzione – note di), *Siracide (Ecclesiastico)*, in: *Nuovissima versione della Bibbia*, vol. 23, Paoline, Roma 1980.

Mondin B., *Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d'Aquino*, Ed. Studio Domenicano, Bologna 1991.

Mondin B., *La cristologia di san Tommaso d'Aquino. Origine, dottrine principali, attualità*, Urbaniana University Press, Vatican City 1997.

Müller G.L., *Dogmatica cattolica. Per uno studio e la prassi della teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999.

Pesch O.H., *Tommaso d'Aquino. Limiti e grandezza della teologia medievale. Una introduzione*, Queriniana, Brescia 1994.

Ravasi G., *I Salmi. Introduzione, testo e commento*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2006.

Richè P., Chatillon J., Verger J., *Lo Studio della Bibbia nel Medioevo latino*, Brescia 1989.

Rossano P. (versione – introduzione – note), *Lettere ai Corinzi*, in: *Nuovissima versione della Bibbia*, vol. 39, Paoline, Roma 1979.

Rossano P. (a cura di), *Lettere di san Paolo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998.

Segalla G. (versione – introduzione – note), *Giovanni*, in: *Nuovissima versione della Bibbia*, vol. 36, Paoline, Roma 1978.

Serenthà L., *Teologia dogmatica*, in: *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Marietti, Torino 1977, vol. 1, pp. 262-278.

Storia della Teologia nel Medioevo, vol. 2: *La grande fioritura*, G.D'Onofrio (dir.), Piemme, Casale Monferrato 1996.

Swieżawski S., *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Znak, Kraków 1983.

Thomae Aquinatis, *Super Epistolas S. Pauli Lectura* (a cura di p. R. Cai OP, editio VIII revisa), 2 voll., Marietti, Torino–Roma 1953.

Thomas d'Aquin, *Commentaire sur les Psaumes*, introduction, traduction, notes et tables par J.E. Stroobant de Saint-Èloy, OSB, Ed. Du Cerf, Paris 2004.

Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1988.

Tommaso d'Aquino, *Commento al Vangelo di san Giovanni*, a cura di T.S. Centi OP, voll. 1-3, Città Nuova, Roma 1990-1992.

Torrell J.P., *Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo*, Piemme, Casale Monferrato 1994.

Vanni U. (versione – introduzione – note), *Lettere ai Galati e ai Romani*, in: *Nuovissima versione della Bibbia*, vol. 40, Paoline, Roma 1979.

Verger J., *L'esegesi dell'università*, in: P. Richè, J. Chatillon, J. Verger, *Lo studio della Bibbia nel Medioevo latino*, Paideia, Brescia 1989.

Weisheipl J.A., *Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero, opere*, Jaca Book, Milano 1994.

Poznańskie Studia Teologiczne 30(2016), s. 93-103.
doi: 10.14746/pst.2016.30.03

Andrzej Andrewald[1]
Uniwersytet Opolski
Wydział Teologiczny

The Credibility of Faith and Paranormal Phenomena

> If the Church is not to be accused of being deaf to people's longings – we read in the Document of Pontifical Council for Culture and Pontifical Council for Interreligious Dialogue *Jesus Christ the bearer of the water of life* – her members need to do two things: to root themselves ever more firmly in the fundamentals of their faith, and to understand the often-silent cry in people's hearts, which leads them elsewhere if they are not satisfied by the Church[2].

In the present day, when the vision of our world is dominated by the natural sciences and technology, the interest in paranormal phenomena seems to be one such silent cry of the modern man. Even a cursory look at a search results list in *Google* databases points at the keen interest taken in issues surrounding the paranormal and the extraordinary phenomena. A search for information on the issues is nothing short of encountering a deluge of data. Internet databases return about 3 610 000 reference links to the entry "paranormal phenomena" in English and 431 000 in Polish alone[3]. A further narrowing down of search results by cross-referencing the terms "faith" and "paranormal phenomena" returned 243 000 links in English and 85 300 in Polish respectively. A further down-pinning of the term "faith" to "Christian faith" in connection to "paranormal phenomena" produced 26000 search results in English 155 000 and 25 500 in Polish[4].

The growing interest in paranormal phenomena is quite commonly associated, on the one hand, with a reaction to rational one-sidedness, a "technical and scientific" world view and the condition of a man who cannot answer the funda-

---

[1] Rev. Andrzej Anderwald, associate professor of fundamental theology and science of religion at University of Opole (Poland). He is particularly interested in the relationship between faith and reason, theology and natural science, and the proper role of scientific thinking in theology.

[2] Pontifical Council for Culture and Pontifical Council for Interreligious Dialogue, *Jesus Christ the bearer of the water of life. A Christian reflection on the "New Age" (2003)*, section 1.5 http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_20030203_new-age_en.html [access: 24.05.2016].

[3] See www.google.pl (search for the term: „paranormal phenomena") [access: 20.05.2016].

[4] See www.google.pl (search for the terms: „faith and paranormal phenomena" and „christian faith and paranormal phenomena" [access: 20.05.2016].

mental questions of human existence, and who often *a priori* denies the existence of a transcendent reality. On the other hand, questioning or rejection of the Christian faith – and dismissing it as irrational behaviour – has created in many a spiritual void that makes for a fertile ground for the emergence of new religious movements like New Age and the adoption of a new esoteric religiosity that are open to paranormal phenomena[5].

In this discussion we will attempt to answer the questions which are implied by the problem contained in the title: What – in general – can be the relationship between the Christain faith and paranormal phenomena? Can paranormal phenomena be attributed to a function in an act of faith? What are the differences between paranormal phenomena and the understanding of miracle in Christian theology? In this study, paranormal phenomena are investigated on the background themes of the credibility of Christian faith. The whole discussion involves three stages: (1) characterization of paranormal phenomena, (2) clarification of the motives of the Christian faith and their verification as illustrated by an example of a miracle, and (3) presentation and analysis of challenges from the side of paranormal phenomena for the credibility of Christian faith.

1. Paranormal phenomena: outside of scientific evidence

How can paranormal phenomena be characterized? What does the term imply? As was already pointed out in the introduction, the multiplicity of issues relating to "paranormal phenomena" – as well as their diversity – does not allow for a single perspective that would meet with universal approval. It is worth noting that the term is a rare occurrence in Polish lexicographical studies. It is, however, included in the *Brockhaus Encyclopaedia*, where the expression "paranormal phenomena" is understood as incidents of extrasensory perception and psychokinesis that defy scientific explanation[6]. A more descriptive approach to the term "paranormal phenomena" may be found in Lynn Piknett's pop-science *Encyclopaedia of the Paranormal*[7]. The *Encyclopaedia* emphasizes dissimilarity between the paranormal and the esoteric, the latter of which is classified as belonging to the domain of the occult. Furthermore, paranormal phenomena are defined as those which the classical science cannot – or will not – examine nor account for, and as such they occur independently of the laws of nature[8].

Hence paranormal phenomena are those occurrences that are unexplainable along the lines of science and beyond the grasp of methods implemented in the

---

[5] See D. Heeg, *Ein enormer Bedarf. Nächtliche Astro-Sendungen im deutschen Privatfernsehen*, "Herrder Korrespondenz" 60(2006) No. 10, p. 510-513.

[6] *Paranormale Phänomene*, in: *Brockhaus Enzyklopädie*, vol. 16, Mannheim 1999[20], p. 527.

[7] L. Picknett, *Encyklopedia zjawisk paranormalnych*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1993.

[8] *Ibid*, p. 11.

natural sciences, and empirical investigation in particular. They occur as singularities and are diversified. What then are these phenomena? In keeping with the subject matter of our discussion we shall limit ourselves to a description of paranormal phenomena that is associated with religious themes and has not infrequently been utilized in efforts to explain occurrences of religious nature[9]. Referrences to "paranormal phenomena" usually imply such occurences as: (1) hypnosis (Gk. *ipnos* – meaning 'open', 'sleep') is a state of human consciousness involving focused attention and reduced peripheral awareness and an enhanced capacity for response to suggestion; (2) telepathy (Gk. *tele* meaning 'distant' and *pathos* or *patheia* meaning 'feeling', 'perception', 'passion') is the purported transmission of information from one person to another without using any of our known sensory channels or physical interaction; the transference of thoughts or feelings between two or more subjects through psi as the unknown factor in the extrasensory perception; (3) clairvoyance – the ability to gain information about an object, person, location or physical event through means other than the known senses; (4) extrasensory perception or ESP, also called sixth sense, includes reception of information not gained through the recognized physical senses but sensed with the mind; (5) psychokinesis (Gk. *psyche* 'mind' and *kinesis* 'movement'), or telekinesis (from *tele* 'far off' and *kinesis* 'movement'), is an alleged psychic ability allowing a person to influence a physical system without physical interaction; (6) levitation (Latin *levitas* 'lightness') is the process by which an object is held aloft, without mechanical support, in a stable position; in the paranormal context is the rising of a human body into the air by mystical means[10].

The futility of efforts to find a common denominator for the listed phenomena proves them to be particularly difficult to research. As underscored by contemporary parapsychology there is in fact no analytical method that would allow for an investigation of the phenomena. There is not a single record of a reliable experiment that would prove any such phenomenon as fact. Parapsychology may be known for its attempts to inspect the phenomena, nevertheless it has no immediate access to them nor does it have adequate research tools. While the fact does not disprove the existence of paranormal phenomena as such, it does point at the impossibility of accounting for their nature and origin[11]. Psychic abilities of some people are the most commonly quoted source of the phenomena. A clairvoyant or a psychic may claim to possess extraordinary skills or abilities, however in light of parapsychology these cannot be subjected to an analysis that would incorporate methods applied in academic psychology. Due to lack of sci-

---

[9] See M. Rusecki, *Teologia wobec zjawisk paranormalnych*, Częstochowa 2010, p. 9-32.

[10] See for example: A. Nowak, *Parapsychologia*, Lublin 2006, p. 54-61; S. Pile, *Distant feelings: telepathy and the problem of affect transfer over distance*, "Transactions of the Institute of British Geographers" 37(2012) No. 1, p. 44-59.

[11] A. Nowak, *Parapsychologia*, op. cit., p. 65-67.

entific explanation these phenomena are classified as belonging to the field of pseudoscience (parascience).

But are other, non-scientific, efforts made to explain paranormal phenomena? Source literature provides three alteranative models of explaining paranormal phenomena. Currently the most common model, one that stands in opposition to the Christian faith, is occultism (Latin *occultus* – 'hidden', 'concealed'; 'knowledge of the hidden' – *scientia occulta*). Even though there are numerous meanings attributed to the term[12], it is meant here in reference to esoteric doctrines based on the assumption that there are in man and in nature secret and unknown powers whose existence cannot be proven by means and in the process of rational cognition.

Another approach to explaining paranormal phenomena – one that in turn stands in opposition to occultism – is total scepticism, which seriously questions the existence of the paranormal. A yet another model for expounding on paranormal phenomena, propagated in Christian fundamentalist milieux, sees their origin in the activity of evil spirits or demonic powers. Supporters of this model maintain a negative stance to the various Christian initiatives whose aim is to promote openness to new forms of spirituality and religion, like the prayer meetings in Assisi, the problem of esoteric religiousness, or more particurarly homeopathy and occultism[13].

What, then, is the relation between the Christian faith and the issues relating to paranormal phenomena? Does the secular – or even lay – societies' growing interest in the paranormal offer an evangelizing opportunity for the Church in terms of the patristic *praeparatio evangelica*? Yet before we provide a straightforward answer to the questions posed above, we need to address the issue of motives that underlie the credibility of the Christian faith.

2. Motives for faith: miracles vs. paranormal phenomena

In the *Catechism of the Catholic Church* we read:

> What moves us to believe is not the fact that revealed truths appear as true and intelligible in the light of our natural reason: we believe "because of the authority of God himself who reveals them, who can neither deceive nor be deceived." So "that the submission of our faith might nevertheless be in accordance with reason, God willed that external proofs of his Revelation should be joined to the internal helps of the Holy Spirit." Thus the miracles of Christ and the saints, prophecies, the Church's

[12] See A. Posacki, *Niebezpieczeństwa okultyzmu*, Kraków 2010; A. Posacki, *Ezoteryzm i okultyzm – formy dawne i nowe: aspekty filozoficzno-teologiczne i praktyczno-duszpasterskie*, Radom 2009.

[13] See H.J. Ruppert, *Der christliche Glaube und das Paranormale*, p. 18 (pdf. www.ezw-berlin.de) [access: 15.05.2016].

> growth and holiness, and her fruitfulness and stability "are the most certain signs of divine Revelation, adapted to the intelligence of all;" they are "motives of credibility" (*motiva credibilitatis*), which show that the assent of faith is "by no means a blind impulse of the mind" (No. 156).

This passage from the *Catechism* points at the significance of arguments of reason in an act of faith. In Christianity an act of faith is understood as an interpersonal relationship, where man's trust in God is based on the testimony by means of which God reveals himself to man. Faith is understood as man's response to God, who comes to meet him – the divine Revelation. Faith is, then, man's response to God's call. The key role in the genesis of faith is played by the motives of credibility such as miracles, someone's witness of life, someone's holiness, and charity. Once the decision of faith has been taken these motives become the motives of faith. They are personal in character, because their credibility is based on God's personal witness. The argument from miracles may also be counted as one of the motives. From the theological point of view that is expressed in this discussion, however, it would be a mistake to consider a miracle on a par with an extraordinary occurrence of the paranormal type. Theology understands miracles as signs of God working in the world for the salvation of man. Miraculous occurrences are God's acts of self-revelation in history and signify his salvific works that were fully revealed in the person of Jesus Christ[14].

The proper process of recognizing a miracle as a sign from God requires two types of recognition: scientific and religious. The scientific inverstigation focuses only on the phenomenological, empirical aspect of a miracle, with the aim of recognizing a transcendent character of the extraordinary occurrence, by which is not meant a comprehensive and definitive recognition of the occurrence as a miracle, but that of merely one element of the phenomenon. The scientific process of recognition of a miracle is marked by the participation of the auxiliary sciences of history, exact (various branches of medicine, psychology and natural sciences), and philosophical and theological sciences[15]. Their role is one of establishing as fact an occurrence purported to be extraordinary, obtaining proof of the existence of a transcendent cause of a miraculous event based on the priciples of causality and sufficient reason, and demonstrating the possibility of a permanent connection between the extraordinary occurrence and the religious context.

The complete process of recognizing a miracle also involves an inquiry of religious nature, as it cannot be exhausted by the scientific analysis (including the theological one) and demands for a complementary one in the form of reli-

---

[14] A.O. Søvik, *Why Christian Theology Should Accept that Miracles Occur*, "Science & Christian Belief", 22(2010) No. 2, p. 161-162.

[15] S. Horst, *Miracles and two accounts of scientific laws*, "Zygon" 49(2014) No. 2, p. 326-331.

gious recognition that is synthetic in character. A religious investigation of a miracle requires of man – besides the general knowledge about the nature of the world (the critical mind) – a moral condition, that is to say, good will and openness to supernatural reality. Religious inquiry yields the result of moral certainty, which constitutes the highest level of certainty that can be attained on the religious plane. Certainty of this kind is the outcome not only of a mental effort, since it is the fruit of the commitment of man as a whole, and forms in him a solid ground for openness to the supernatural reality that has been recognized in a miraculous event[16].

The motivational aspect of the process of recognizing a miracle we just presented, however, is no basis to consider it as equivalent to an extraordinary event of the paranormal type (though such erroneous reduction has been made and still occurs occasionally). The very nature of paranormal phemomena that stands in radical contrast to that of miraculous occurrences, and the lack of uniform and reliable methods of verifying the former – against the background of the nature and function of miracle in theology – do not allow to assess the paranormal in terms of rational motives for faith. Yet the fact being that paranormal phenomena cannot be numbered among the motives of the Christian faith, do they remain completely neutral to how a person's faith is formed? Do they have any impact on one's faith? Can the way they relate to the Christian faith be unambiguously determined? An attempt to address these questions is the focus of the concluding remarks in our discussion.

3. Paranormal phenomena: a call for the Christian faith

From the very beginnings of Christianity upholding the belief in one God required constant purification of his image both within the cult itself and in everyday practice of the faith. And in accordance with the call from the First Letter of Peter the Apostle: "Always be ready to give an explanation to anyone who asks you for a reason for your hope" (1 P 3:15), the Church nowadays has to cope not only with the negation of God and adamant atheism or agnosticism, but also with a new and attractive culture of spirituality whose content cannot be reconciled with the divine revelation. Therefore the interest in paranormal phenomena on the part of Christian theology should consist in critical appraisal, especially in cases where by taking recourse to them attempts are made to explain redemptive events or altogether equate them with the miracles recounted in the Bible.

Jesus Christ the bearer of the water of life. A Christian reflection on the "New Age" comprises a reliable resource on which to make an assessment from

---

[16] See A. Anderwald, *Rozpoznanie cudu*, in: *Leksykon teologii fundamentalnej*, ed. M. Rusecki, K. Kaucha, I.S. Ledwoń, J. Mastej, Lublin 2002, p. 1043-1044.

the Church's perspective in our discussion. Published in 2003, it was a concerted effort undertaken by the Pontifical Council for Culture and Pontifical Council for Interreligious Dialogue. Although the document does not mention paranormal phenomena explicitly, its main focus being the new spirituality of the New Age movement and how it differs from Christianity, the recommendations formulated within the publication are significant in the context of paranormal phenomena, as they comprise a key element of the new spirituality.

Interest in paranormal phenomena and the element of belief it involves stands in stark opposition to the meaning of revealed Christian faith, and hence cannot be considered as harmless. In a culture marked by pluralization and religious relativism one should advise against attempts to treat esoteric religiousness that comprises the element of paranormal phenomena and the Christian faith as equal. People should be made aware that it is not possible to believe both in redemptive events (like miracles, prophecies and resurrection) and paranormal phenomena. For a Christian it is an "either-or" option: "No servant can be the slave of two masters: he will either hate the first and love the second, or treat the first with respect and the second with scorn" (Lk 16:13). "Christians – we read in the Document – have only to think of the difference between the wise men from the East and King Herod to recognize the powerful effects of choice for or against Christ. It must never be forgotten that many of the movements which have fed the New Age are explicitly anti-Christian"[17]. And this means specifically that believing in miracles as signs of God's revelation and believing in paranormal phenomena cannot be reconciled. Furthermore, active interest often takes the form of employing various practices (e.g. visiting fortune-tellers, participating in seances) that are motivated by the desire to know the future. Such attitude may be interpreted as a way of expressing the belief that some impersonal and mysterious energy can interfere in the reality of human life. This kind of belief can in turn lead to a kind of "re-mythologization" of reality. Adherence to such belief in the context of human actions may lead man to renounce the responsibility for his own life[18]. The Christian faith, however, is a personal act that involves a person's commitment on all levels and demands to be lived out.

Similarly, focusing on a given paranormal phenomenon itself or on the experience thereof should be assessed critically. What is fundamental to the Christian faith, namely relationship with God understood as meeting and dialogue, is lacking in encounter with a paranormal phenomenon. The peculiarity of belief in paranormal phenomena finds its expression in monologue, where the relationship

---

[17] Pontifical Council for Culture and Pontifical Council for Interreligious Dialogue, *Jesus Christ the bearer of the water of life*, section 6.1.

[18] See M. Machinek, *Homo esotericus. Uwagi na marginesie raportu Papieskiej Rady Kultury "Jezus Chrystus dawcą wody żywej"*, in: *Ocalić obraz człowieka. Antropologiczne podstawy moralności*, ed. P. Morciniec, Opole 2003, p. 146.

between the human "I" with the divine "you" is substituted with a scheme in which the human "I" relates to a divine "it", an apersonal power that permeates all, including the human nature. Focusing on personal experience alone leads to rejection of religious authority. The intensity of a person's inner experience becomes the sole criterion for a religion's authenticity. This in turn may often generate motivation to fall back on pre-Christian religions which are perceived as possessing a pure element of experience at their core, and which are unadulterated by any distinctive and extensive doctrine. In such case the method of "finding the truth" is governed by positive emotions and experiences. And for that reason it is then no longer relevant whether one can get closer to the truth, the top priority being given to reaching a state of psychological and spiritual bliss. A religion's main proposition does not have to be valid – its principal role consisting in its potential usefulness in terms of meeting an individaul's needs and expectations. In this context "spirituality" is defined as an inner experience of harmony and oneness with reality as a whole, an experience that supposedly heals people of their sense of imperfection and finiteness. They then discover a personal connection with a universal power or life-force[19]. This act of opening to apersonal powers (energies) – seen as a potential form of *channeling*, a way of establishing a channel of communication with the supernatural – is characteristic of paranormal phenomena (like levitation, telekinesis or spiritism) and poses a threat to a personal and dialogic nature of the Christian faith, as well as to the rational dimention of an act of faith.

Credibility of Christian faith is threatened by attempts to seek any recourse in the nature of paranormal phenomena in order to explain religious events (like revelations, theophanies, prophecies, miracles or even the resurrection of Christ). Such efforts were made in the past by specialists in marxist religious studies with the aim of deprecating Christian redemptive events[20].

It is also worth noting here that investigating the context of paranormal phenomena is important for the credibility of Christian faith. The aim of this type of research is to avoid putting hasty religious interpretations on all paranormal phenomena that are experienced by people in their every-day lives (like telepathy or telekinesis) and which defy common sense and are an "insult to human reason". And although such experiences transcend the common experience of reality, it does not mean they have something to do with religious belief or religious transcendence.

Considering all the critical remarks, one cannot help but notice the threats that interest in paranormal phenomena poses to the Christian faith. Hence apologetic attitude in encountering paranormal phenomena is entirely justified. And as we read in the document of the Pontifical Councils, "Even if it can be admitted that *New*

---

[19] See Pontifical Council for Culture and Pontifical Council for Interreligious Dialogue, *Jesus Christ the bearer of the water of life*, sections 3.1 and 3.2.

[20] See M. Rusecki, *Teologia wobec zjawisk paranormalnych*, p. 9-30.

Age religiosity in some way responds to the legitimate spiritual longing of human nature, it must be acknowledged that its attempts to do so run counter to Christian revelation"[21]. Does this imply outright rejection of paranormal phenomena in the study of theology? Can interest in paranormal phenomena be perceived as a sign of the times and a challenge to the Christian faith, the Church and its theology?

As indicated in Councils' reflection on New Age, there are some areas where interest in paranormal phenomena may represent challenges to the faith. One of these areas can be defined as a genuine yearning "for a deeper spirituality, for something which will touch their hearts, and for a way of making sense of a confusing and often alienating world"[22]. This yearning, along with the resultant openness to paranormal phenomena go hand in hand with a negative attitude towards materialisation of everyday life and the deprecation – or outright negation – of religious and supernatural experiences. The mere interest in paranormal phenomena reveals spiritual longing in man, and the resultant desire to satisfy it. This very yearning is a call for discovering in Christianity such forms of spirituality and piety that would engage man as a whole. In this case it seems a matter of general importance that Christian communities gave man's non-material needs a more thoughtful consideration. This would also imply a need for a greater appreciation of the depth of Christians' religious experiences, and their spiritual and mystical life. Initiating more vigorous efforts in terms of positive action in Christian communities may contribute to garnering attention to the beauty and depth in the experience of Christian faith. The oft-repeated words John Paul II – in the context of the Church's journey in the third millennium – "put out into the deep" (*duc in altum* – Lk 5:4)[23] – map out the tasks and point out an appropriate attitude Christians should cultivate in the encounter with mentality and spirituality inspired by paranormal phenomena.

In an interview about the need for a new Christian spirituality, Gotthard Fuchs, a theologian, calls for a more direct expression of the yearning for God – and his promises – in Christianity. Responding to this call would involve: (1) overcoming all divisions between the Gospel and culture, and between the dialect of the Church and the language of the world; (2) removing impediments in communication between theology and spirituality; and (3) presenting celebration of sacramental mysteries (like that of Sunday Eucharist) as spaces for Christian mysticism[24].

---

[21] Pontifical Council for Culture and Pontifical Council for Interreligious Dialogue, *Jesus Christ the bearer of the water of life*, section 1.4.

[22] *Ibid*, section 1.5.

[23] Jan Paweł II, Apostolic letter *Novo millennio ineunte* (2001), https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_letters/2001/documents/hf_jp-ii_apl_20010106_novo-millennio-ineunte.html [access: 20.06.2016]. No. 1.

[24] See *Neuer Bedarf an Spiritualität. Ein Gespräch mit dem Theologen Gotthard Fuchs*, "Herder Korrespondenz" 59(2005) No. 9, p. 450-451.

* * *

In conclusion, we may say that there is no basis whatsoever that would allow for an assessment of paranormal phenomena in terms of their nature, nor is is possible to verify them by carrying out a scientific and/or religious investigation along the lines of the credibility of Christaian faith. The proper process of recognizing a miracle as a sign from God, its motivational function in the act of faith, is no basis to consider it as equivalent to an extraordinary event of the paranormal type. It may be admitted, though, that paranormal phenomena do generate openness to a heightened perception of reality which in principle is free of naturalist reductionism. It should be noted, however, that in many cases people's fascination with a heightened perception of reality does not lead to a religious experience, but takes the form of an alternative religion with the aim of replacing the traditional belief system with a universal spirituality and a heightened perception. Therefore considering the relationship between paranormal phenomena and the Christian faith in a broad perspective, one cannot simply restrict an assessment of it to critique alone. In point of fact, it seems that another analysis is necessary; one that would reveal the very motives behind the interest with such phenomena. This in turn would allow to better diagnose the spiritual longings and desires of the contemporary man.

The Credibility of Faith and Paranormal Phenomena

Summary

The aim of those deliberation is focused on answering the questions: Can paranormal phenomena be attributed to a function in an act of faith? In this study paranormal phenomena are investigated on the background themes of the credibility of Christian faith. The whole discussion involves three stages: characterization of paranormal phenomena (1), clarification of the motives of the Christian faith and their verification of the example of a miracle (2), as well as presentation along with analysis challenges from the side of paranormal phenomena for the credibility of Christian faith (3).

Keywords

The Christian faith, credibility, paranormal phenomena

Wiarygodność wiary a zjawiska paranormalne

Streszczenie

Celem podjętych rozważań jest próba udzielenia odpowiedzi na pytania: Czy można zjawiskom paranormalnym przypisać jakąś funkcję w akcie wiary? Zjawiska te zostaną poddane analizie na tle zagadnienia motywów wiary chrześcijańskiej. Całość rozważań obejmuje trzy etapy: najpierw zostanie przedstawiona charakterystyka zjawisk paranormalnych (1); następnie motywów

wiary i ich weryfikacji na przykładzie cudu (2); oraz wskaże się na wyzwania jakie dla wiary chrześcijańskiej stanowią zjawiska paranormalne (3).

Słowa kluczowe

wiara chrześcijańska, wiarygodność, zjawiska paranormalne

Bibliografia

Anderwald A., *Rozpoznanie cudu*, in: *Leksykon teologii fundamentalnej*, ed. M. Rusecki, K. Kaucha, I.S. Ledwoń, J. Mastej, Lublin 2002, p. 1043-1044.

Heeg D., *Ein enormer Bedarf. Nächtliche Astro-Sendungen im deutschen Privatfernsehen*, "Herrder Korrespondenz" 60(2006) No. 10, p. 510-513.

Horst S., *Miracles and two accounts of scientific laws*, "Zygon" 49(2014) No. 2, p. 323-347.

Jan Paweł II, Apostolic letter *Novo millennio ineunte* (2001) https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_letters/2001/documents/hf_jp-ii_apl_20010106_novo-millennio-ineunte.html [access: 20.06.2016].

Machinek M., *Homo esotericus. Uwagi na marginesie raportu Papieskiej Rady Kultury "Jezus Chrystus dawcą wody żywej"*, in: *Ocalić obraz człowieka. Antropologiczne podstawy moralności*, ed. P. Morciniec, Opole 2003, p. 139-148.

Neuer Bedarf an Spiritualität. Ein Gespräch mit dem Theologen Gotthard Fuchs, Herrder Korrespondenz" 59(2005) No. 9, p. 447-452.

Nowak A., *Parapsychologia*, Lublin 2006.

Paranormale Phänomene, in: *Brockhaus Enzyklopädie*, vol. 16, Mannheim 1999[20], p. 527.

Picknett L., *Encyklopedia zjawisk paranormalnych*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1993.

Pile S., *Distant feelings: telepathy and the problem of affect transfer over distance*, "Transactions of the Institute of British Geographers" 37(2012), No. 1, p. 44-59.

Pontifical Council for Culture and Pontifical Council for Interreligious Dialogue, *Jesus Christ the bearer of the water of life. A Christian reflection on the "New Age"* (2003).

Posacki A., *Niebezpieczeństwa okultyzmu*, Kraków 2010.

Posacki A., *Ezoteryzm i okultyzm – formy dawne i nowe: aspekty filozoficzno-teologiczne i praktyczno-duszpasterskie*, Radom 2009.

Rusecki M., *Teologia wobec zjawisk paranormalnych*, Częstochowa 2010.

Ruppert H.J., *Der christliche Glaube und das Paranormale*, (pdf. www.ezw-berlin.de) [access: 15.05.2016].

Søvik A.O., *Why Christian Theology Should Accept that Miracles Occur*, "Science & Christian Belief" 22(2010) No. 2, p. 151-165.

Poznańskie Studia Teologiczne 30(2016), s. 105-119.
doi: 10.14746/pst.2016.30.04

Adam Drozdek[1]
Duquesne University, Pittsburgh, USA

Andrei Bolotov's eschatology

The problem of the immortality of the soul was a frequently raised topic among Russian authors – ecclesiastical or otherwise – in the eighteenth and the beginning of the nineteenth century, particularly because of deistic and even atheistic tendencies creeping into Russia particularly from France. To be sure, for believers, an eternal life could not be trifled with, so arguments were given to convince readers that the soul is immortal, which had practical consequences, namely the earthly life would have to be conducted with an eye on the fate of the soul after death. Andrei Timofeevich Bolotov (1738-1833) is known today primarily for his articles on agriculture, pomology, and horticulture, in many respects innovative and based on his observations and experiments. The scope of his interests was unusually wide and it encompassed theological topics. He discussed the problem of immortality of the soul and, to a greater extent than most Russian authors, the problem of eschatology in a dialogue between a grandfather and his grandson, *On the souls of dead people* (1823). As for most believers, for Bolotov, a sincere and ardent Christian, the problem of eschatology strongly depended on theology, so, in his view, to understand the manner of immortality, one has to know who God is.

God

Bolotov presented his theology in his *Philosophy for children* written in the form of dialogues between Ms. Ts. and her children, 14-year old daughter Feona and 13-year old son Kleon. For dramatic reasons, occasionally other persons also appear, particularly to illustrate the seriousness of ignorance in religious matters. Influenced by Jeanne-Marie Leprince de Beaumont's books, Bolotov wrote his book, as the title suggests, for children, but, interestingly, it was primarily aimed at his prospective wife (Zh 2.443).[2]

[1] Adam Drozdek is an Associate Professor of Duquesne University in Pittsburgh, USA. He authored several books including *Moral dimension of man in the age of computers*, University Press of America 1995 and Athanasia: *afterlife in Greek philosophy*, Georg Olms 2011.

[2] Following references will be used:

C – Christian August Crusius, *Anweisung vernünftig zu leben*, Leipzig: Gleditsch 1767[3] [1744]. The book put Bolotov on a straight philosophical path (Zh 2.64).

The first part of his *Philosophy for children* discusses at length attributes of God, which is really an unpacking of a scholarly sounding definition provided by one Gramoteev (LiterateMan), "God is a being without cause and a cause of everything, all-powerful and existing before all causes and [all] beings" (D 92, 105). The attributes are then summarized twice providing a list of 15 attributes and then an extended list of 20 attributes. God is 1. Creator, 2. perfect, 3. invisible and inconceivable, 4. eternal, and His attributes include 1. eternity (again), 2. self-existence, 3. immutability, 4. omnipresence, 5. omniscience, 6. omnipotence, 7. happiness, 8. supreme wisdom, 9. holiness, 10. justice, 11. truthfulness, 12. love, 13. goodness, 14. grace, 15. compassion, and 16. long-suffering (181, 202-204). The attributes are fairly uncontroversial for any Orthodox believer,[3] but

---

C2 – Christian August Crusius, *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten*, Leipzig: Gleditsch 1745.

D – Андрей Т. Болотов, *Детская философия*, Санкт-Петербург: Петрополис 2012 [1776--1779].

DSV – Андрей Т. Болотов, Дюжина сотен вздохов, чувствований и мыслей христианских, in: *Российский архив: история отечества в свидетельствах и документах XVIII-XX вв*., vols. 2-3, Москва: Студия Тритэ 1992 [1991-1998], pp. 471-539.

G – Johann Christoph Gottsched, *Erste Gründe der gesammten Weltweisheit, darinn alle philosophische Wissenschaften in ihrer natürlichen Verknüpfung abgehandelt werden*, Leipzig: Breitkopfen 1733-1734. Bolotov stated that he owed a lot to Gottsched (Zh 1.959).

Goeze – Johann Melchior Goeze, *Betrachtungen über den Zustand der Welt, und der Menschen, nach dem jüngsten Gerichte*, Breslau: Korn 1765 [1753]. Bolotov translated this book into Russian (Zh 3.1006).

H – Johann Adolf Hoffmann, *Zwey Bücher von der Zufriedenheit nach den Gründen der Vernunft und des Glaubens*, Hamburg: Johann Carl Bonn 1766[4] [1722]. Bolotov considered the book to be a foundation of peace and happiness in his life (Zh 1.896).

Iz – Из неизданного литературного наследия Болотова, *Литературное наследство* 9-10 (1933), pp. 153-221.

JS – Johann Heinrich Jung-Stilling, *Sämmtliche Schriften*, Stuttgart: Henne 1835-1838, in particular, *Siegsgeschichte der christlichen Religion* [1799], 3.3-412; *Nachtrag zur Siegesgeschichte* [1805], 3.413-580; *Theorie der Geisterkunde* [1808], 6.359-620; *Apologie der Theorie der Geisterkunde* [1809], 6.621-671.

O – Андрей Т. Болотов, *О душах умерших людей. Разговору старика со внуком*, Санкт--Петербург: Алетейя 2006 [1823].

P – Андрей Т. Болотов, *Путеводитель к истинному человеческому счастию или опыт нравоучительных и отчасти философических рассуждении о благополучии человеческой жизни и средствах к приобретению оного* [1784], in his *Детская философия* 2012, pp. 353--846.

Zh – *Жизнь и приключения Андрея Болотова, описанные самим им для своих потомков*. Санкт-Петербург: Головин 1870-1873.

[3] Cf. a rather modest discussion of the attributes of God provided by metropolitan Platon, *Катехизис*, in his *Поучительные слова*, Москва 1778-1806, vol. 8, pp. 158-162. Bolotov mentioned having liked to read Platon's theology (Zh 2.852).

Bolotov may have been helped in his systematization efforts by Gottsched[4] and Crusius.[5]

Among these attributes, perfection and perfect wisdom are important for the proof of the immortality of the soul. Perfection implies that God does nothing in vain, and Bolotov frequently emphasized this aspect of God's work.[6] Already Aristotle spoke about nature doing nothing in vain, which statement Bolotov could easily accept, since the existence of nature presumed the existence of God who created it, and thus nature does nothing in vain since God created it that way, so Bolotov could say, "nature, or to say it better, the infinite Creator" (P 773). However, Bolotov was influenced in that respect by the many German books he read rather than by Aristotle. The fact that God does nothing in vain constantly reappeared in these books. "It is contrary to the perfection of God to create something completely unnecessary or in vain" (C 7); "doing something in vain contradicts the concept of the perfect being" (267, 301). "God cannot do anything existence of which generally or consideration of which would ever be in vain" (C2 505, 941). Perfect spirit – and God is such a spirit – does nothing in vain (G 1.318, 591, 2.9). God's rationality is perfect and so "on account of His wisdom, God cannot make any roundaboutness and do anything futile. Thus, there will also be in the world nothing in vain," and hence He created the best of worlds (1.571); "God's wisdom does nothing in vain, and in the least a work of wonder."[7]

The immortality of the soul

According to Bolotov, claims about the mortality of the soul are "nothing more than rubbish that is not worthy of any attention" and proofs of the immortality of the soul are unshakable (O 33). The fools that claim otherwise do that since they want the soul to die with the body so that after death there will be no accounting for their lives; also, they are deceived by evil spirits that are everywhere in large numbers to snatch such unbelievers to hell after their death. That happens a lot among Russian simple and stupid people (34).

There are a number of such unshakable proofs that counter the claims of unbelievers.

---

[4] A discussion of the attributes of God is given in part 6, "Natural teaching on God," of "Theoretical wisdom" of his *Erste Gründe* (G 547-585); in later editions this became segment 3, "On an infinite spirit or on God", of the fourth part, Geisterlehre, of theoretical wisdom.

[5] Attributes of God are presented in ch. 2 of the second part, "The theoretical natural theology," of his *Entwurf* and are summarized on pp. 596-597.

[6] D 138, 150, 151, 153, 203, 287; P 362, 377, 395, 448, 677, 736; O 35.

[7] Th.Ch. Lilienthal, *Die gute Sache der in der heiligen Schrift alten und neuen Testaments enhaltenen göttlichen Offenbarung*, Königsberg 1750-1781, vol. 1, pp. 114, 189, vol. 8, p. 972. Lilienthal argued against deists (Zh 1.124), which Bolotov appreciated since this discussion helped him a lot and Lilienthal's books belonged to his favorite readings in Königsberg (124-125).

Proof 1. Humans are born with a desire to live forever; however, the perfect God who does nothing in vain could not have created humans with such a universal desire if it were impossible to fulfill (O 35). In this, Bolotov was in agreement with his German readings in which he found statement that there is an inborn desire to be happy given us by God (G 2.44) and since God does not do anything in vain (C 7, 301), so our search for happiness cannot be in vain either (362; H 8). The soul with its power of thinking and willing is immortal, otherwise, "why should God, God, I say, who has the desire for perfection, want to annihilate this beautiful being? Why did He fill our soul with an infinite longing? Should the highest Being have done that in vain?"[8] Also, "if we had no other hope than in this life, then we would surely be the most miserable among all creatures." This is an ethical proof of immortality and it is much stronger than other proofs.[9]

Proof 2. All nations have beliefs concerning an eternal life and thus such a general agreement could not be dismissed as mere coincidence (O 36).

Proof 3. Regardless of how happy someone is in this life, there is always a sense of something lacking to be fully happy, which can be expected in a future life.[10] This is somewhat similar to the first proof: since God does nothing in vain, the sense of something lacking and thus the desire to get more from life cannot be in vain, either, and thus, prolongation of life after death is necessary for this desire to be fulfilled. An argument of that kind was frequently used by other Russian authors, to mention Bratanovskii, Anichkov, and Zolotnitskii.

Proof 4. It is hard to believe that humans, rational beings, whose thought can reach the entire universe and go beyond the realm of visibility, would be created for a short time of life on earth, the life filled with labor and sorrow, and so many people die before they can even enjoy their lives (O 36); could God bring people only for this short time on earth? (37).[11]

---

[8] H.F. Reischauer, *Vernünftige Gedanken über die Werke der Natur*, Lemgo 1747, p. 13. Bolotov listed this book among recommended readings in his *Guide to true human happiness* (P 671).

[9] S. Formey, *Der christliche Philosoph*, Göttingen 1754, vol. 1, p. 190. The book was part of Bolotov's library with his name inside, О.Е. Глаголева, Библиотека А.Т. Болотова, in: А.А. Зайцева (ed.), *Книга в России XVI - середина XIX в.*, Ленинград 1987, p. 81.

[10] O 36; C 301-302. "By nature I want to be happy, to rest, I seek the imperishable; I don't find any of it on earth and thus I know that there should be after this life another life, where the soul can participate in perfect rest about for which it strives in this life without fully reaching it. Not in vain nature poured into my spirit this constant desire of rest and happiness. This is a benchmark of its imperishability" (H 269).

[11] The soul is too noble to cease to exist after death; it hardly exhausts all its abilities in this life, so it would be created in vain (G 1.315). Sulzer, who awoke in Bolotov physico-theological thinking (Zh 1.862, 960), quoted Karl Friedrich Drollinger's ode *About the immortality of the soul*: "Is it possible that God destroys you: / He made you too great and too beautiful / Look, what a splendor/ what fruits / Come into being from the drive of a noble soul!/ … That does not die what is divine," J[ohann] G[eorg] Sulzer, *Versuch einiger moralischen Betrachtungen über die Werke der Natur*, Berlin: Haude und Spener 1750 [1745], p. 81.

Proof 5. Only a few people live exemplary lives and a few among them are rewarded for their lives; on the other hand, most people violate the laws of God and many of them were never punished for it; the justice of God and common sense require that this will be rectified after death (O 37; D 170; C 303). One author said that virtue can be active "under the conviction about [the existence] of a Providence and the fortifying prospect of eternity, where it can live in the growing perfection in the presence of God"; otherwise, a question would arise how God could create the world in which vice can triumph and virtue will not be rewarded.[12]

Proof 6. Sacred Scriptures speak about eternal life (O 38). Since previous proofs are derived by reasoning, they have to be enhanced by direct revelation as provided by the biblical testimonies.[13]

Proof 7. Many Christians became martyrs for their faith. Were they so foolish that they did it for an illusion of eternal life? (O 39).

Proof 8. There are some instances that the souls of the dead visited the living and even conversed with them (O 40).

Most of these arguments have been used frequently before Bolotov, also on the Russian ground, to mention only Zolotnitskii, Kandorskii, and Shcherbatov. The last argument would be the most controversial for an Orthodox believer, although Greek fathers testified about apparitions of prophets, saints, the Mother of God and Jesus, not just any person, so Bolotov reached for help to Jung-Stilling (O 70), whose many books were translated into Russian at that time.

Pneumatology

We don't exactly know, said Bolotov, if the soul looks like a living person, but such claims have been made; this is supported by claims of those who saw souls of the deceased who looked like when they were living (O 43). We know nothing about the size of the soul; maybe this size changes; maybe it is a subtle aethereal body.[14] We do not know if these souls are like angels that can appear in

[12] [Johann Friedrich Wilhelm] Jerusalem, *Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion*, Braunschweig 1770 [1768], p. 239. Bolotov read Jerusalem's work (Zh 2.125) and expressed his respect to this "famous theologian" (4.1150). Why should I serve God? What would happen to God's justice concerning rewards and punishments?, asked H.F. Reischauer, *Vernünftige Gedanken über die Werke der Natur*, *op. cit.*, p. 13.

[13] A rational proof becomes certain through revelation by which God promised us immortality, [13] S. Formey, *Der christliche Philosoph*, *op. cit.*, pp. 191-192. In fact, Goeze considered all proofs of the immortality of the soul made by natural reason too unreliable to be seriously considered (Goeze 250) and used only proofs from revelation, which, actually, included a grain of reasoning; one of his proofs stated that since Jesus was resurrected, we will also be resurrected and we will live forever (339).

[14] The human soul is an animal soul made out of aether, luminous fluid, and the spirit created in the image of God (JS 6.403); after death, the soul "still retains a subtle body" (G 1.315 follow-

any form (44). People claimed to have seen souls of the dead; maybe only some people are able to see souls. The appearing souls moved very quickly (45). We don't know if the soul permeates the whole body or resides in the head or only in a part of the brain (46).[15]

It is possible that souls stay right after death in the atmosphere for, say, six weeks and then they are transferred to some place depending on their qualities to remain there until the universal resurrection of the dead (49). Incidentally, according to Orthodox religion, the soul can linger up to three days close to the body.

Souls do not lose any of their faculties at the death of the body; in fact, these faculties are enhanced so that souls have perfect memory (JS 6.405, 564, 638; G 1.315; O 47), and although they will not be omniscient, they will have superior knowledge (O 50). Of course, the souls retain their intellect and will (47) and so they retain their individuality. They will probably have something similar to sensory sensation, but we cannot say anything how it will happen (48).

Emotions and passions do not stop being active at death (O 47, 52; Goeze 231, 527). Take people who think only about hunting or about orchards (a tinge of self-deprecation here) so that they do not think about themselves and about life after death (O 53); they will suffer after death if these desires continue without being able to fulfill them. On earth desires become weaker and can stop, but after death they apparently are sharpened and can go on without end (54). Souls can see after death the lives of other souls that are better off and are not tormented by passions, so the former souls will be jealous of the state of the latter and suffer even more (55). Their jealousy will be increased by the realization that they did not purify themselves from sin through Christ and will fear punishment, whereas other souls will be rewarded (56). They suffer from passions that are all active at the same time and from memories of all their misdeeds and sinful words and missed opportunities for good deeds (57).

Many, many people from simple folks, especially women, will be unhappy after death and only very few people will do better than the narrating grandfather. On the other hand, there are more among simple folks more pleasing to God than we think (O 59). There are millions of souls in a bad state after death and incomparably fewer souls in good state. Blessed souls are the ones that in their whole life tried to improve their corrupted nature and tried to live according to the will of God (61); they tried to know the Creator, contemplated their future

---

ing Leibniz); however, Crusius criticized those who said that the soul may be a very subtle and pure fire, some subtle air, or purified fire as a materialist error, considering this view to be "a great foolishness" (C2 852-853); also, in his view, spirits are immaterial and they are able to move (684--685, 923).

[15] In his *Philosophy for children* Bolotov claimed that the soul is in the head since we think with the soul and we feel that our thoughts are in the head (D 124). Jung-Stilling stated that the human soul is present in every part of the body, but its principal seat appears to be in the brain (JS 6.402-402).

lives, prayed to God, tried to purify their will from mundane things, did not allow passions to turn into habits (H 40), incited and magnified their good inclinations, particularly their love for God, themselves, and other people (O 62).

It is very likely that blessed souls will be in a different place than sinful souls. There are probably different places for different levels of blessedness and different places for different levels of sinfulness (O 65)[16]; thus, members of one family will not necessarily be in the same place (66). It is unknown what happens to the souls of the mentally incapacitated or of children and we don't know why God allowed their state to happen (67). Some say that such souls end up in a separate place in which they remain in peace[17]; others say that angels teach such souls how to use the reason, which will continue throughout their eternal life; still others maintain that they become angels (68) of the lowest rank to replace the fallen angels; this happens at least to the soul of the baptized; they serve as guardian angels particularly of their relatives (69). Some people claimed that they saw the souls of children (70).

Bolotov had no doubt that souls can appear to the living (O 71). Such a possibility was richly documented by Jung-Stilling in his *Theory of pneumatology*, and Bolotov relied on testimonies collected by Jung-Stilling and repeatedly referred to one incident, namely when the soul of the Polish king August II appeared right after death to the field-marshal von Grumbkow to tell him about his death (40, 46, 71-72, 74; JS 6.546). Bolotov tried to generally characterize such appearances of spirits. In his view, 1. souls after death remain briefly on earth; 2. some of them appear briefly to some people; 3. they can move instantaneously through long distances (O 72); 4. they cannot be touched and only some present people could see them; 5. the souls can see, hear, and speak; their conversations with the living were brief (73). Such claims would hardly be accepted by all Orthodox believers; in fact, also very few Catholics and Protestants would embrace Jung-Stilling and Bolotov's view on the nature of the appearance of spirits. Most of the time such an appearance would be attributed to the deceptive beha-

---

[16] Prokopovich spoke about "the glory [in heaven] will be different and unequal," [Феофан Прокопович], *Разговор гражданина с селянином да певцем или дячком церковным*, in: П.В. Верховской, *Учреждение Духовной коллегии и Духовный регламент*, Ростов-на-Дону 1916, vol. 2, p. 67, and in hell there is "punishment of sinners according to the measure of their impurity," p. 66. Iavorskii, whose *The Rock of faith* Bolotov eagerly studied in his childhood (Zh 1.232), stated that just as there are many mansions in heaven and different rewards (J. 14:2), so there are many different punishments in hell, Стефан Яворский, *Камень веры*, Киев 1730, p. 667. Also, Rostovskii spoke about various compartments of hell fitting the sins of the condemned, *Келейный летописец святителя Димитрия Ростовского*, Москва 2000, p. 140.

[17] To this category belongs the view that the souls of children after death are "in the hand of God" (Goeze 1.901) and parents will meet them in heaven after death (902). Crusius supposed that the souls of children enjoy the goodness of God, possibly to a lesser extent than the souls of those who were virtuous (C2 946).

vior of a demonic agency, although patristic tradition allowed for the existence of ghosts.[18]

Orthodoxy allows for the possibility that the state of the soul of the dead could be changed (O 95). When Christ said that the sin against the Holy Spirit will not be forgiven in this nor in the future life (Mt. 12:31-32), it implied that other sins can be forgiven after death (JS 6.543), and, thus, prayers for the dead can be beneficial (O 99).[19] This is interesting because of the vehemence with which the Catholic idea of purgatory is rejected as an idea coming directly from satan (O 90). And so, Bolotov criticized Catholicism for its belief that the soul can be released from the purgatory through prayers for the dead and through church services for them (82). However, Bolotov did not make a good case for the unacceptability of the idea of purgatory considering the fact that the change of the state of the soul after death is possible through prayers. It appears that purgatory was simply folded into the otherworldly place of the departed souls and although it does not exist as a separate place, its functionality is fully retained. This means that quarrels concerning the existence of purgatory appear to be largely of a terminological nature.

Resurrection

Following the pattern of the six days of creation, Bolotov believed in six millennia that elapsed from the beginning of the world and in the coming seventh millennium that would correspond to the day of rest. This seventh millennium will be preceded by some awesome changes that will come very soon: earthquakes, persecutions, and wars (O 106).

At the start of the seventh millennium, the first resurrection will take place (Ap. 20:5); the resurrected will be rulers and judges over nations (Ap. 20:4, 6); nations will convert to Christianity and there will be no wars; this will be the kingdom of Christ on earth; people will be born and die, as now, except for the resurrected who will live forever (Ap. 20:6); the latter will have no need for food; their physiology will be different (O 114); they will not age, nor get sick. Other people will need food; they will work and live as describe by prophet Isaiah (115); they will not be free from bad inclinations, but evil spirits will not tempt them, so there will be fewer evil deeds. This will be because there will be truly enlightened shepherds, unlike today among simple people; church services will probably be different, they will be more spiritual (116). Those shepherds will better know what happens with souls after death and thus they will be more con-

---

[18] Gregory of Nyssa, *The soul and the resurrection*, Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press 1993, p. 76.

[19] Jung-Stilling spoke about prayers for "the departed souls" (JS 6.565, 598).

vincing in their teachings. This may lead to the conversion of more people than in all six millennia before. Jews will convert to Christianity and will be gathered together (117).

At the end of the seventh millennium satan will be released from the bonds for a brief moment (Ap. 20:7; O 118). There will be the universal resurrection (Ap. 20:13) and the union of the soul and the body will be restored (O 120), although bodies perish at death, but "basic particles" composing them remain undisturbed and the will of God can bring them together.[20] New bodies may use only a very small number of these particles which God may preserve so that they do not become parts of other bodies (122). Some say that people will resurrect in their best years (123); some – at the age at which they died; but people will be different from one another and they will recognize one another. Those who died young will be resurrected at the ripe age which they would reach if they lived longer. They will wear nontransparent clothing made out of "most subtle aethereal particles." The clothing will shine on those who led good lives (124) and be dark on sinners where the level of darkness will depend of the level of their sinfulness (cf. JS 3.572, 6.541); this possibility is suggested by the shining cloths of Christ during His transformation on the Tabor mountain (Mt. 17:2) and by the appearance of angels (e.g., Lk. 24:4; J. 20:12; O 125). The minds will have a full control over new bodies; memory will be perfect (126; Goeze 228-229, 463-464). The living will experience a transformation of the body in the middle of their occupations, and, at the same time, all dead will be resurrected (127). This will take only several minutes. Right away, angels will separate the good from the evil; the good, as Paul said, will be raptured to heaven (1 Thess. 4:17); the sinners will experience conflagration of the earth, the sun, and the moon (2 P. 3:10; Goeze 81, 85, 89-92, 149; JS 3.383; O 128). They will ask mountains to cover them, but in vain (Ap. 6:16; Goeze 127). The saved will see this destruction of the world, but their thoughts will be occupied with future happiness (O 129).

This will be the time of the second coming of Jesus Christ in full glory (Ap. 19:11; O 131; Goeze 350); He will appear in air; angels will separate the saved from the condemned and the saved on His right will await promised salvation, the condemned on His left will await condemnation (Mt. 25:32-34, 41; O 132). Among the condemned there will be "many patriarchs, popes, archpriests and others put in leadership position of priesthood called shepherds of human souls but caring little about salvation of these souls." Evil spirits will be waiting for the condemned to bring them to eternal fire (O 133). Then, the last judgment:

---

[20] "The parts of our body do not cease to exist when it dissipates, they are only separated; consequently, it is possible that they will again be put together"; also, "the essential parts of a body will never become essential parts of another body; consequently, it is possible that at the resurrection everyone will again have their own body in respect to its essential parts," Th.Ch. Lilienthal, *Die gute Sache…*, *op. cit.*, vol. 1, p. 310.

each person will think about his deeds and thereby he will sentence himself, so the judgment will not take long, maybe until God creates the new heaven and earth (Is. 65:17, 66:22; 2 P. 3:13; Ap. 21:1; O 135). Afterwards, 1. there will be no contact between the saved and the condemned; 2. the condemned will be in a place surrounded by an unsurpassable barrier; 3. satan and the devils will be in the same place, which we call hell; Catholic clergy invented various tortures suffered by the condemned to support their purgatory, but the Scripture only says that his place is dark (Mt. 8:12)[21] and the condemned will suffer from unending, eternal heat[22]; there will be crying and gnashing of teeth (Mt. 13:42; Mk 9:43; Ap. 20:14; O 137) and the Apocalypse calls it a lake of fire (Ap. 20:15; O 138). The condemned will experience all desires, all of them at the same time, which will increase their suffering since these desires will never be fulfilled (O 139).[23] The condemned will be those who undermined Christianity, including Voltaire and others like him (140).[24] There will be different levels of suffering depending on severity of sins (141; Goeze 603, 710-711).

The new earth will not be a sphere: there will be no sun and there will be constantly a day (Ap. 21:23, 22:5; O 146). There will be rivers and trees (Ap. 22:1-3; O 148); there may be animals (O 149). There will be the new Jerusalem (Ap. 21:9-27; O 150) descended from heaven (Ap. 21:2, 10) which will be the capital with the throne of Jesus.[25] Since there is a street in it (Ap. 21:21), there will likely be buildings and homes for the inhabitants. Since John saw the city from a mountain, it was probably not a square about 2400 km long (Ap. 21:16), but more likely one side was 24 km (O 152). Since the city has gates to be used for an in and out traffic (Ap. 21:12, 24-26), there will likely be other cities in which there will be the blessed of the second level with kings over these cities.[26] There will be also the blessed of the third level, those living in the country. There

---

[21] They will be "bound with the chains of darkness" (Goeze 153, 672), in "dark prison" (733).

[22] The punishment in hell is eternal (Goeze 673), although the eternal fire should not be understood literally (729). In respect to eternity of punishment, Bolotov did not follow Jung-Stilling who claimed that all human souls will eventually be saved (JS 6.659, which is a view condemned by the church as an Orygenian heresy), some of them after spending some time in hades, which is the realm between the heaven and hell; this realm would thus be an equivalent of purgatory, notwithstanding Jung-Stilling's protestation about the existence of purgatory (6.649-650).

[23] It will be the lust/longing for the world that is no more (Goeze 125, 723).

[24] Bolotov considered Voltaire, Helvetius and similar authors to be monsters who deprave the humankind (Zh 3.926-927). About Voltaire's *Babylonian princess*, which was "in the stupidest way madeup and most incoherent fable filled with such rubbish, incoherence and absurdities which usually can be found in fables," Bolotov wrote that, in reality, Voltaire had one goal when writing it: "to abuse everything what is good in the world to scold in the most venomous fashion all truths of the revealed law and all that is considered sacred in the world" (Iz 210).

[25] "The capital of the blessed humanity" (JS 3.388).

[26] These kings will "manage the celestial police" (JS 3.397).

will be other levels of blessedness.[27] John spoke about nations, plural (O 153). To the nations that will be on a low level of blessedness belong 1. nominal, not true, Christians (154); 2. Christians who led their lives in superstition and only before death they repented; 3. those who lived before Christ and led good life and believed in the true God, who were freed by Christ when He descended to hell (156)[28]; 4. those who died young (157).

No doubt, there will be different levels of happiness (O 162; Goeze 470, 528; JS 3.396-397). There will be some people not allowed to enter the city (O 153). On the other extreme, there will be inhabitants of the new Jerusalem; this will be the highest level reserved for friends of Christ (Ap. 21:3-4, 22:3-4; J. 17:21-23; O 163). Between men and women there will be only "spiritual love and friendship" since people will not marry (Mt. 22:30; O 165). Enjoyment will come from seeing beauty (166), from listening to singing people and angels (167); they will converse with one another (169); there will be some occupations; maybe they will have some country estate and will occupy themselves with planting trees and plants and tending to them (171, which is a self-serving remark). The main occupation will be praising the triune God (praising Christ: Goeze 368), then thinking and talking about Him (O 173).

In Bolotov's entire presentation of the end times, there is a great sense of urgency. This is not an accident. Bolotov believed in Bengel's calculations which predicted that the seventh millennium should begin in 1836 and now, that is, when the dialogue in the book took place, it was 1823 (O 105).[29] So, in Bolotov's mind, humanity was merely 13 years away from the great tribulation followed by the millennial kingdom of God on earth. He wanted to instill in his readers' minds (although he never managed to publish his book having died in 1833) that there is very little time left to make amends by turning one's life around and turning oneself, through Christ, into the hands of God. After the fateful day arrives, there will be no going back and the fate of each person will be sealed for all eternity. To win over his potential readers, Bolotov presented a fairly detailed and alluring picture of the eternal life of the saved and used proofs of reality of the afterlife that he found convincing. In that respect, Bolotov was dou-

---

[27] According to Jung-Stilling the earth will remain a sphere; thus, one hemisphere will be dark and the level of blessedness will be determined by the distance from the new Jerusalem and its light (JS 3.396-397).

[28] Because Christ *descended* to hell, Bolotov would probably agree with Jung-Stilling that the earth is hollow inside and hell is in the middle of it (JS 6.646, cf. 6.370-371).

[29] The date was provided by Jung-Stilling (JS 3.138-140, 203, 250-251, 277, 366, 441, 456, 460, ch.3: 471-473) in which he followed computations made by J.A. Bengel, *Erklärte Offenbarung Johannis oder vielmehr Jesu Christi*, Stutgart 1758 [1740], pp. 645, 1060-1061, 1092. It seems that Bolotov found the date first in Bengel whom he praised for his prediction of big unrests in Europe 30 years before the French revolution (O 103; Zh 4.1136, 1137). Incidentally, the name of Bengel should be familiar to any reader of Herman Hesse's *The glass bead game*.

bly original. Before him, only ecclesiastics were making some remarks about the world beyond the grave; secondly, their remarks were rather unimaginative and mostly repeated statements that can be found in the Bible, cf. writings of Prokopovich, Iavorskii, Zadonskii, Rostovskii, or sermons of Platon. Bolotov went far beyond what was presented before him about the afterlife. He had a tendency to treat literally Biblical statements, whereas the patristic tradition tended to spiritualize these statements frequently treating them as symbols of spiritual events to come.

One departure from the traditional Orthodox discussion of eschatology was, as already indicated, Bolotov's heavy reliance on Jung-Stilling and on the apparition of spirits. This is one point from which Bolotov departed from the Orthodox ways of bringing people to faith. This brings a question, how orthodox was his Orthodoxy? There is not the slightest doubt about his firm convictions about the basic truths of Christianity: the Trinity, the meaning of Christ's death and resurrection, the necessity of each person to accept Christ to be saved. He regularly went to church (e.g, Zh 2.644, 803-804, 847, 888), his wedding was in church (2.539), he followed the church ritual of consecrating his new house by using holy water and going through a night vigil (2.802). However, his was primarily a religion of the heart, not of rites. He was upset by the fact that many people treat prayer as a ceremony made to observe old rites (P 636; cf. H 489); prayer, he said, should be talking to God "just as we usually talk without any rites or ceremony" and we should pray everywhere and in any place, standing or sitting (O 180; D 110). When crossing oneself or bowing before an icon only our body participates, not the soul (O 182). Only children can do that or those who lost their mind. On the other hand, a sincere believer concentrates on the spiritual aspect of such ritual gestures as bowing and crossing oneself. Invisible God is present during prayers "it's unbecoming to, in a way, irritate Him / by ridiculous waggling of head and some movements of hands"; "It will be pleasing to Him and He will accept your sigh rather than hundred bowings [made] without any thought and any feeling" (183; cf. DSV 500.20).

Being an Orthodox believer, he saw imperfections of the church. Bolotov was shocked by the level of ignorance of peasants concerning Christianity and the afterlife. Their Christianity was limited to following some rituals. However, it was not their fault: priests told them that they don't need to know any of it and many of the priests did not know what they are supposed to teach their flock (Iz 179-181). Thus, this ignorance with eternal consequences begins with the clergy. Bolotov experienced this ignorance from his youth when by his self-education he knew more about dogmas than priests and as he states with a touch of braggadocio, local priests considered him very well versed in matters of faith; they were, in fact, ignoramuses "and they didn't know white from black" (Zh 1.233, 2.58). Therefore, as mentioned, Bolotov saw among the condemned "many pa-

triarchs, popes, archpriests and other put in leadership position of priesthood" (O 133). Although, like most of his contemporaries, Bolotov berated Catholicism, sometimes he did not do too one-sidedly. Although he said that the Catholic church split from "our first and most orthodox, Greek faith," he saw the reason for the split in the pride and power of both patriarchs and popes (O 76). Sometimes it even appears that by criticizing Catholicism he really criticized Orthodoxy, when, for instance, writing about apparently Catholic believers who were told that there are some special sacred places in which prayers for forgiveness of sins were more effective than elsewhere, "particularly [prayers] made before miracle-working icons," and that in such places they should not spare their money (79). Interestingly, Bolotov spoke here about icons, which is the term used by Orthodoxy, not Catholicism. Bolotov also criticized the cult of the saints, the cult of statues of the saints, the belief that a person by becoming a monk "enters straight into the kingdom of heaven" (90); he criticized the establishment of long church services and long prayers that burden people, and prayers were speed-read so that no one understood them (91). In the end, Bolotov thought that there are many Christian denominations, but "the main points of the Christian law in all notable religions are in agreement [with one another] and the quarrels are to a large extent about side issues and sometimes about completely unimportant matters" (Iz 187). These quarrels created enmity between different denominations, which Bolotov found an undesirable feature of the church: "Oh! your enmity is indecent, oh, you, servants of the church, and can the Savior our Lord listen to your prayers… How needed for all of you is gentleness, humility, affection, and love, oh, you, serving every day in churches of Christ the Lord" (DSV 528.333-334). What Bolotov found essential was the faith in Christ: "Nothing can be more harmful in this short life for us as not trying right away to get to know Christ the Lord" (500.28) since without this acquaintance salvation is impossible (509.62). The better people know the glory of what awaits them after death, the more likely they will accept Christ, and with this in mind Bolotov penned down his vivid vision of the hereafter.

Andrei Bolotov's eschatology

Summary

Expecting the arrival of the seventh millennium in 1836, Bolotov wrote in 1823 his eschatological treatise in which he first presented proofs of the immortality of the soul followed by his vision of the afterlife. The proofs were mostly traditional, with one of the relying very heavily on Jung-Stilling's pneumatology. Bolotov also presented his vision of apocalyptic events: the first resurrection at the beginning of the seventh millennium, and at its end the second coming of Christ, the second resurrection, the last judgment, the end of the old world and the arrival of the new heaven and new earth. Bolotov also provided fairly detailed description of this new earth.

Keywords

Bolotov, Jung-Stilling, eschatology, Orthodoxy

Eschatologia Andrieja Bołotowa

Streszczenie

Oczekując na przybycie siódmego tysiąclecia, które miał nastąpiło w 1836 roku, Bołotow napisał w 1823 roku eschatologiczny traktat, w którym przedstawił dowody na nieśmiertelność duszy i swą wizję życia pozagrobowego. Były to głównie znane już dowody, jeden z nich natomiast opierał się na pneumatologii Junga-Stillinga. Bołotow przedstawił też swoją wizję apokaliptycznych wydarzeń: pierwsze zmartwychwstanie na początku siódmego tysiąclecia i na jego końcu przybycie Chrystusa, drugie zmartwychwstanie, sąd ostateczny, koniec starego świata i utworzenie nowego nieba i nowej ziemi. Bołotow dość szczegółowo opisał również ową nową ziemię.

Słowa kluczowe

Bołotow, Jung-Stilling, eschatologia, prawosławie

Bibliography

Bengel J.A., *Erklärte Offenbarung Johannis oder vielmehr Jesu Christi*, Stutgart: J.Ch. Erhard 1758 [1740].

Crusius Ch.A., *Anweisung vernünftig zu leben*, Leipzig: Gleditsch 1767 [1744].

Crusius Ch.A., *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten*, Leipzig: Gleditsch 1745.

Formey S., *Der christliche Philosoph*, Göttingen: Elias Luzac 1754.

Goeze J.M., *Betrachtungen über den Zustand der Welt, und der Menschen, nach dem jüngsten Gerichte*, Breslau: Korn 1765 [1753].

Gottsched J.Ch., *Erste Gründe der gesammten Weltweisheit, darinn alle philosophische Wissenschaften in ihrer natürlichen Verknüpfung abgehandelt werden*, Leipzig: Breitkopfen 1733-1734.

Gregory of Nyssa, *The soul and the resurrection*, Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press 1993.

Hoffmann J.A., *Zwey Bücher von der Zufriedenheit nach den Gründen der Vernunft und des Glaubens*, Hamburg: Johann Carl Bonn 1766 [1722].

Jerusalem [J.F.W.], *Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion*, Braunschweig: Fürstliche Waisenhaus Buchhandlung 1770 [1768].

Jung-Stilling J.H., *Sämmtliche Schriften*, Stuttgart: Henne 1835-1838,

Lilienthal Th.Ch., *Die gute Sache der in der heiligen Schrift alten und neuen Testaments enhaltenen göttlichen Offenbarung*, Königsberg: Hartung 1750-1781.

Reischauer H.F., *Vernünftige Gedanken über die Werke der Natur*, Lemgo: Meyer 1747.

Болотов А.Т., *Детская философия*, Санкт-Петербург: Петрополис 2012 [1776-1779].

Болотов А.Т., Дюжина сотен вздохов, чувствований и мыслей христианских, in: *Российский архив: история отечества в свидетельствах и документах XVIII-XX вв*., vols. 2-3, Москва: Студия Тритэ 1992 [1991-1998], 471-539.

Болотов А.Т., *О душах умерших людей. Разговору старика со внуком*, Санкт-Петербург: Алетейя 2006 [1823].

Болотов А.Т., *Путеводитель к истинному человеческому счастию или опыт нравоучительных и отчасти философических рассуждении о благополучии человеческой жизни и средствах к приобретению оного* [1784], in: his *Детская философия* 2012, 353-846.

Глаголева О.Е., Библиотека А.Т. Болотова, in: *Книга в России XVI - середина XIX в.*, ed. А.А. Зайцева, Ленинград: Библиотека Академии Наук СССР 1987, 77-95.

Жизнь и приключения Андрея Болотова, описанные самим им для своих потомков, Санкт-Петербург: Головин 1870-1873.

Из неизданного литературного наследия Болотова, *Литературное наследство* 9-10 (1933), 153-221.

Платон, *Катехизис*, in his *Поучительные слова*, Москва: Гиппиус 1778-1806, vol. 8, 158-162.

[Прокопович, Феофан], *Разговор гражданина с селянином да певцем или дячком церковным*, in: П.В. Верховской, *Учреждение Духовной коллегии и Духовный регламент*, Ростов-на-Дону 1916, vol. 2, 1.3-105.

Ростовский Д., *Келейный летописец святителя Димитрия Ростовского*, Москва: Паломникь 2000.

Яворский С., *Камень веры*, Киев 1730.

Poznańskie Studia Teologiczne 30(2016), s. 121-140.
doi: 10.14746/pst.2016.30.05

Piotr Nawrot[1]
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Teologiczny

Indian Music to Celebrate Christmas in Moxo Jesuit Reductions, Bolivia

The subject of Indian music from the former Jesuit Reductions in South America needs new studies, and what has been said on this matter up to now by musicologists and ethnomusicologists needs revision. Until recently, the first group of scholars based their theories mostly on narratives provided by the missionaries and some visitors of the mission villages (religious or secular), while the second group was concerned mainly with oral tradition that preserved music until our time.

Even though new music of European precedency – mainly Renaissance and Baroque – was applied in evangelization of the Indian tribes in America, native music was very present and durable in the life of the Indian communities. With the passing of time and as a result of the living together of missionaries and new converts to Catholicism, European music gradually influenced autochthonic melodies, rhythms and harmonies, and vice versa, local songs and airs, pulses, instruments and languages were applied to what was considered properly European. The foundation of missions among American communities did not necessarily mean discrimination or elimination of local musical culture.

A Jesuit missionary among Moxo Indians, Francisco Javier Eder, in his *Breve descripción de las reducciones de Moxos*, left us an exceptional description of Indian music and dance applied in celebrations of Christian festivities. Eder speaks not only of one ethnic group – a given mission village was generally populated by different indigenous tribes – but several of them.

Eder:

> Usually each ethnic group does not mix with the other, dancing each in separate groups…. Adorn the head with feathers, forming crowns, circles or other shapes, as

[1] Piotr Nawrot. Professor at WT UAM and artistic director of the Baroque Music Festival, „Misiones de Chiquitos" in Bolivia. His researched focused on musical manuscripts from the former Jesuit Reductions in South America. He published over 40 volumes of music from the Chiquitos, from the Moxos and from the La Plata (today Sucre) Cathedral sources of historic music in Bolivia.

complicated as elegant. I confess that it constitutes a spectacle worthy of all praise… here and there scattered groups of Indians, whose heads with so many different plumes… What [painter's] brush can ever imitate those colors? In the legs, below the calves, tied a kind of almonds…. Its fruit, separated from the shell, is hard, so when you shake it, it sounds noisier than if you tied hazelnuts, so that you can call them bells…
[…]
But the remaining Indians, exclusively dancers, are divided in two equal rows and face each other, playing their flutes and dancing at the same time…. The footwork is such that each hand movement corresponds to each footstep…. When dancing, they lean a little with their heads, uniting them fully [one with the other]…. With their feet, more than touching, [the dancers] shake the ground, so that the bells produce more noise. Each time when the second bass [instrument] intervenes, those who have attached to their bodies the mentioned laden cord, full of shells and other fancies, shake their backs with all possible force…. This dance often lasts half an hour…

Regarding instruments that accompanied the dancers:

Their instruments are canes that they themselves cut so that the longest is barely an inch long; one beyond the other in a whole tone scale…. Sometimes making these flutes is done so precisely, that even the wisest musician cannot find the slightest dissonance…. Cut the canes so they can play two lines of notes: one for one, the tie with two rods, as a body; on the opposite side, which should serve to the other note. Each wears around his neck this dual instrument….
Their music does not lack a bass line, for they have two types of instruments: the first is made of long – some other round – pumpkins planted exclusively for this use. Blowing long as we trumpets; to round put a reed through which make them sound. Others, instead of using pumpkins (which often does not leave them to grow to reach its full growths or, if grown, insects devour them), build their elegant flutes with palm leaves. All of them add a large drum, which the Indian hits with one stick, under the laws of rhythm. All dances coincide in the same tempo 2 × 4, whose double time (that musicians often point hand) so mark the drum with his stick and dancers, feet.[2]

Place of Indian Music in the Music Repertoire from the Missions

Is there any native Indian music from the time of the Spanish Colony in America that can be found in multiple music archives spread from north to south in the New World? Not much. There is no evidence that music in America prior to the arrival of Columbus was codified into a musical system. Native American music was, mainly, transmitted orally. No one denies, however, that at least in some major American nations, musical culture was quite advanced. Thus, when

[2] F.J. Eder, *Breve Descripción de las Reducciones de Mojos*, tr. and ed. J.M. Barnadas, Historia Boliviana, Cochabamba 1985, pp. 287-288.

the native musicians met European music, within a short time they were able to learn and appreciate it, and find delight in performing it. Scholars are divided in attributing Spanish colonial music in America to Indian-blood composers. Some deny any evidence that an Indian musician would have the capacity of expressing himself through new music, while others see the opposite. Already, colonial sources that narrate on music from Spanish America add to this controversy. For example, Juan de Torquemada, a historian and Franciscan missionary in Mexico, in his *Monarquía Indiana* (1615), commenting on musical activities in Mexico left the following testimony with regard to Indian-blood composers in his time:

> With this I conclude (and this is an important observation): only a few years after the Indians began to learn the chant, they also began to compose. Their villancicos, their polyphonic music in four parts, certain masses and other liturgical works, all composed with adroitness, have been considered superior works of art when shown Spanish masters of composition. Indeed the Spanish masters often thought they could not have been written by Indians.[3]

If Torquemada is right – and I strongly believe he is – the Indian-blood musicians should not be seen only as performers and imitators of European music language, but also as creative musicians with the full capacity of composing new, to them, music. In a similar way, while performing music from Europe or already from America, local artists would introduce in their execution stylistic originalities proper to their preferences for sound, possibilities, and occasion.

The most striking Indian influence on the 17th century motet in America is the use of texts in Indian languages. Recently, some of these compositions, particularly in Nahuatl, Quechua, and Chiquito languages, gained their way to be among the most popular compositions chosen by choirs and ensembles specializing in interpretation of historic music in America, Europe and Asia. Thus, before moving to Moxo mission territory, let us approach this matter in Spanish cathedrals, first in Puebla, than in Cuzco.

In the 17th century Mexico, a local organist of the Puebla cathedral, Gaspar Fernandes (1566-1629)[4], composed a short motet, *Xicochi conetzintle*, to solemnize Christmas celebration. Although his music has the typical format of 17th century motet popular in the New World (*chanzoneta a 4*), the use of the local Nahuatl language gives this composition a prominent place in the repertoire of Spanish colonial music in America. Even though this *chanzoneta* has several

---

[3] Quoted after: R. Stephenson, *Music in Aztec & Inca Territory*, Berkeley–Los Angeles 1968, p. 172. In: J. de Torquemada, *Tercera parte de los veinte i un libros rituales* (1723), p. 214, [Bk. XVII, chap. 3]. See also: J. de Torquemada, *Monarquía Indiana. De los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblazones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la mesma tierra*, México 1975.

[4] Composer from Portugal, active in Guatemala and Mexico (Santiago de Guatemala and Puebla de los Ángeles), sometimes referred to as Gaspar Fernández.

editions[5], to help in grasping and visualizing the differences between music from the cathedrals in America and from the missions, we offer here a transcription of this motet based on what was accessible on the Internet.

Xicochi, xicochi,
Xicochi, xicochi
Xicochi conetzintle
Xicochi conetzintle
Caomiz hui hui xoco in anqelos me
Caomiz hui hui joco in anqelos me
Caomiz hui hui joco in anqelos me
In anqelos me in anqelos me.
Alleloya. Alleloya.

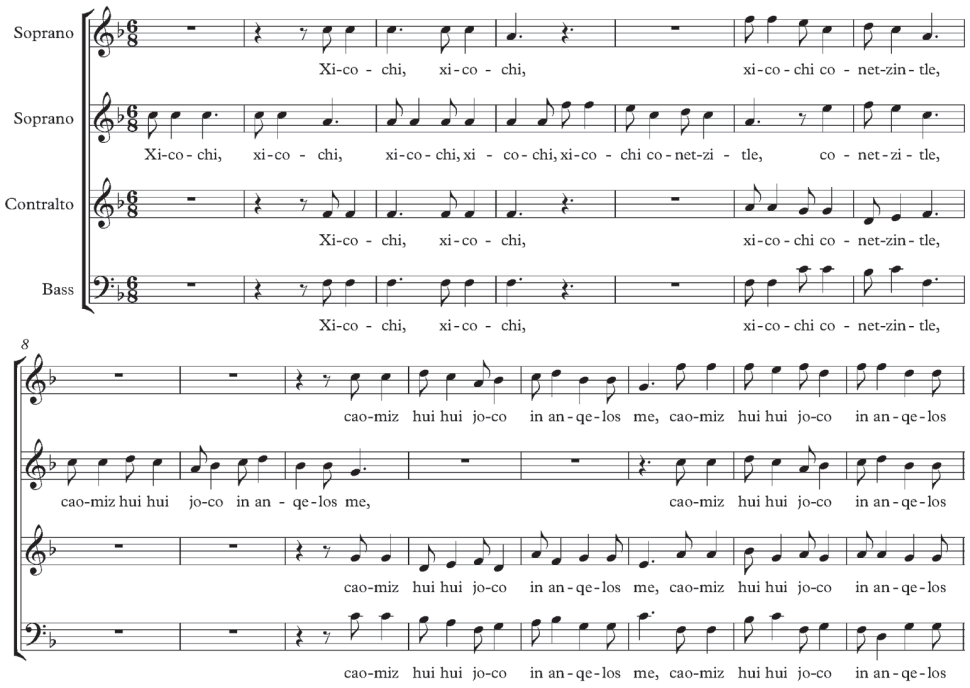
Sleep, sleep
Sleep, sleep
Sleep, O my child
Sleep, O my child
Indeed, the angels have come to call you (into the world)
Indeed, the angels have come to call you (into the world)
Indeed, the angels have come to call you (into the world)
Alleluia, alleluia.[6]

European polyphony was popular among Indian musicians everywhere the Spanish church founded its cathedrals, parishes, and convents. Even though most of them hired Spaniard – sometimes Portuguese or Italian – musicians as *maestro de capilla*, artists that sung in the choir and played in orchestra were predominantly Indians, who were well educated and supervised in the local music schools. Thus, it must have been easy for them to sing *villancicos*, motets or simple songs in native verses that, probably, were sung with more energy and delight than Spanish or Latin texts.[7] The repertoire of Renaissance or Baroque

[5] Among others: Drew Edward Davies, Aurelio Tello, Omar Morales others.

[6] See: en.wikipedia.org/wiki/Xicochi. Also: T.D. Watkins, *Finding Nahua Influence in Spanish Colonial Music*, Rhodes College. Hassell Hall. 24 Sept. 2008.

Transcription of text in Nahuatl follows orthography and criteria for transcription applied by Omar Morales.

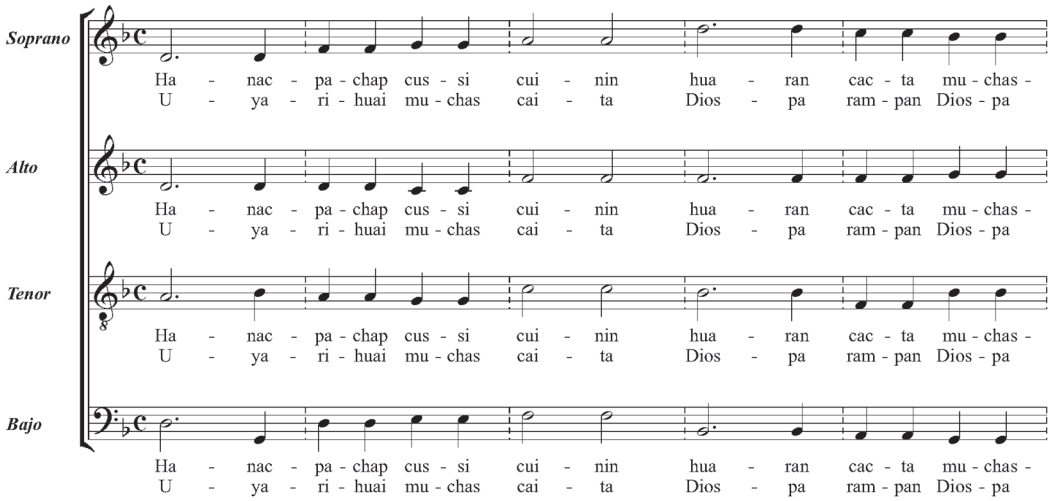
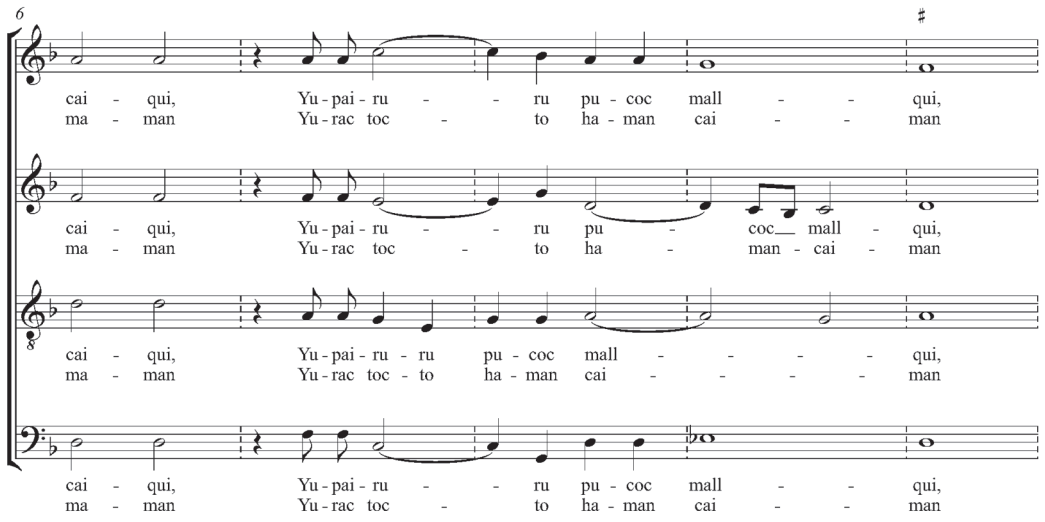
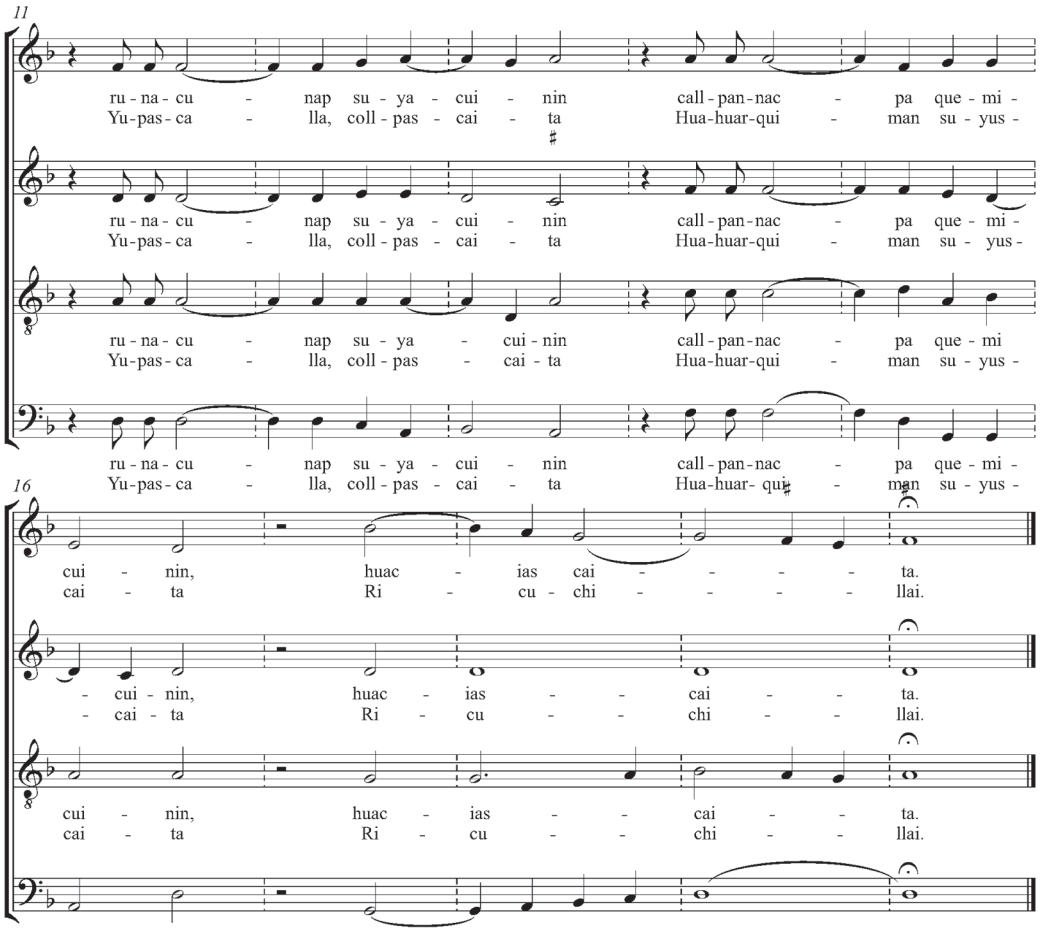
[7] After thirty-three years of missionary and scholarly work in Latin America, and preparing a music festival in Bolivia (International Festival of Renaissance and Baroque Music in America, "Misiones de Chiquitos"), I had a chance to prepare three programs of baroque music from the Bolivian archives with texts in local languages: Guarani, Chiquitano, Guarayo. This music was to be interpreted by native singers and players representing each one of these groups. All of them had some formation in the field of so-called academic music, since in each of those villages of the lower parts of Bolivia, there is a music school founded; a music school that follows the model of mu-

Music example 1: Chicochi

music with lyrics in American tongues is not very broad when compared to Latin or Spanish verse, but could be located in many places where music from the Colonial times still exists. Moving from Mexico closer to Moxos, the music collection from the Cuzco cathedral keeps another jewel of that sort: *Hanacpachap cussicuinin* – a four-part song with text in imperial Quechua language that was included in Juan Pérez Bocanegra's *Ritual* of 1631, which on its part, is the first vocal polyphonic music printed in the New World.[8] Professor Robert Stephenson was the first one to call our attention to its existence and offered the first transcription of it. Here is its new edition that follows Stephenson's model.

---

sic school in the former Jesuit or Franciscan reductions. Up to that moment, they mostly performed Latin polyphonic masses, lamentations, litanies etc., or Spanish motets or *villancicos* (they do not speak Latin, and they learn Spanish when they reach school age). However, when they have been given – for the first time in modern history – historic music from their own archives with text in their own tongue, they learnt it much faster and performed these compositions with such energy that the audience unanimously acclaimed that they never had heard these ensembles singing this repertoire with such enthusiasm, energy and pride.

[8] R. Stephenson, *Music in Aztec & Inca Territory*, op. cit., p. 280.


Soprano
Alto
Tenor
Bajo
Ha - nac - pa - chap cus - si cui - nin hua - ran cac - ta mu - chas -
U - ya - ri - huai mu - chas cai - ta Dios - pa ram - pan Dios - pa

6
cai - qui, Yu - pai - ru - - ru pu - coc mall - - qui,
ma - man Yu - rac toc - to ha - man cai - - man
cai - qui, Yu - pai - ru - - ru pu - coc mall - qui,
ma - man Yu - rac toc - to ha - man - cai - man
cai - qui, Yu - pai - ru - ru pu - coc mall - - - - qui,
ma - man Yu - rac toc - to ha - man cai - - - - man
cai - qui, Yu - pai - ru - - ru pu - coc mall - - qui,
ma - man Yu - rac toc - to ha - man cai - - man

Music example 2: Hanacpachap

Studies have shown that during the first centuries of Spanish colonization of America, authors of lyrics in Indian languages, or translators of foreign texts converted in American tongues, when referring to religious names or concepts, kept the original Spanish or Latin expression. Thus, it is common that in vocal music from Colonial America in Indian tongues there is a mix of local and foreign, like for example, the second verse of the Apostles' Creed translated into Quechua, *Capac eterno Dios* (Almighty and eternal God):

Cam Sancta Trinidad: Dios yaya: Dios churi: Spiritu Sancto Dios…[9]

[9] R. Stephenson, p. 279.

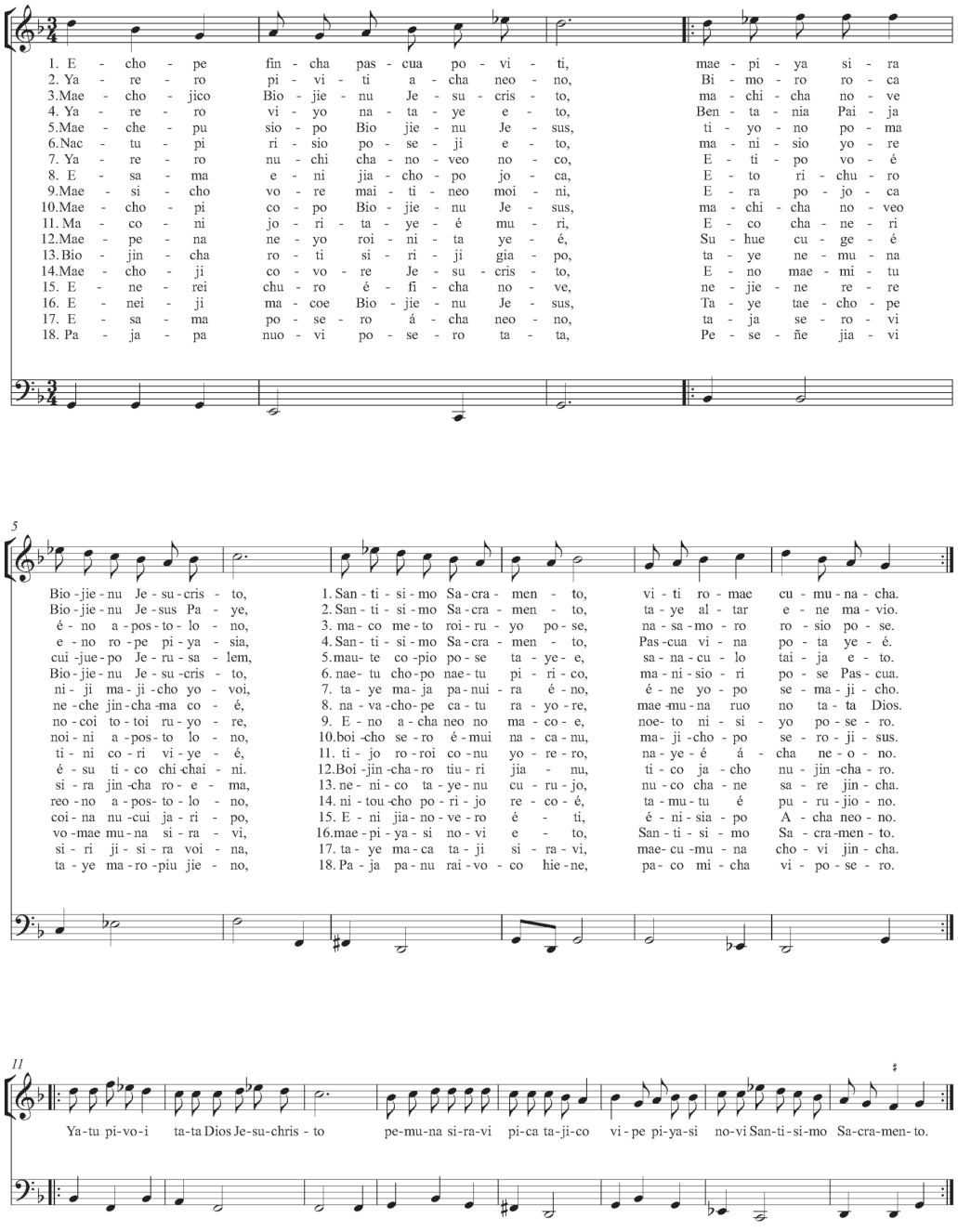
Such practice can be seen in almost every composition of this sort from Colonial America, but even more so with music from the mission territories, where the repertoire of music with texts in local tongues is considerably broader than the collection of music with texts in Spanish. In the Chiquito collection of music a mix of local and foreign can be seen very often, as for example: *Caîma, Iyaî Jesus*; *Zuipaquî, Santa Maria*; *Anaustia Santissimo Sacramento* and many other compositions. In addition, in the same collection, in some cases, a new practice developed, alternating verses, first in Spanish, than in Chiquitano language was implemented, as it is attested in *Dulce Jesús mío* (*Yyaî Jesuchristo, apoquîrui*).[10] Moving to Moxo missions, the same trend can be confirmed: *Gloria in excelsis Deo, gloria taye'e anumo*; *Ascenti Deus vetupicopo vitire*; *Bicofie*[s]*tarapo viti masachera biya de la Cruz*; *Boi yoti yurusamurechanu Tata Dios*, *Taye Jueves Santo*, etc.[11]

Centuries later, in the context of the former Jesuit Reductions among Moxo Indians, the name of Jesus Christ was replaced by *Viracocha*. To our knowledge, it is the first time that in the repertoire of historical music from South America such replacement of names was applied. *Viracocha* (*Wiracocha* o *Huiracocha*) is the name of a supreme deity venerated by Indian communities who populate the Andes of the Bolivian / Peruvian zone – particularly Cuzco and villages around Lake Titicaca. Moxo missions were part of the Peruvian Jesuit Province, and several missionaries who were sent to Moxos spent some time in Cuzco, where they must have learnt about traditional religions, beliefs, rituals, and cults. Is it possible to admit that Jesuit missionaries, in their narrative directed to the local, non-Christian societies with the intent of converting Indians to the Christian faith, explaining the essence of the Incarnated God would compare Him to *Viracocha*? Or is it a local, post-Jesuit creation, since both the melody and the text display traits of the post-reduction period? Intentionally, we did not choose other names, such as Jesus Christ, Savior, Redeemer etc., but instead chose Emmanuel vs. *Viracocha*, since it is a Christmas song where this occurs. Thus, the Incarnated God seems to be the most appropriate one. Let us first see the text of the *villancico*.

Señora, Doña María, buenas noche tenga usted, ¿dónde está la viracocha el niñito que parió usted?	Maria donde esta
Ya no yore pues niñito, buñuerito ten daré, y si no quieres caya, coquito te ha de comer.	 dare Y

[10] P. Nawrot, *Indígenas y Cultura Musical de las Reducciones Jesuíticas* Vol. 2: *Cantos Chiquitanos*, Cochabamba 2000.

[11] P. Nawrot, *Misiones de Moxos: Catálogos*, tomo 1 and 2: *Catálogo de música manuscrita*, Santa Cruz de la Sierra 2011.



Music example 3: Taye Jueves Santo

Jugate con ovejita,	obejita / obejito
con eso no yoraré,	yorare
y si no quiere caya,	
burico te haré morder.	borico … morde

Lady, *Doña María*, Good Evening [I wish] to you,
Where is the *Viracocha*, the little boy you gave birth to?

Do not cry, eh, little boy, I will give you *buñuerito*,
and if you don't stop, I will force you to have *coquito*.

Play a little with the lamb, with it you won't cry no more,
and if you keep crying, *burico* will bite you.

It seems that someone simple, one who did not speak Spanish as his/her mother tongue, composed the text. It contrasts very much with lyrics from the time of the Jesuit presence in the missions, which were preoccupied with theological and liturgical content, adequacy, and rightness. The evangelization of Indians was done in local languages and Spanish was imposed upon them decades after the expulsion of the missionaries (1767/1768). It accounts for multiple problems with regard to orthography of the text in Spanish.

There are three copies of the vocal parts in the archives. Two of them correspond to *Tiple 1* (MOX_0998 and MOX_1001) and one to *Tiple 2* (MOX_1002). MOX_0998 and MOX_1002 were copied by the same copyist who did not leave any information regarding his name, date or place where it was done – common information found in music copied in the Moxo missions. MOX_1001 corresponds to a second facsimile of the *Tiple 1* part and was done by Mariano Adrián Yaca Mujivaro on December 29, 1974. However, this music must have been composed much earlier; it could be as early as the very beginning of the 19th century.

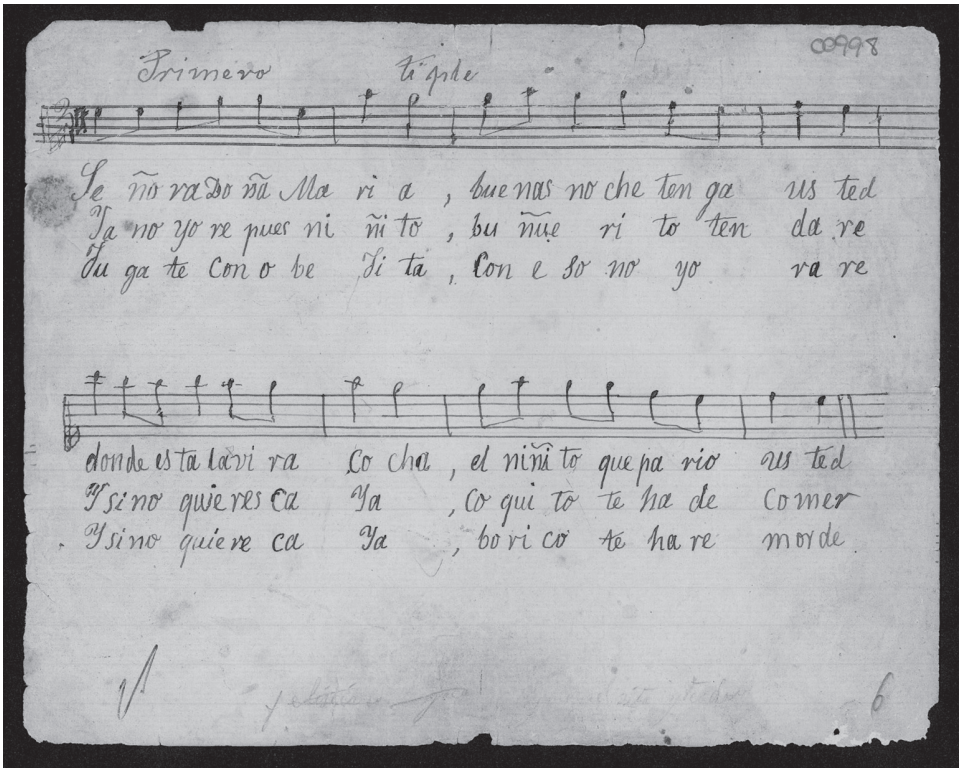
Also, the three basic components of music, melody, rhythm, and harmony as seen in *Señora, Doña María*, are very ingenuous when compared to the glories of the Moxo collection of music, such as polyphonic masses by J.B. Bassani (mission arrangements[12]), *Gloria en honore*, by J.I. Brentner, *Victimae paschali laudes* (AMMoxos, 844), *Ascendit Deus in jubilatione* (AMMoxos, 765), both by anonymous composers, or the vast majority of compositions from the Jesuit period of the Moxo reductions. It seems that the composer of this piece was a local musician, possibly a *maestro de capilla* in one of the local communities where this music came from, of the post-reduction period.[13] Also, the "air" of the

[12] See: P. Nawrot, *Archivo Musical de Moxos. Antología*, 4 vols. Vol. 1: *Evangelización y Música en las Reducciones de Moxos*, chap. 5.

[13] Over 7,200 written documents that were gathered in the archives of San Ignacio de Moxos were recollected from the vast territory in Bolivia called Beni, and came from twenty-four Indian

piece reminds one of popular tunes heard in Indian villages of the Beni department in Bolivia. Its purpose was not to be sung in formal services, such as Mass or Vespers, but to embellish popular festivities related to Christmas.

The flow of music comes very close to a religious dance related to the Christmas celebration, and is popular in almost every village in Moxos, called *el sarao*. Even today, this elegant dance is very much present in popular celebrations of Christmas all over Beni. This dance could also be incorporated in celebrations for the feast of the patron saint of a village, but this is less common. The Jesuit missionaries knew this dance, and in allowing its presence in the religious festivities, managed to link it to Christmas convinced that its inclusion in the celebration would foster religious joy and spirit of the dancers (usually 8 women, 8 men and one person holding the *saro pole*) and the faithful. In conclusion, it is the simplicity of the language and of the music that leads us to believe that this composition is from the post-Jesuit period and is a creation of a local composer.



Here is the music itself: MUSIC EXAMPLE NO. 4

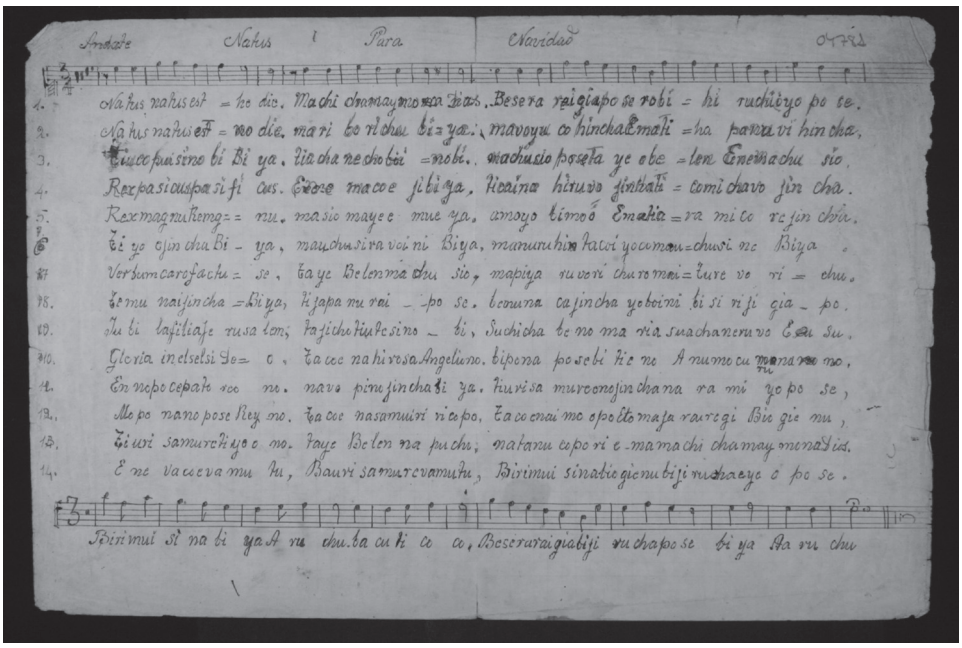
---

communities who copied and used this music for religious services until the present. See: P. Nawrot, *Misiones de Moxos... Catálogos* …, op. cit., vol. 1, p. 31.

The repertoire of Christmas music in the Moxo collection is broad and consists of vocal and instrumental pieces composed mostly before the expulsion of the missionaries. It is complemented by compositions from the post-reduction period. All together in the catalogue of 1,155 entries, 106 refers to music for Christmas. Most of it corresponds to vocal music that comprises such musical forms as Latin masses, hymns, arias, motets, antiphons and *pastorela*, devotional songs in native languages and in Spanish, and a set of *villancicos* in Spanish. It is believed that by the beginning of the 19th century, a set of *villancicos* in Spanish – many of them for Christmas – was brought to Moxos from one of the Spanish cathedrals in Bolivia such as Potosi, Cochabamba, or another nearby urban cathedral.

The fourteen-verse long Christmas song, *Natus est hodie* (AMMoxos, 921), in the native language of the Moxo – Trinitarian Indians, narrates episodes related to Christ's birth. We use this composition to visualize the attitude of the Indian musicians toward music that was brought to the missions from abroad, in this case, from Spain. Originally set for choir *a 4*, violin and bc, the *villancico*, *Al portal llegaron* (title of the same song, but in Spanish), consists of four sections: (1) instrumental introduction; (2) introductory *coplas* for choir; (3) dance in 3 × 8, first played on instruments, but in the second part, the choir comes in; (4) instrumental introduction to *coplas* and *coplas* for soprano solo. Once in the missions, the composition would suffer the following changes: First, the Spanish texts would be replaced by native verse that could be a simple translation, or as it is in this case, written on the same subject, but anew. Then, music would be simplified. In this case, section 1 and 2 were completely omitted. The local *maestro de capilla*, to whom we ascribe these modifications, would start with *coplas*, preceded by instrumental introduction. Each *copla* would be followed by a refrain based on music sung by the four-part choir in the dance (3) section of the original. Here, the response is sung by the choir, but in unison. The instrumental introduction of this dance movement, originally sixteen-bars long, would be reduced to only two bars.

Even though seventeenth and eighteenth-century narratives from the missions attest to the presence of native music in celebrating Christmas in the Jesuit reductions, our knowledge of this repertoire is incomplete. Only since the music from the Moxos territory was gathered in the archives could we debate on this subject with more precision. Up to this point of our studies, we have verified how the Indian culture was looking for its way to be more present in the religious life of local society. Formal prayer, such as Mass and the Liturgy of the Hours – could not be conducted in the local tongue, nor include (unless very hidden in polyphonic harmony) native tunes. However, a celebration of a feast would comprise far more than the formal cultic gathering. Even today, in most of the Indian villages of the Moxo zone in Bolivia, a celebration of a feast is not limited to the



Example 5
Instrumental native music for Christmas: huerure, macheteros

Eucharist[14], but comprises a whole range of religious and cultural events that mix, complement each other, emanate from one another, or lead to another event. Almost all major feasts in the missions are preceded by a so-called *novena* – nine consecutive days of preparatory prayers and cultural activities announcing and preparing for the day of the main celebration. Christmas and the feast of the patron saint of the mission are on the top of the list of such feasts. The central point of the celebration is the Holy Mass. But in Indian villages, a Mass does not begin and end with the departure or return of the priest from and to the sacristy. A solemn Mass must include at least two processions. The first one, from Indian houses to the church where Mass will be officiated[15] and, the second one at the end of the Mass, when, a manner of Corpus Christi, all leave the space and march in the most solemn procession, organized according to the hierarchical structure

[14] As a matter of fact, due to the expulsion of Jesuit priests from the missions and only sporadic visits (once or twice a year) of their successors, the local communities took the matter of religious life of the society into their hands. After two hundred and fifty years without regular mass, today, while visiting some of these villages, one might get the impression that mass is no longer seen as the indispensable component of the celebration of the feast. It is still eagerly desired, but not perceived anymore as constitutional, without which the celebration must be suspended.

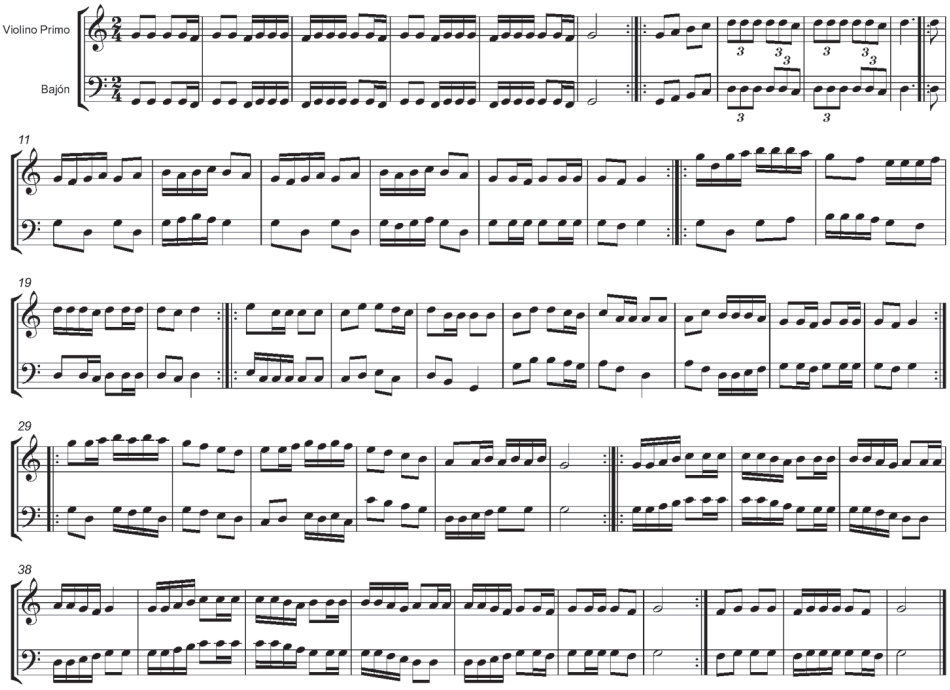
[15] Such procession would not be called for when people gather for other religious or cultural activities.

of the Indian community, around the plaza. When cacique – still very much respected and in office in most of the mission villages – or other major authorities leave their houses to attend mass, they will be accompanied by a group of musicians playing a native *jerure* (*herure*), while after the Mass, all will walk around the plaza to the sound and dance of *macheteros*. What must be noticed here is the fact that not only do these two compositions have native melodies, but also they are played on native instruments. Already during the foundation times, but also today, the spectacle is remarkable, and awakens in locals and visitors the most profound admiration and approval.

Local composers would differentiate the musical nature of a *jerure* or *macheteros* according to the character of the celebrated feast. Some will be felt as more joyous, some others as more solemn and mysterious. With accordance to the hierarchy of a feast, some of them would have several melodies composed for the day and the local musicians would use it according to their will and disposition. It is common in Moxos that feasts of lesser rank would have only one *jerure* melody for the feast. The *machetors* dance would be borrowed from another festivity.

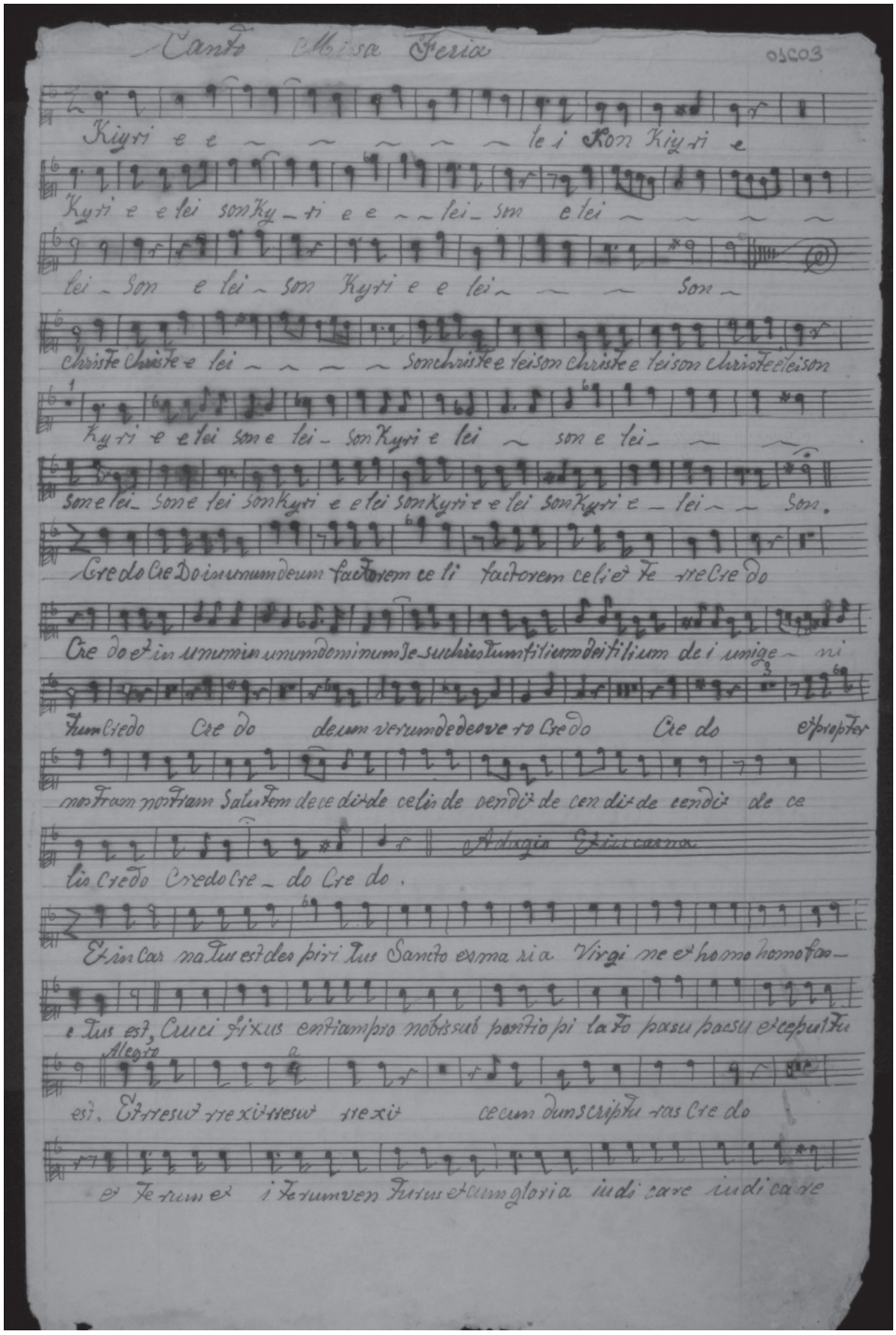
Atomization in celebrating feasts in the missions, in the historic times or today, does not do justice to what religious life of Indian communities was and is today, and can be misleading in interpretation of this phenomena. Indian and European, traditional and new, autochthonous and foreign, all of these and more gave birth to something new, which is not purely Indian (anymore) or European (anymore), but properly reduccional, or missional. Having this in mind, let us demonstrate the main components of the central part of the celebration of Christmas in the missions: the Eucharist.

The celebration would start with bringing people to church to the sound of flutes (Indian in origin), sometimes together with violins (adopted in the missions) and local percussion instruments (*tambor y/or bombo*) resounding autochthonous *jerure*. In general, the melody instruments play in unison, or a third or sixth apart. The catalogue of the Moxo collection of music lists 16 instrumental compositions for Christmas; twelve of them were classified as *jerure* (sometimes: *Herure de Pascua de Navidad*). Even though this number seems to be rather sizeable, it should not be understood to be the whole repertoire of Christmas *jerures* in Moxo. It is representative of what was recorded in musical notation by local musicians and included in the Moxo collection. It is difficult to speculate how many more of these compositions are still in use in the Moxo villages, but it could be asserted that many more are being used today even though were note codified in music scores. What is included here is still applied for Christmas celebration in some villages in Moxos.

There are forty-two polyphonic masses in the Moxo collection. Two of them, *Misa Romana* (AMMoxos, 748) and *Misa Feria* (AMMoxos, 741) contain one

Music example 6

or more parts that include an indication that they were destined to be sung for Christmas celebrations. Both of them are of European origin, but in the mission, were passed through a process of accommodations. The second one of the two, *Misa Feria*, was also found in another collection of music from the former Jesuit reductions – Chiquito missions – where it is called *Missa a la Fuga de San Joseph*. The "Indian" ingredient in Latin mass can only be seen when the original, *Acroama missale "Missa III"* by Giovanni Battista Bassani, is compared with the mission version (*Misa Feria*) modified by local musicians. It was already demonstrated in a recent publication of this mass reconstructed on documentation from the Chiquito archives that it seems to be the same as found in Moxos.[16] The formal Latin mass of the time would sanction use of local languages or autochthonous instruments, and this would also be restricted in Europe or on other continents. The liturgical law of the time was quite restrictive in this regard, even when it was implemented in the mission territories.

[16] See: *Missa a la Fuga de San Joseph*, ed. P. Nawrot, Santa Cruz 2008.



Music example 7

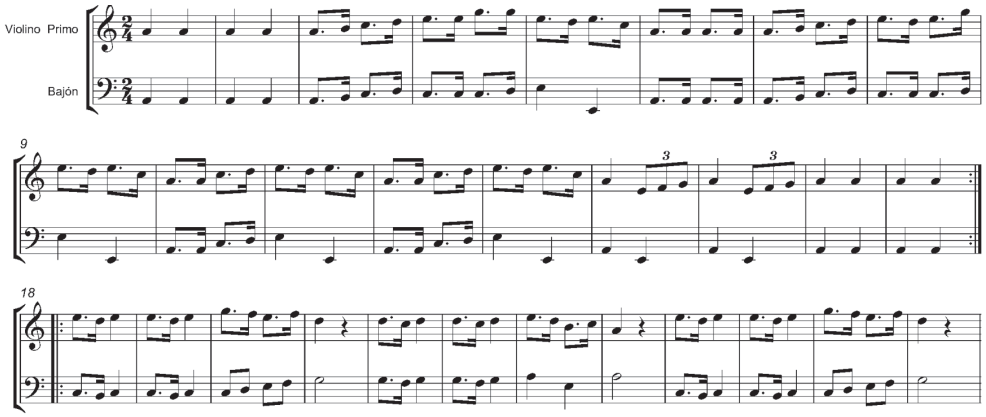
At the end of the mass, but without any separation between the mass and the procession that follows, a splendid choir of *macheteros*, implacably dressed in the most decorative traditional way, would wait at the very entrance of the church to start the procession around the plaza or even larger space that might include a few of the streets adjacent to the plaza. Usually, *macheteros* do not enter the space where the Eucharist is celebrated; although today, there are villages where the procession might start from the altar and not from the entrance. Everywhere and every time when *macheteros* participate in the celebration, they dance to the sound of native music performed on autochthonous instruments: flutes, *pífanos, sancutis, caj*as and *bombos*.[17] All consider this as the most festive moment of the celebration.

Until recently, the melodies of music that accompany this dance were transmitted orally. However, in the Moxo collection, there is one example of music for this dance that was codified in musical notation. The composition in not recent and could have originated in the Jesuit period of the history of the Moxo villages. There are three copies of the music. What is striking is the instrumentation of this piece that includes violins, and which is repeated both times. The older copy, done by one of the most important copyists of the early period, Pascual Conotire Napicororu Guaji, was dated December 28th, 1895. What is remaining in the collection is the violin part, which says: *Violino Primo 1º Unisono Machetero*. Inclusion of the word *unisono* might be interpreted that this music was played by more than one violin. But, most probably, it says that the violin was playing in unison with flutes, perhaps pífano and other native instruments.[18] The same is confirmed in the copies made by the greatest of all copyists that ever lived in Moxos, Manuel Jesús Espíritu Mahe Noco Guaji.[19] Manuel Espíritu Mahe, as often his name was noted on the facsimiles, copied this music on December 24th, 1908. He left us both violin and bass parts. On the sheet corresponding to violin part it says: *Violino Primo Unizono para Machetero Navidad*, while the bass part states: *Bajon para Machetero de Navidad*. There is beyond any doubt that, for the Indian musicians and society, the separation between autochthons and foreign, at least in the field of religious activities, was never practiced or stood in opposition in one anther.

---

[17] *Cajas* and *bombos* are used to accompany this dance all over Moxos. However, flutes, *pifanos*, *sancutis,* or still other native instruments that play the melody could vary from village to village.

[18] In my visits to Moxos between 1991 and 2015, I do not remember that I have seen such combination of instruments. Perhaps this is because around the 1960s, violins were almost abandoned for the lack of strings in the small villages of Moxos.

[19] *Misiones de Moxos: Catálogos*, ed. P. Nawrot, vol. II : *Catálogo de copistas de música manuscrita* / Ana Luisa Arce, Santa Cruz 2011, pp. 405.

Let us see this unique, on world scale, example. Ex. 8

Christmas celebrations in small Indian villages should not be reduced to formal liturgical services, such as mass and vespers. If so, the influence of the Indian culture on the event could be perceived with its ampler manifestation. There are a number of dances associated with Christmas that, in successive exhibitions, narrate episodes about the manger and adoration from the context of the Moxo villages. Heavenly creatures – *los angelitos*, historic societies – *los herodes*, together with the locals – *las barbaras*, *los graciosos*, *los macheteritos*, *el saro* y *el barco*, all meet around the newly-born Jesus to the sound of varied local melodies played on autochthonous and "new" instruments, and dance for Him a distinctive, for the group that is present, dance.

Christmas celebrations in Indian villages in Bolivia were and are celebrated with great solemnity. A broad repertoire of music was created through the century that is apt to solemnize almost every moment of Christmas: solemn mass, vespers, processions, dances or popular gatherings. Indian influence on this repertoire could be seen in several moments: use of local languages, inclusion of autochthonous dances and instruments, mix of European and Native American traditions. This led to a creation of something new, that was not any more purely European neither merely native. It represents new creation, proper to milieu of its origin, the mission, called also reduction where the Indian taste for music, harmony and rhythm, Indian spirituality and mentality could be attested in several moments.

Abstract

The subject of Indian music and Indian influence on baroque music from the former Jesuit Reductions in South America needs new studies, and what has been said on this matter up to now by musicologists and ethnomusicologists needs revision. The finding of almost 13,000 pages of

baroque music from the Chiquito and Moxo Reductions in Bolivia gives us new opportunity to clarify Native American's attitude toward music introduced in the missions by the missionaries and to illustrate their influence on music created or written anew in the missions by the missionaries and local musicians. In the context of music for Christmas celebration a serious of arguments are discussed to clarify the presence of "Indian" components in the baroque music from America, as well as coexistence of autochthonous and "new music" in the missions.

Keywords

Chiquitos, Moxos, La Plata, Jesuit Reductions, Bolivia

Abstrakt

Temat muzyki Indian i wpływu Indian na muzykę barokową z dawnych redukcji jezuickich w Ameryce Południowej potrzebuje nowych badań, a to, co zostało powiedziane w tej sprawie do tej pory przez muzykologów i etnomuzykologów wymaga rewizji. Odkrycie prawie 13.000 stron muzyki barokowej z jezuickich redukcji Indian Chiquito i Moxo w Boliwii daje nam nową możliwość wyjaśnienia zachowania Indian w stosunku do muzyki wprowadzonej w misjach przez jezuickich misjonarzy, jak również szanse na ilustruje wpływ Indian na muzykę komponowaną, lub na nowo aranżowaną w misjach przez misjonarzy i lokalnych muzyków. W kontekście muzyki na Boże Narodzenie łańcuch argumentów został przedstawiony w celu wyjaśnienia obecności „indyjskich" elementów w muzyce barokowej z Ameryki, a także współistnienie autochtonicznej i „nowej muzyki" w misjach.

Słowa kluczowe

Chiquitos, Moxos, La Plata, redukcje jezuickie, Boliwia

Bibliography

Claro V.S., *Antología de la Música Colonial en América del Sur*, Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad de Chile, 1974.

Claro V.S. *La Música en las Misiones Jesuitas de Moxos*, "Revista Musical Chilena" 23 (1969), pp. 7-32.

Eder F.J., *Breve descripción de las reducciones de Mojos*, tr. and ed. J.M. Barnadas, Cochabamba: Historia Boliviana, 1985.

McNaspy C.S.I., *Art in Jesuit life*, "Studies in the Spirituality of Jesuits" 5(1973), pp. 92-111.

Misiones de Moxos: Catálogos, vol. II: Catálogo de misioneros de Moxos (1668-1768) / / Javier Matienzo; Archivo musical de Moxos. Catálogo de copistas de música manuscrita / Ana Luisa Arce; Archivo musical de Moxos. Catálogo inicial de cuadernos doctrinarios / Víctor Rondón; Las misiones de Moxos: Catálogos. Las misiones de Moxos (1767-1842). Algunos datos sobre educación, arte y música / Roberto Tomichá Charupá, ed. P. Nawrot, Santa Cruz: Fondo Editorial APAC, 2011, p. 405.

Missa a la Fuga de San Joseph, ed. P. Nawrot, Santa Cruz: Fondo Editorial APAC, 2008.

Nawrot P., *Archivo Musical de Moxos. Antología*, 4 vols. Vol. 1: *Evangelización y Música en las Reducciones de Moxos*, vol. 2: *Motetes e Himnos. Villancicos. Negrillas. Músi-*

ca Instrumental, vol. 3: *Pasión. Salmos. Letanía*, vol. 4: *Misas*, Cochabamba, Editorial Verbo Divino, 2004.

Nawrot P., *Czy muzyka może być dzisiaj narzędziem ewangelizacji? Aktualność doświadczeń baroku misyjnego Ameryki Hiszpańskiej*, „Teologia Praktyczna", t. 13(2012), s. 71-82.

Nawrot P., *Indígenas y Cultura Musical de las Reducciones Jesuíticas*, vol. 1: *Guaraníes, Chiquitos, Moxos*, vol. 2: *Cantos Chiquitanos*, vol. 3: *Opera San Francisco Xavier*, vol. 4: *Réquiem Chiquitano*, vol. 5, *Cantos Guaraníes y Moxeños*, Cochabamba: Editorial Verbo Divino, 2000.

Nawrot P., *Misiones de Moxos: Catálogos. Archivo musical de Moxos*. *Catálogo de música manuscrita. Vol. I. – Book I*, Fondo Editorial APAC. Santa Cruz. Bolivia 2011, pp. 1-592.

Nawrot P., *Misiones de Moxos: Catálogos. Archivo musical de Moxos*. *Catálogo de música manuscrita. Vol. I. – Book II*, Fondo Editorial APAC, Santa Cruz. Bolivia 2011, s. 593-1270.

Nawrot P., *The Jesuit Reductions. Infusion of the Indian Element into Musical Practice*, „Studia Missionalia" vol. 62(2013), s. 141-162.

San Ignacio. Ópera de las misiones jesuíticas, Archivo Musical de Chiquitos. Archivo Musical de Moxos. [+ Violín 1, Violín 2, Órgano, Trompa], ed. P. Nawrot, Fondo Editorial APAC, Santa Cruz de la Sierra, Bolivia 2012, ss. 130 [+23+23+25+3].

Stevenson R., *Latin American Colonial Music Anthology*, Washington, D.C.: Organization of American States, 1975.

Stevenson R., *Music in Aztec and Inca Territory*, Berkeley–Los Angeles: University of California Press, 1968.

Stevenson R., *The Music of Peru*, Washington, D.C.: Pan American Union, 1960.

Poznańskie Studia Teologiczne 30(2016), s. 141-157.
doi: 10.14746/pst.2016.30.06

Jérémie Fischer[1]
Archives municipales de Villefranche-sur-Saône (adjoint au directeur), France

Les Juifs vus par un prêtre français en exil: l'antijudaïsme dans les Mémoires de l'abbé Pochard (1796-1830)

Introduction

Prêtre français émigré en Grande-Pologne à partir de 1796, Claude Antoine Pochard (1766-1833)[2] est le gouverneur des enfants de Józef Skórzewski (1757--1809), staroste de Gniezno, et de son épouse Helena Skórzewska (1766-1846). Grand voyageur de par ses fonctions, le statut social de ses employeurs et le nombre d'élèves à sa charge[3], l'abbé est aussi un mémorialiste méticuleux. En effet, tout au long d'un exil qui a duré jusqu'à sa mort – soit 41 années dont 37 en Pologne – il a consigné le récit des événements, de ses voyages, de ses rencontres et de ses impressions, avec un remarquable degré de précision.

Les *Mémoires*[4] de l'abbé Pochard, non publiés à ce jour, représentent une source nouvelle[5] pour appréhender la période de la fin du XVIII[e] et du premier

[1] Jérémie Fischer – archiviste professionnel, titulaire d'un Master 2 de recherche en sciences historiques (Université de Strasbourg) et d'un Master 2 professionnel en archivistique (Université Lyon III).

Il travaille à la biographie de l'abbé Pochard et à la transcription intégrale de ses *Mémoires*, en vue d'une édition scientifique bilingue (franco-polonaise).

[2] Sur la vie et le parcours de l'abbé Pochard, voir J. Fischer, *L'adoption d'un prêtre réfractaire comtois par une famille de l'aristocratie polonaise: L'abbé Pochard chez les Skórzewski (1796--1833)*, in: *Les Aristocraties en Europe du Moyen Age à nos jours*, red. P. Werly, Strasbourg, 2011, pp. 111-120. Voir également la version polonaise de cet article: J. Fischer, *Uchodźca z Francji w wielkopolskiej rodzinie ziemiańskiej. Ksiądz Claude An-toine Pochard u Skórzewskich (1796-1833)*, „Ecclesia. Studia z Dziejów Wielkopolski" 7 (2012), pp. 175-187. L'auteur termine actuellement la rédaction de la biographie de l'abbé Pochard.

[3] Au cours de son séjour en Pologne, l'abbé Pochard sera amené à superviser, dans plusieurs villes différentes, l'éducation des cinq fils du couple Skórzewski: Raymond (né en 1791), Hilaire (né en 1792), Ignace (né en 1794), Joseph (né en 1798) et Antoine (né en 1803) ainsi que de leurs cousins Marie Lipska (née en 1804) et Alexis Lipski (né en 1805).

[4] L'auteur de cet article regroupe sous les termes de *Mémoires polonais* les trois tomes relatifs à la période 1796-1833, tandis qu'il parle de *Mémoires suisses* pour celui qui est relatif aux années 1792-1796.

[5] Bien que consultables à la Bibliothèque Universitaire de Poznań et aux Archives nationales de Poznań, les *Mémoires* de l'abbé Pochard n'ont pas encore été publiés à ce jour. L'auteur travaille

tiers du XIX[e] siècle. Si son témoignage a déjà permis d'aborder le champ de l'histoire sociale, via les thématiques de la noblesse[6] ou de la mobilité[7], et d'enrichir, à des échelles différentes, la connaissance de l'histoire d'un village de Grande-Pologne[8] ainsi que l'histoire politique de la Pologne napoléonienne[9], il peut également apporter un regard original sur des questions d'ordre religieux.

Dans ce domaine particulier, il s'agira ici d'étudier la vision de l'abbé Pochard sur les Juifs. Si cette thématique est somme toute marginale dans la globalité de ses récits, le mot « Juif » est toutefois mentionné à 55 reprises par l'abbé. Il est donc intéressant d'appréhender le positionnement de ce prêtre français face aux Juifs qu'il rencontre au cours de ses voyages, que ce soit en Allemagne, en Pologne et en Lituanie.

Dans un premier temps, il s'agira de voir que Pochard ne fait que constater leur présence. Il conviendra ensuite de présenter sa stratégie d'évitement de la communauté juive en raison de ses sentiments antijudaïques, pour enfin montrer que malgré sa volonté, certains contacts ne peuvent être évités.

I. Le constat d'une présence juive dans les villes traversées par l'abbé

A. Une présence évoquée

En juin 1796, l'abbé Pochard entreprend le voyage qui doit l'amener en Pologne où il est attendu pour devenir gouverneur dans la famille Skórzewski. C'est en traversant l'Allemagne depuis la Suisse, que la présence de populations juives est pour la première fois évoquée dans ses *Mémoires*[10]. Ainsi, après être

---

toutefois dans ce sens en réalisant les transcriptions des quatre tomes qui constituent cette source inédite. Sur les trois tomes conservés par la Bibliothèque Universitaire de Poznań, voir R. Wilgosiewicz-Skutecka, *Polska w oczach guwernera Skórzewskich, czyli zapiski księdza Pocharda z lat 1792-1833 w zbiorach Biblioteki Uniwersyteckiej w Poznaniu*, „Biblioteka" 2011, nr 15(24), pp. 9-24.

[6] Voir J. Fischer, *Les différents visages de la noblesse polonaise dans les Mémoires (1796--1833) de l'abbé Pochard*, « Annales du Centre scientifique de l'Académie polonaise des sciences de Paris, volume 17 », 2015, pp. 257-265.

[7] Voir J. Fischer, *De la mobilité contrainte aux contraintes de la mobilité dans les Mémoires de l'abbé Pochard, prêtre français en exil (1792-1833)*. À paraître dans les actes du colloque international et pluridisciplinaire *Dans leurs propres mots, la mobilité dans les écrits personnels et sources orales XVI[e]-XXI[e] siècles,* organisé par l'Université de Saint Boniface à Winnipeg (Canada), les 27 et 28 août 2015.

[8] Voir J. Fischer, *L'abbé Pochard w Kretkowie, czyli związki księdza emigranta z Francji z tamtejszym dworem i parafią w latach 1810-1833*, w: *Kretków – właściciele, zabytki, duszpasterze*, Poznań 2014, pp. 253-270.

[9] Voir J. Fischer, *Le Grand-duché de Varsovie vu par un émigré français ou la relation de cet épisode politique dans les Mémoires de l'abbé Pochard (1806-1815)*, « Poznańskie Studia Teologiczne 28 » (2014), pp. 67-97.

[10] Bien que l'abbé ait vécu et voyagé en Suisse pendant quatre années, il n'est pas surprenant

passé à Nuremberg, il note que « près de la ville, il y a un village où les Juifs peuvent s'établir[11] » et qu'« on y trouve à acheter tout ce que l'on veut »[12]. À Leipzig, l'abbé mentionne leur présence parmi d'autres groupes confessionnels:

> […] étant à la promenade, nous avons vu un prêtre grec et le prêtre françois qui est chapelain de l'électeur[13], nous a dit à ce sujet qu'ils exerçoient leur culte dans cette ville, ainsi que les Juifs et toutes les autres sectes. […][14].

Si à Potsdam l'abbé apprend que « les Juifs […] sont tolérés[15] »[16], lors de son passage à Berlin il formalise le même constat que celui fait plus tôt à Leipzig, mais il précise désormais leur profession commerçante:

> […] C'est dans Berlin que sont les Juifs[17] qui y ont une synagogue et qui forment la plus grande partie des commerçants[18]. La place près de laquelle ils demeurent est

---

qu'il n'y ait pas constaté de présence de Juifs. En effet, ces derniers n'ont jamais été très nombreux dans ce pays. Bannis au début du XVII[e] siècle, ils obtiennent, en 1776, la permission exclusive de s'installer dans deux villages de l'Aarau, Lengnau et Oberendingen. À la fin du XVIII[e] siècle, au moment où Pochard se trouve en Suisse, seuls 553 Juifs sont recensés dans ces deux villages.

[11] Les Juifs sont interdits de cité à Nuremberg, à l'instar de Brême et d'Augsbourg à la même période. Cf. R. Charpiot, *Histoire des Juifs d'Allemagne du Moyen Âge à nos jours*, Paris 2009, p. 72.

[12] *Mémoires polonais*, t. I, BU UAM, sygn. 115 I/t.1., *lettre 3 du 21 juin 1796*, p. 57. Les sigles suivants sont utilisés dans les notes de bas de page: BU UAM = Bibliothèque Universitaire de l'Université Adam Mickiewicz de Poznań ; APP = Archives Nationales de Poznań (*Archiwum Państwowe w Poznaniu*).

[13] Il s'agit de Frédéric-Auguste III (1750-1827), électeur de Saxe de 1763 à 1806 puis roi de Saxe jusqu'à sa mort.

[14] *Mémoires polonais*, t. I, *lettre 4 du 26 juin 1796*, p. 77.

[15] Lorsqu'il arrive au pouvoir en 1740, Frédéric II de Prusse (1712-1786) déclare que toutes les religions devront être tolérées, car chacun de ses sujets a le droit « d'accéder au salut comme il lui plait ». Il prend effectivement des mesures qui vont dans ce sens dans les années suivantes (plus d'entrave à la pratique du culte judaïque, tribunaux identiques pour les Chrétiens et les Juifs etc.). Au-delà de ce principe de tolérance, sa politique consiste à utiliser le sens des affaires de ses sujets juifs aisés, leurs relations et leur pouvoir financier afin de favoriser le développement économique de son royaume. Ainsi, certains se voient confier l'exportation de produits industriels et artisanaux vers la Pologne, certains prennent la tête d'entreprises de filature ou obtiennent le monopole de la production du tabac, tandis que d'autres investissent dans les forges, les fabriques et les manufactures. Cf. R. Charpiot, *op. cit*., p. 57.

[16] *Mémoires polonais*, t. I, *lettre 5 du 4 juillet 1796*, p. 86.

[17] La présence des Juifs à Berlin est attestée depuis 1295. Cf. *Le guide culturel des Juifs d'Europe*, Seuil 2002, p. 122. En 1786, soit dix ans avant le passage de Pochard dans la ville, cette dernière compte 112 000 habitants dont 3372 Juifs répartis en 400 familles. Cf. R. Charpiot, *op. cit*., p. 59.

[18] De 1730 à 1768, plusieurs règlements encadrent de manière plus ou moins restrictive la présence des Juifs en Prusse et plus particulièrement leur activité commerciale. Celui de 1730 limite fortement leur activité, tandis que celui de 1750 répartit les Juifs en 6 classes dont les trois premières sont composées de Juifs fortunés et fortement imposés. Il est à noter que ce règlement créée une classe composée de Juifs dit « tolérés » auxquels toute activité commerciale est interdite. Suite

> toute garnie de boutiques. […] Les Luthériens, les Calvinistes &c y ont plusieurs temples, les Juifs leur sinagogue dans la Heydereuter strasse[19] […][20].

Lorsqu'à Międzyrzecz, Pochard entre sur l'ancien territoire de la Grande-Pologne, dont l'annexion à la Prusse s'est finalisée lors du partage de 1793, il précise que l'« endroit est catholique mais [qu'] il y a aussi des Luthériens et des Juifs »[21]. À Poznań, son constat insiste à nouveau sur la profession marchande des habitants juifs de Pologne:

> […] Les rues sont généralement parlant trop étroites pour la hauteur des maisons, et elles sont presque toujours sales[22], surtout celles des Juifs qui sont établis dans toutes les villes de Pologne depuis qu'un des rois de Pologne /Kasimir[23]/[24] a épousé une Juive nommée Esther[25] et ce sont eux qui commercent le plus dans ce pays[26]. […][27].

Si l'abbé mentionne dans ses *Mémoires* les villes où se trouvent des Juifs durant son émigration de 1796, il réitère ce type de précision quatorze ans plus

---

aux pressions exercées par les guildes et les corporations, le règlement de 1768, restreint l'activité commerciale des Juifs à l'importation de matières premières et à la vente de vêtements. Cf. R. Charpiot, *op. cit.*, pp. 57-58.

[19] Il s'agit de la première synagogue de Berlin, construite en 1714 sur la *Heidereuter strasse* (aujourd'hui *Rosenstrasse*). Epargnée par la Nuit de cristal en 1938 car elle avait été réquisitionnée par la poste allemande, elle sera détruite dans les bombardements de 1945. Cf. *Le guide culturel des Juifs d'Europe*, *op. cit*., p. 123. Il est à noter qu'en plus de ce lieu de culte, il existe depuis 1778, l'Ecole juive libre de Berlin, fondée par David Friedländer et Isaac Daniel Itzig. Cf. Chistopher Clarck, *Histoire de la Prusse 1600-1947*, Perrin 2006, p. 266.

[20] *Mémoires polonais*, t. I, *lettre 6 du 11 juillet 1796*, pp. 103-104.

[21] *Ibid.*, pp. 108-109.

[22] Dans son ouvrage consacré aux conditions de vie des Juifs en Pologne, Louis Lubliner explique que la malpropreté des habitations des Juifs (et par extension des rues où ils sont installés), s'explique par le fait qu'ils sont contraints d'habiter des quartiers spécifiques où ils souffrent de surpopulation. Cf. L. Lubliner, *Des Juifs en Pologne, examen de leur condition sous le point de vue historique, législatif et politique*, Bruxelles–Leipzig 1839, p. 120. À ce sujet, voir également la note 51.

[23] Il s'agit de Casimir III Piast dit le Grand (1309-1370), roi de Pologne de 1333 à sa mort. Souverain tolérant, il accueille les Juifs qui sont pourchassés dans plusieurs pays européens.

[24] Les mots entre // ont été rajoutés dans l'interligne par Pochard.

[25] Le roi Casimir a eu quatre épouses, mais Esther, dont il est question ici, est sa maîtresse. Il l'aurait rencontrée en 1356 et aurait eu trois enfants avec elle. Selon Louis Lubliner, ce sont seulement deux fils (Pelka et Niemiera) qui seraient nés de cette union. Le premier serait mort en bas-âge et le second aurait été assassiné après la mort de sa mère. Cf. L. Lubliner, *op. cit*., p. 2.

[26] Selon Louis Lubliner, les principales marchandises dont les Juifs font commerce en Pologne à cette époque sont les « boissons spiritueuses », les « bières », les « étoffes de nouveauté », les « friperies », le « papier », les « denrées » et « l'épicerie ». La prédilection des Juifs pour le commerce est l'un des principaux griefs qui leur est fait. Louis Lubliner explique qu'il s'agit avant tout d'une conséquence des nombreuses difficultés faites à ceux qui souhaitent exercer d'autres professions. Cf. L. Lubliner, *op. cit*., pp. 95-113.

[27] *Mémoires polonais*, t. I, *lettre 6 du 11 juillet 1796*, p. 110.

tard. En effet, en 1810, son voyage à Vilnius[28] où il est chargé de placer deux de ses élèves, lui donne l'occasion de constater la présence des Juifs de l'Est de la Pologne, puis de Lituanie[29]. C'est notamment le cas lorsqu'il passe dans la ville de Ciechanowiec:

> […] Ciechanowiec ville noble qui a été incendiée depuis quelques années[30], dans le milieu de la partie de la ville qui appartient à la Russie[31] il y a quatre grands bâtimens murés qui servent de magasin et de boutiques aux Juifs, qui y sont en assez grand nombre […][32].

À Białystok, en territoire russe, la présence de marchands et commerçants juifs est également remarquée par Pochard:

> […] il y a des bâtimens murés qui servent de magasin et de boutiques de toutes sortes de marchandises que les Juifs vendent. […][33].

À son retour de Vilnius, au mois de novembre, Pochard prend connaissance d'une rumeur au sujet des Juifs. Celle-ci concerne une pratique frauduleuse à l'encontre des voyageurs étrangers, qui impliquerait le concours de complices juifs:

> […] j'ai couché à Soleczniki[34] petite ville noble où il y a une poste. L'auberge est assez commode car il y a deux chambres pour les étrangers ; à peine étois-je entré dans la chambre où je devois coucher, après avoir fait racomoder la voiture que la rudesse du chemin avoit endomagée, qu'un seigneur de Lithuanie qui alloit à Vilna[35], y est entré aussi pour y passer la nuit, peu de tems après est arrivé un visiteur de magazin de fourage qui couroit la poste, et j'ai appris de lui que l'on payoit peu de choses, savoir 6 kopeiks[36] par cheval, ou 12 gros[37] pour une station mais en revanche souvent on est obligé d'attendre long tems les chevaux de poste parce que, comme

---

[28] Après avoir été sur le territoire de la République des Deux Nations, liant le Royaume de Pologne au Grand-duché de Lituanie de 1569 à 1795, Vilnius est placée sous domination russe et devient la capitale de l'un des gouvernements de l'Empire.

[29] Les Juifs sont présents en Lituanie depuis le milieu du XIV[e] siècle. En effet, le duché de Lituanie a accueilli les Juifs expulsés d'Europe occidentale sous prétexte qu'ils étaient responsables de la Peste noire (1347-1352). Cf. S. Champonnois, F. Labriolle, *La Lituanie un millénaire d'Histoire*, Paris 2007, p. 59.

[30] Un incendie, qui ravage notamment l'hôpital, est attesté le 28 mai 1809.

[31] Si la ville est prussienne de 1795 à 1806, elle fait ensuite partie du duché de Varsovie pour son territoire situé à l'Ouest du Bug, tandis que l'Est est sous contrôle russe.

[32] *Mémoires polonais*, t. I, *lettre 18 du 16 décembre 1810*, p. 249.

[33] *Ibid*., p. 256.

[34] Il s'agit de Šalčininkai, ville située en Lituanie.

[35] Il est à noter que la forme française de Vilnius utilisée à cette époque (*Vilna*) se rapproche de la forme allemande (*Wilna)* ainsi que de la forme polonaise (*Wilno*).

[36] Le kopeck est la subdivision du rouble qui correspond à 1/100[e] de ce dernier.

[37] Le gros est une monnaie d'argent utilisée pendant le Moyen Age et l'époque moderne et dont le poids et la valeur ont varié selon les régions d'Europe.

> l'on paye peu de chose, vu que tous les habitans payent un impôt pour les frais de poste, les maîtres de poste, qui ne sont pas contents du taux fixé pour les chevaux, tâchent d'obtenir davantage surtout des étrangers à ce pays, en disant qu'ils n'ont pas de chevaux, ou qu'ils sont malades ; si s'ennuyant d'attendre, quelque fois des jours entiers, on offre de payer plus cher, ils font conduire par quelques Juifs des chevaux qu'ils disent appartenir à ces Juifs[38], quoique ce soient ceux de la poste, et on est obligé de convenir d'un prix ordinairement assez considérable avec ces Juifs pour pouvoir continuer sa route […][39].

En 1820, lors d'un voyage à Varsovie l'abbé Pochard traverse Bolimów dont il note qu'il s'agit d'une « petite ville où il y a beaucoup de Juifs »[40]. Si au cours d'excursions ultérieures, l'abbé évoque la présence de Juifs, comme en 1829 à « Bialsk[41] […] petite ville assez commerçante, occupée principalement par des Juifs »[42] où il repasse l'année suivante constatant à nouveau qu'il « y a beaucoup de Juifs »[43], il lui arrive aussi, à une reprise, de prendre note de leur absence dans la ville qu'il traverse. C'est ainsi, qu'en 1808, il écrit à propos de Gostyń:

> « j'ai passé par la ville de Gostyń où il n'y a aucun Juif chose extraordinaire pour ce pays[44] »[45].

B. Une présence observée

Au-delà de la simple évocation, dans ses *Mémoires*, de la présence de la population juive, l'abbé Pochard est également amené à voir des Juifs et à observer leur mode de vie. C'est à Berlin, sur la fin de son voyage à travers l'Allemagne en 1796, qu'il relate pour la première fois le fait d'avoir des Juifs devant ses yeux:

> […] nous sommes montés en voiture, suivie par une autre où étoient des Juifs. Nous

---

[38] Il est à ce propos intéressant de noter que la Diète de 1569 avait formulé à l'encontre des Juifs l'interdiction, sous peine de mort, de pratiquer le commerce de chevaux. Cf. L. Lubliner, *op. cit*., p. 11.

[39] *Mémoires polonais*, t. I, *lettre 18 du 16 décembre 1810*, p. 285.

[40] *Mémoires polonais*, t. II, APP, zespoł 931, sygn. 2166, *voyage de Varsovie 1820*, p. 627.

[41] Compte-tenu de l'aire géographique qu'il visite à cette occasion (village de Główczyn en Grande-Pologne), il s'agit vraisemblablement ici de la ville de Błaszki située à proximité, dans la voïvodie de Łódź. D'ailleurs, lorsqu'il y repasse l'année suivante, l'abbé orthographie la ville « Blaszkow » ce qui semble corroborer cette hypothèse. Cf. *Mémoires polonais*, t. III, BU UAM, sygn. 115 I/t. 3., p. 180.

[42] *Ibid*., p. 180.

[43] *Ibid*., p. 200.

[44] Les Juifs représentent un cinquième de la population du duché de Varsovie à cette date. En effet, sur les 2,6 millions d'habitants que compte environ le duché en 1808, 500 000 sont des Juifs. Cf. L. Lubliner, *op. cit*., p. 130.

[45] *Mémoires polonais*, t. I, *lettre 12 du 8 juillet 1808*, p. 176.

étions les deux religieuses[46] et moi dans une voiture couverte, l'abbé Magnin[47] est resté avec l'abbé Clerc[48]. […] nous avons continué notre route par un chemin très sabloneux et sommes arrivés le mardi matin à Eggersdorf, autre village où j'ai vu les Juifs qui nous suivoient dans la 2de voiture, faire leur toilette en se lavant bien le visage et la barbe[49] avant de faire leurs prières en se tournant du côté du levant[50]. Quand ils ont eu fini leurs prières, alors ils nous ont imité et ont déjeuné […][51].

Au début du mois d'octobre 1810, l'abbé observe la présence des Juifs de Varsovie[52] et constate leur nouvelle implantation dans la ville[53]:

[…] Je suis parti pour Okienke[54] où demeure Mr Antoine Byszewski[55] : pour y aller nous avons passé par la rue royale[56], qui à présent est la rue des Juifs[57] qui ont changé d'assez beaux bâtimens en boutiques […][58].

---

[46] Les religieuses françaises avec lesquelles Pochard voyage à ce moment-là se nomment Delorme et de Gand.

[47] Il s'agit de Jean-François Magnin (1763-1835), prêtre originaire du diocèse de Besançon, comme Pochard, et déporté avec lui en Suisse en 1792. Cf. *Base du clergé séculier comtois, XVIII^e^-XX^e^ siècles* (consultable à la Bibliothèque de Grammont et Archives diocésaines de Besançon ; la liste des entrées de la base est consultable en ligne: http://www.introcedo.com/index.php/Base_du_clergé).

[48] Il s'agit de Jean-Claude Clerc (v. 1751-v. 1806), prêtre également originaire du diocèse de Besançon et déporté en Suisse. Cf. *Base du clergé séculier comtois, XVIII^e^-XX^e^ siècles, op. cit.*

[49] Le judaïsme comporte de nombreuses cérémonies de purification rituelle par ablution.

[50] Les Juifs prient en direction de la ville de Jérusalem.

[51] *Mémoires polonais*, t. I, *lettre 6 du 11 juillet 1796*, p. 106.

[52] La présence des Juifs à Varsovie est attestée à partir de 1414. En 1792, soit une vingtaine d'années environ avant le passage de l'abbé par la capitale, la communauté juive de la ville représente 6750 personnes soit 10% de la population totale. Cf. *Le guide culturel des Juifs d'Europe*, *op. cit*., p. 367.

[53] Un décret du 16 mars 1809, défend aux Juifs de Varsovie d'habiter dans tous les quartiers de la ville et précise les quartiers et les rues où ils sont autorisés à s'installer. Une exception existe à l'attention des fabricants "importants" mais les artisans restent soumis à cette réglementation. Selon Louis Lubliner, ce sont 20 000 Juifs de Varsovie qui ont été contraints de quitter leurs habitations et leurs commerces pour s'installer dans les quartiers désignés. Cf. L. Lubliner, *op. cit.* pp. 90-91, 120.

[54] Il s'agit d'Okęcie, un quartier de Varsovie situé au sud-ouest de la ville, où se trouve actuellement l'aéroport Frédéric Chopin.

[55] Il s'agit d'Antoni Byszewski (1784-1854), comte de Jastrzębiec. Il est le fils d'Arnold Byszewski (1723-1800) et de Katarzyna Skórzewska (1749-1797), sœur aînée de Józef Skórzewski (1757-1809), père des élèves de l'abbé Pochard.

[56] Il s'agit de la *voie royale* (en polonais *trakt królewski*), célèbre promenade qui permettait aux rois de Pologne, dès le XVI^e^ siècle, de se déplacer du palais royal situé dans la vielle ville, à leur résidence d'été située alors hors des murs de la capitale, selon un axe nord-sud. Aujourd'hui, il s'agit avant tout d'une voie touristique et commerciale.

[57] L'abbé évoque certainement ici le Faubourg de Cracovie (en polonais *Krakowski Przedmieście*) et la rue du Nouveau Monde (en polonais *Nowy Świat*) qui composent, entre-autres, *la voie royale*, ainsi que l'avenue de Jérusalem (en polonais *Aleje Jerozolimskie*). Le nom de cette dernière provient du quartier juif qui existait à cet endroit au XVIII^e^ siècle sous le nom de la Nouvelle Jérusalem (en polonais *Nowa Jerozolima*). Bien que ce quartier juif cesse d'exister en 1776, Pochard emprunte vraisemblablement l'avenue de Jérusalem en 1810, pour se rendre à Okęcie chez Antoni Byszewski.

[58] *Mémoires polonais*, t. I, *lettre 18 du 16 décembre 1810*, p. 246.

La même année, au cours de son voyage en Lituanie, l'abbé est témoin de la présence de la population juive de Hrodna. Il note plus précisément, la particularité de l'apparence des Juives:

> […] Cette ville est assez grande, mais il y a beaucoup de Juifs[59] ainsi que dans toute la Lithuanie. Ce que j'ai remarqué de particulier par rapport aux Juives, c'est qu'elles sont obligées de se couvrir tout le corps d'un grand linge blanc qui les envellope entièrement[60], lorsqu'elles sortent de leurs maisons pour aller en ville, je n'ai pas pu en apprendre d'autres raisons, sinon que c'est pour les distinguer des chrétiens. […] Sa place est grande et garnie d'un de ses côtés des boutiques des Juifs, à l'extrémité desquelles est le corps de garde principal […][61].

II. L'évitement des contacts

Si l'abbé est amené à voir des Juifs au cours de ses déplacements, il met tout en œuvre pour ne pas avoir affaire avec eux, que ce soit pour l'hébergement, la restauration ou toute autre chose. À cette fin, il adopte un véritable comportement d'évitement qu'il décrit à plusieurs reprises dans ses *Mémoires.* La stratégie de l'abbé Pochard consiste d'abord à parcourir des distances plus longues que souhaitées afin de ne coucher que chez des catholiques. Voilà ce qu'il écrit au sujet de son voyage de Varsovie à Nekla en avril 1809:

> […] étant arrivés à Wierzba[62], parce que nous n'avions pas voulu coucher dans une auberge tenue par un Juif comme le sont presque toutes celles qui sont sur le chemin de Varsovie depuis Cleczewo[63] ; nous avons été très mal à notre aise, parce que l'aubergiste qui y étoit alors, n'y étant que depuis la St Adalbert 23 avril, tems auquel dans toute la grande Pologne, les aubergistes et autres locataires changent presque tous les ans, n'étoit pas monté et n'avoit rien pour recevoir les étrangers. Nous avons eu milles peines d'avoir un peu de paille pour nous coucher dessus. Quant à la nourriture, nous nous étions heureusement pourvus de vivres en partant de Varsovie. […] Nous avons passé outre Kleczew pour le dîner pour ne pas entrer dans une auberge tenue par un Juif quoique le Juif qui nous menoit nous y engageat fort, nous

---

[59] Hrodna, actuellement en Biélorussie, accueille des Juifs dès le XIV[e] siècle. C'est le grand-duc Witold qui leur accorde le droit de cité en 1389. Au cours des siècles suivants, la ville devient l'un des plus importants foyers de la présence juive dans la région. Au XIX[e] siècle la population de Hrodna est composée ŕ 60% de Juifs. Cf. *Le guide culturel des Juifs d'Europe*, *op. cit*., p. 515.

[60] Au cours des siècles, plusieurs prescriptions vestimentaires ont été imposées aux Juifs de Pologne et de Lituanie en vue de les distinguer des chrétiens. On peut citer celle de porter une casquette jaune (instaurée à la fin du XIV[e] siècle puis à nouveau au début du XVI[e] siècle) ou encore celle qui consiste à avoir un drap rouge de forme ronde sur leurs habits (instaurée au début du XV[e] siècle). Cf. L. Lubliner, *op. cit*., pp. 3, 6, 10.

[61] *Mémoires polonais*, t. I, *lettre 18 du 16 décembre 1810*, pp. 261-262.

[62] Il s'agit du village de Wierzbie.

[63] Il s'agit de la ville de Kleczew.

sommes arrivés à Soboliec[64] auberge séparée près d'un bois mais tenue par un catholique […][65].

Les principes stricts de l'abbé l'amènent également à s'informer au mieux sur la route et à prendre avantage des opportunités qui se présentent à lui. C'est ainsi qu'en se rendant à Vilnius, en 1810, l'abbé fait halte à Białystok, où il évite au mieux les auberges tenues par des Juifs:

> […] Nous sommes arrivés de nuit à Białystok et avons eu le bonheur de trouver de la place chez un cuisinier de Mde la princesse de Kracovie[66], nommé Maliszewski[67], qu'on nous avoit recommandé à Strabla. Je dis que nous avons eu le bonheur d'y trouver de la place, car il n'y a que lui qui ne soit pas juif chez qui l'on puisse loger. […][68].

Sur le chemin de retour de Vilnius, l'abbé marque une halte durant laquelle il rencontre un curé qui ne lui cache pas son hostilité vis-à-vis des Juifs. En affirmant la nécessité de ne pas avoir de contact avec eux, ce dernier cautionne la stratégie d'évitement de l'abbé:

> […] Kossow[69] petite ville noble où de trois auberges qu'il y a, je n'en ai pas trouvé une où je pusse mettre mes chevaux, ce qui m'a forcé de recourir au curé de l'endroit pour mettre mes chevaux à l'abri et ma personne. Il m'a reçu très honnêtement mais il m'a paru être peu instruit, il me répétoit à tout moment en polonois ces mots : le Juif chez le Juif, le prêtre chez le prêtre. […][70].

Pour l'abbé, l'un des moyens d'éviter l'hébergement chez un Juif peut également consister à être reçu chez des connaissances ou membres de la famille Skórzewski. C'est ce qui arrive en 1820, alors que Pochard, accompagné de son élève Antoine[71], est en route pour Varsovie. Le gouverneur et son protégé font une halte à Mroga, chez la comtesse Skarbek[72], qui les invite finalement

---

[64] Cette localité n'a pas été identifiée. Peut-être s'agit-il de Słaboludź ?

[65] *Mémoires polonais*, t. I, *lettre 16 du 29 avril 1809*, p. 223-224.

[66] Il s'agit d'Izabella Branicka (1730-1808), soeur du dernier roi de Pologne Stanislaw Poniatowski (1732-1798) et épouse, à partir de 1748, de Jan Klemens Branicki (1689-1771), l'un des plus grands magnats polonais du XVIII[e] siècle. À son sujet, Pochard précise plus loin « la princesse de Krakowie née Branicka, Poniatowska ». Cf. *Mémoires polonais*, t. I, *lettre 18 du 16 décembre 1810*, p. 257.

[67] Il s'agit de Józef Maliszewski, maître cuisinier de la princesse Branicka. Cf. Archiwum Państwowe w Białymstoku, *Sumariusz dokumentów kamery w Białymstoku 1796-1807*, (2006), pp. 79, 206.

[68] *Mémoires polonais*, t. I, *lettre 18 du 16 décembre 1810*, p. 256.

[69] Il s'agit de la ville de Kosów Lacki.

[70] *Mémoires polonais*, t. I, *lettre 18 du 16 décembre 1810*, p. 291.

[71] Il s'agit d'Antoni Skórzewski (1803-1855).

[72] Il s'agit de Tekla Urszula Wiktoria Byszewska (1786-1858), cousine d'Antoine. C'est l'une des filles de Katarzyna Skórzewska (1749-1797), sœur aînée Józef Skórzewski (1757-1809), père des élèves de l'abbé Pochard. Son époux est Karol Euzebiusz Skarbek (1760-1818).

à passer la nuit au château. Ils acceptent volontiers cette proposition qui leur permet de dormir dans une demeure catholique. Lorsqu'il rédige cet épisode dans ses *Mémoires*, l'abbé ne dissimule pas l'antijudaïsme qui l'anime:

> […] En sortant de la voiture j'avois recommandé au cocher de ne point s'écarter du château afin de pouvoir continuer notre route, si je le jugeois à propos, le bon accueil qu'on m'a fait, a été cause que j'ai oublié entièrement, ce que je lui avois recommandé et ce n'est que long tems après avoir pris le caffé et Mr Antoine le thé, qui nous a été servi par Melle Emilie[73], qui sait déjà faire avec grâce, les honneurs de la maison, qu'un domestique ayant dit quelque chose à l'oreille de Mde, elle a commencé par me demander si je n'étois venu que pour un instant puisque le cocher n'avoit pas voulu dételer. Je lui ai répondu que non, mais que j'avois oublié de le faire avertir, ce que mon compagnon est allé faire sur le champ, n'étant pas plus fâché que moi de passer la nuit dans le château, au lieu d'aller chez quelque Juif, vu qu'il est difficile de trouver jusqu'à Varsovie d'autres aubergistes, les villes exceptées où d'ordinaire on trouve un hôtel tenu par un chrétien, quoique du tems du Duché de Varsovie[74], on ait porté un décret pour empêcher les Juifs de tenir des auberges et de distribuer les boissons[75], ceux-ci, connoissant le proverbe, argent fait tout, n'ont pas négligé dans cette occasion ainsi que dans bien d'autres, d'employer ce moyen pour se soustraire à l'oppression, à laquelle ils ne méritent que trop d'être exposés, à cause de leur fourberie[76], de leur haine pour les chrétiens qui les porte à employer tous les moyens possibles pour se venger du mépris des chrétiens qu'ils se sont attirés par la mort de Notre Seigneur, par leur entêtement à ne pas avouer que le messie est déjà venu et par leur malpropreté[77], leur avarice[78] et d'autres vices qu'on leur reproche avec raison[79]. […][80].

---

[73] Il s'agit d'Emilia Karolina Józefa Skarbek (1806-1834). Fille de Tekla Urszula Wiktoria Byszewska (1786-1858) et de Karol Euzebiusz Skarbek (1760-1818).

[74] Le duché de Varsovie est l'État créée en 1807 par les Français, suite à leur victoire contre la Prusse, et qui perdure jusqu'en 1814. L'introduction du Code Civil en 1808 a pour conséquence l'égalité des droits et devoirs civils pour tous les habitants sans distinction. En 1814, la constitution du nouveau Royaume du Congrès réaffirme la religion catholique comme religion d'État, toutes les autres n'étant plus que tolérées. Cf. L. Lubliner, *op. cit*., p. 47.

[75] Le décret dont il est ici question n'a pas pu être identifié. À noter que Louis Lubliner ne mentionne aucune interdiction de ce type dans son ouvrage.

[76] Louis Lubliner note qu'il est reproché aux Juifs d'employer « la ruse et la fourberie dans l'exercice de l'état commercial » et que « ce grief est assez fondé » (p. 96). En revanche, il assure que ce sont les « circonstances qui forcent en quelque sorte les Juifs à user de fourberie » (p. 96). Sans entrer dans le détail, l'auteur explique que ce comportement est « le résultat immédiat de la législation exceptionnelle et vexatoire par laquelle ils sont régis » (p. 105) et que « ruse et fourberie, [sont les] armes ordinaires à tout faible persécuté par le fort » (p. 110). Sur la question de la « fourberie » voir plus en détail: L. Lubliner, *op. cit*., pp. 96-120.

[77] À ce sujet, Louis Lubliner écrit : « chargés des impôts ordinaires et surchargés des impôts extraordinaires, qu'y a-t-il de surprenant à ce que le Juif soit obligé de vivre le plus économiquement possible et même d'une manière parcimonieuse ? ». Cf. L. Lubliner, *op. cit*., p. 120. Voir également la note 21.

[78] À ce sujet, Louis Lubliner écrit : « Je répète, que le Juif en Pologne fait sagement de vivre avec une grande économie, et d'entasser l'argent dans son coffre-fort, la législation exceptionnelle,

Si l'antijudaïsme de Pochard n'est pas surprenant compte tenu de son statut d'ecclésiastique catholique[81], il n'en est pas moins le moteur de sa stratégie d'évitement de la communauté juive sur la route. Mais malgré l'attention de l'abbé Pochard à ne jamais avoir affaire aux Juifs, certains contacts avec eux sont néanmoins inévitables.

III. Des contacts inévitables

A. Des contacts choisis par défaut

Au cours de ses longs voyages, l'abbé Pochard n'est pas toujours en mesure d'éviter tout contact avec les Juifs, notamment lorsqu'il traverse des contrées où cette population est nombreuse. La raison première est qu'il lui faut bien trouver un endroit où faire étape, or il arrive quelque fois que seuls des Juifs tiennent auberge là où il se trouve.

C'est en route pour Varsovie en mai 1804 que l'abbé passe pour la première fois la nuit « dans une auberge tenue par un Juif »[82]. Mais c'est au cours de son voyage à Vilnius à la fin de l'année 1810, que Pochard se trouve le plus souvent en contact avec des membres de cette communauté pour cette raison. À « Podsłupia[83] », l'abbé et ses deux élèves sont amenés à dormir dans une auberge tenue par un Juif[84], expérience qu'ils renouvèlent à « Troki[85] », faute d'avoir pu trouver un « hôtel catholique »[86]. C'est là que l'abbé apprend des informations sur les conditions de vie des Juifs de Lituanie:

> […] N'ayant pu y trouver un hôtel catholique nous sommes entrés chez un Juif […]. À peine étions nous retirés dans notre chambre que le seigneur d'Januszewski[87] est arrivé à la même auberge. Après avoir été pendant quelque tems sans nous adresser la parole, l'entretien a enfin commencé et sa compagnie nous a été fort agréable. Il nous a appris que […] dans les auberges, les Juifs n'ont point de taxes pour les

---

vexatoire, les procédés haineux des gouvernements, lui en font un devoir ». Cf. L. Lubliner, *op. cit*., pp. 122-123.

[79] Sur les sources de la haine envers les Juifs, voir le chapitre que Louis Lubliner leur consacre dans son ouvrage. Cf. L. Lubliner, *op. cit*., pp. 51-159.

[80] *Mémoires polonais*, t. II, *voyage de Varsovie 1820*, pp. 618-619.

[81] Il faut notamment rappeler qu'au cours du XVIII[e] siècle, plusieurs papes édictent des lois anti-juives. Sur l'antijudaïsme dans l'Eglise catholique voir notamment l'explication faite par Louis Lubiner. Cf. L. Lubliner, *op. cit*., pp. 51-71.

[82] *Mémoires polonais*, t. I, *lettre 10 du 8 juin 1802*, p. 161.

[83] Cette localité, qui se situe entre Hrodna (actuellement en Biélorussie) et Merkinė (actuellement en Lituanie) n'a pas pu être identifiée.

[84] *Mémoires polonais*, t. I, *lettre 18 du 16 décembre 1810*, p. 263.

[85] Il s'agit de la ville de Trakai située en Lituanie.

[86] *Mémoires polonais*, t. I, *lettre 18 du 16 décembre 1810*, p. 270.

[87] Cette personne n'a pas pu être identifiée.

> choses qu'ils fournissent[88] ; que dans beaucoup d'auberges les seigneurs donnent le foin et la paille à un taux fixé, mais ordinairement assez haut ; que dans toutes les villes et vilages ce sont les Juifs qui font la bierre et le brandwin[89] ; que les ouvriers doivent avoir des patentes[90] pour exercer leur art ou métier ; que les Juifs sont estimés dans ce pays et y ont assez de (b. poids)[91] /crédit/ […]. Le lendemain ayant éprouvé ce qu'il nous a dit concernant le prix des choses fournies par les Juifs, vu que celui chez qui nous étions a exigé un prix énorme pour ce que nous avons pris de lui nous nous sommes mis en route […][92].

En novembre 1810, sur le chemin de retour de Lituanie, l'abbé s'arrête chez un Juif. Malgré son ressentiment général contre les Juifs, il reconnaît l'honnêteté de son hôte:

> […] ayant passé par Szczuczyn[93] où il y [a] un collège de piaristes[94] j'ai couché à Kamionka[95] chez le premier aubergiste juif qui se soit trouvé sur mon passage depuis Vilna. Ce Juif a été fort honnête et très raisonable, ce qui est extraordinaire. […][96].

Plus loin sur sa route, l'abbé est à nouveau contraint de passer la nuit chez un Juif. Dans ses *Mémoires*, il semble que Pochard se sente une fois de plus obligé de se justifier sur le caractère exceptionnel de cette entorse à ses principes:

> […] ayant passé la nuit à Gastkow[97] dans une auberge murée où étoit un Juif, le seul Juif chez qui j'ai logé depuis Varsovie […][98].

Dix ans plus tard, c'est à nouveau sur la route de Varsovie que l'abbé Pochard est amené à passer la nuit chez un aubergiste juif:

> […] nous sommes arrivés pour la nuit à Podêbice[99] petite ville où il n'y a que des Juifs qui tiennent auberge. […][100].

---

[88] Contrairement à ce qui semble se passer sur les territoires lituaniens contrôlés par les Russes, les aubergistes juifs du duché de Varsovie, quant à eux, paient une contribution, le *konsens*, à laquelle les chrétiens ne sont pas assujettis. Cf. L. Lubliner, *op. cit*., p. 98.

[89] Le bran de vin est de l'eau de vie.

[90] Une patente est un brevet accordé par une autorité pour établir un droit, un titre ou un privilège.

[91] Les mots suivis de **b.** ont été barrés par l'abbé Pochard. Ils sont souvent remplacés par un autre mot dans l'interligne.

[92] *Mémoires polonais*, t. I, *lettre 18 du 16 décembre 1810*, pp. 270-272.

[93] Il s'agit de la ville de Shchuchyn qui se situe actuellement en Biélorussie.

[94] Ordre de clercs réguliers fondé en 1597 par le prêtre espagnol Joseph Calasanz (1556-1648) et destiné à l'éducation.

[95] Cette localité n'a pas pu être identifiée.

[96] *Mémoires polonais*, t. I, *lettre 18 du 16 décembre 1810*, p. 287.

[97] Cette localité, censée se situer entre Łęczyca (voïvodie de Łódź) et Turek (voïvodie de Grande-Pologne), n'a pas pu être identifiée.

[98] *Mémoires polonais*, t. I, *lettre 18 du 16 décembre 1810*, p. 293.

[99] Il s'agit de la ville de Poddębice.

[100] *Mémoires polonais*, t. II, *voyage de Varsovie 1820*, p. 615.

Plus loin, au cours du même voyage, l'abbé décide de loger dans une auberge où plusieurs Juifs se sont regroupés:

> […] aussi ai-je eu beaucoup de peines de trouver un gîte pour la nuit et ce n'est qu'à Bronice[101], éloigné de Varsovie d'un mille, que j'ai trouvé une écurie non occupée par les chevaux de l'armée, mais j'ai trouvé la chambre commune remplie de Juifs rassemblés pour célébrer le sabbat[102] solennel de l'octave des tentes ou tabernacles et la chambre particulière occupée par un officier polonois en quartier dans cet endroit, ce qui n'a pas peu concouru à m'ôter toute envie d'entrer dans une auberge tenue par un Juif. Espérant que l'officier me donneroit un coin dans sa chambre pour y passer la nuit, j'ai envoyé mon compagnon le prier de m'accorder cette grâce, mais le portrait que l'on en a fait, même son domestique, l'en a empêché, et j'étois d'abord déterminé à passer cette nuit dans la voiture, cependant, après une mûre réflexion, je me suis décidé à m'adresser à lui, malgré sa brutalité, son peu de complaisance, son inurbanité que l'on avoit dépeintes sous des couleurs outrées, et j'ai obtenu sans difficulté, ce que je lui demandois. […] et enfin il m'a appris, que l'on n'étoit pas trop sûre dans cette auberge, plusieurs vols y ayant été commis depuis peu de jours. Cette dernière nouvelle m'a engagé à recommander aux domestiques d'être sur leur garde. Non content de cet avis, ne pouvant guère dormir, je me suis levé à minuit pour voir si les domestiques faisoient ce que je leur avois recommandé, et j'ai trouvé le laquais dormant profondément dans la voiture, l'ayant réveillé, non sans peine, et ne trouvant pas le cocher, je l'ai fait chercher, il étoit près de la porte de la maison occupé à entendre la musique peu mélodieuse des Juifs et après leur avoir représenté le danger auquel ils s'exposoient en veillant si peu, quoiqu'ils eussent été avertis en particulier, par l'hôte de l'auberge, que c'étoient les soldats qui voloient, je me suis recouché pour peu de tems et m'étant mis en voiture de bonne heure, je suis arrivé à Wola[103] […][104].

Outre la question du logement, c'est celle de l'approvisionnement de l'abbé au cours de ses voyages, qui l'amène à entrer en contact avec des membres de la communauté juive. Ainsi, sur le chemin de Vilnius en 1810, ses provisions étant « épuisées », il est contraint de se rendre chez un aubergiste juif à Brańsk pour y acheter de quoi manger mais ne trouve finalement rien qui lui convienne[105]. En 1820, sur la route de Varsovie, l'abbé sollicite à nouveau des personnes de confession juive pour son approvisionnement, mais ne voit pas non plus ses besoins comblés:

---

[101] Il s'agit du village de Bronisze.

[102] Le shabbat est le jour de repos assigné au septième jour de la semaine juive, le samedi, qui commence dès la tombée de la nuit du vendredi soir.

[103] Wola est un village où avait traditionnellement lieu l'élection du roi de Pologne. Il s'agit actuellement d'un quartier de Varsovie.

[104] *Mémoires polonais*, t. II, *voyage de Varsovie 1820*, pp. 628-630.

[105] *Mémoires polonais*, t. I, *lettre 18 du 16 décembre 1810*, p. 253.

> […] je ne me suis arrêté qu'à Biniawice[106] pour rafraîchir les chevaux et faire faire une petite réparation à la voiture. Ici je n'ai pas eu lieu de me réconcilier avec les Juifs qui tiennent auberge, car il n'y avoit que du foin, et j'ai été obligé de m'adresser au meunier pour avoir de l'avoine, ce qui m'a retenu plus que je n'aurois voulu, on ne vouloit ni faire du feu, ni donner de pot pour cuire quelque chose pour notre dîner, et ce n'est qu'après trois heures de halte que j'ai pu me mettre en chemin […][107].

Dans ses déplacements, Pochard fait également appel à des Juifs en raison de leur savoir-faire. C'est notamment le cas en novembre 1810, sur le retour de Vilnius, quand il a recours à un artisan pour réparer sa voiture endommagée:

> […] J'ai dîné à Cierzewo[108] petite ville royale[109] où j'ai eu bien de la peine de trouver un maréchal pour racommoder une des roues et ce maréchal étoit un Juif. Dans ce pays-ci les Juifs exercent tous les métiers ainsi que dans la Lithuanie. […][110].

De la même manière, en 1821, lors d'un séjour à Bad Reinerz[111], l'abbé est amené à discuter avec un Juif au sujet du change. Mais finalement, Pochard ne fait pas appel à ses services:

> […] Mde voulant changer l'argent m'a envoyé un Juif qui s'offroit à faire le change, mais dès qu'il m'a eu offert 2fl[112] pour l'écu, je suis descendu de la voiture pour prendre des informations de l'agio, n'ayant rien pu apprendre de positif de l'apoticaire à qui je m'étois adressé, vu qu'ordinairement on ne prend guerre intérêt à ce qui regarde des étrangers, j'ai pris le parti de m'en rapporter à ce que me donneroit le maître de l'hôtel de l'Agneau, qui m'ayant offert 3 1/2f par écu, taux que m'avoit désigné notre hôte de Reinerz, je n'ai pas hésité de changer de manière à ne pas me trouver dans la nécessité de changer avec perte. […][113].

La même année, à Dresde, Pochard fait appel à un guide qui s'avère être un Juif francophone, converti au catholicisme:

> […] N'ayant pas trouvé de place chez notre hôtesse Konradi, nous sommes descendus dans une auberge /l'Aigle d'or/, pas des meilleurs, près de l'hôtel de ville, dans une rue étroite, y étant conduit par un Juif devenu catholique qui parloit françois. […][114].

---

[106] Il s'agit du village de Bieniewice.

[107] *Mémoires polonais*, t. II, *voyage de Varsovie 1820*, p. 627.

[108] Il s'agit de la ville de Czyżew.

[109] En 1738, la ville obtient une franchise de la part du roi Auguste III (1696-1763).

[110] *Mémoires polonais*, t. I, *lettre 18 du 16 décembre 1810*, pp. 290-291.

[111] Bad Reinerz est le nom allemand de Duszniki-Zdrój, station balnéaire située en Silésie. À cette date, la ville est sur le territoire du Royaume de Prusse.

[112] Il s'agit de florins, nom donné à différentes monnaies européennes initialement frappées en or puis en argent.

[113] *Mémoires polonais*, t. II, *2d voyage de Dresde*, pp. 674-675.

[114] *Mémoires polonais*, t. II, pp. 708-709.

B. Des contacts subis

Comme il a été vu précédemment, la majorité des contacts de l'abbé Pochard avec les Juifs sont de sa propre initiative, étant amené, malgré lui, à prendre une posture de demandeur de service. En revanche, il arrive à de rares occasions que des contacts avec des membres de la communauté juive soient subis par l'abbé. C'est ainsi qu'à la fin de l'année 1810, au cours de son voyage à Vilnius, il se trouve à Hrodna, où il « est pris par des Juifs pour un médecin qu'ils vouloient conduire auprès d'un malade »[115]. Malheureusement, l'abbé ne livre pas plus de détails sur les circonstances de cette situation de malentendu.

Parmi les contacts subis par l'abbé, il arrive que certains soient empreints d'une certaine violence. C'est le cas, toujours à Hrodna au même moment, quand l'abbé se retrouve involontairement face à plusieurs habitants juifs. Dans cette confrontation, qu'il ressent comme une agression de leur part, il répond à son tour par une posture agressive:

> […] À peine la voiture at-elle été arrêtée près de la place, où l'on m'avoit dit que demeuroit un traiteur, que la voiture a été entourée de Juifs dont j'ai eu mille peines de me débarasser et cela non sans les menacer de les frapper de ma canne. Celui que l'on nous avoit indiqué ne tenant plus d'étrangers, nous avons eu bien des maux de trouver le seul traiteur chrétien qui soit dans cette ville, mais enfin nous y avons trouvé de la place pour nous et nos chevaux quoiqu'un peu cher […][116].

Arrivé à Vilnius, l'abbé a de nouveau affaire à des Juifs. Si cette nouvelle confrontation est d'abord subie comme à Hrodna, l'abbé en profite pour engager l'un deux à le guider dans la ville. Mais Pochard finit par se sentir trompé par ce guide, ce qui lui occasionne un fort agacement:

> […] Dès que nous nous sommes arrêtés en ville notre voiture a été entourée, come à Grodno[117] de Juifs, en ayant pris un pour qu'il me conduisit chez Kriszkiewicz[118] qu'on m'avoit indiqué à Grodno, comme un bon maître d'hôtel, il m'a conduit chez une juive qui traite. À la première vue j'ai cru que ce n'étoit pas une juive et je me suis laissé conduire par elle dans plusieurs chambres qu'elle m'a montré pour que je choisisse ce qui me conviendroit. M'étant apperçu à son langage qu'elle étoit juive je me suis dépêché de quitter cette maison et peu s'en est falu que je n'ai donné des coups de canne au Juif qui m'avoit conduit chez elle, de dépit de m'être laissé tromper, je suis entré chez un horloger qui demeureoit près de là et lui ai demandé de m'indiquer où demeuroit le traiteur Kriszkiewicz, m'ayant désigné la rue, comme il pleuvoit assez, j'ai prié un jeune homme de me mener dans l'hôtel des quatre nations, il l'a fait d'autant plus volontiers, qu'il devoit passer devant cet hôtel où nous sommes débarqués. […][119].

---

[115] *Mémoires polonais*, t. I, *lettre 18 du 16 décembre 1810*, p. 253.
[116] *Ibid*., p. 260.
[117] Grodno est le nom de Hrodna en russe et en polonais.
[118] Cette personne n'a pas pu être identifiée.
[119] *Mémoires polonais*, t. I, *lettre 18 du 16 décembre 1810*, pp. 272-273.

Conclusion

L'analyse minutieuse des *Mémoires* de l'abbé Pochard, montre que le prêtre français est mû par un antijudaïsme dont il ne se cache ni dans son comportement ni dans ses écrits. Ce sentiment d'hostilité à l'égard de la religion juive et de ses adeptes n'est pas surprenant vu son statut d'ecclésiastique catholique, son époque et le milieu dans lequel il évolue. Si dès 1796, l'abbé Pochard mentionne la présence des Juifs dans les villes d'Allemagne et de Pologne qu'il traverse pour se rendre chez les Skórzewski, il faut remarquer le fait qu'il ne les stigmatise pas pour autant. En effet, il semble les évoquer moins par animosité que par curiosité ; attitude qu'il ne réserve pas qu'aux Juifs puisqu'il mentionne également les autres groupes confessionnels dont il entend parler sur sa route. De même, lorsqu'il est amené à en observer et à faire part de ses observations par écrit, il le fait sans apporter de jugement personnel.

La dureté des sentiments de l'abbé envers les Juifs est mise au jour en d'autres circonstances, qui sont celles de sa stratégie d'évitement des membres de cette communauté lorsqu'il se trouve dans le cas de voyager en Pologne et en Lituanie à des fins professionnelles principalement. De la répulsion qu'il éprouve à leur encontre résulte une volonté de ne pas avoir affaire à eux dans ce cadre précis, que ce soit pour l'hébergement, la restauration ou tout autre service dont il pourrait avoir besoin sur la route. Cela n'est cependant pas réalisable et l'abbé se voir contraint à plusieurs reprises de dormir chez un Juif ou d'avoir besoin du savoir-faire d'un artisan de confession juive. Si à l'une de ces occasions, il est à noter que l'abbé a l'intelligence de reconnaître l'honnêteté de son hôte juif, il n'en change pas moins son opinion sur les coreligionnaires de ce dernier. Ainsi, l'abbé se sent mal à l'aise en compagnie de Juifs, ce qui n'est pas sans occasionner des quiproquos et des réactions violentes à leur égard.

Les *Mémoires* de l'abbé Pochard illustrent bien le fait que les professions réservées et le champ économique des Juifs les rendent « incontournables » pour les voyageurs contemporains. Ils vivent donc en interdépendance économique faute de véritables échanges sociétaux.

Jews Seen Through the Eyes of a French Priest in Exile: Anti-Judaism in the Memories of Fr. Pochard (1796-1830)

Summary

The article is an attempt to show the leading elements of the attitude towards Jews, the attitude of Father Claude-Antoine Pochard (1766-1833), tutor in the family of a Gniezno governor Joseph Skórzewski. Numerous trips across Polish territories and neighboring countries enabled him to come into direct contact with Jewish issues in Central and Eastern Europe, and his up till now unpublished memoirs shed light on some interesting aspects of the history of European Jews.

The article consists of three parts. The first part presents direct or indirect contacts of Father Pochard with Jews during his trip to Bavaria, Saxony, Prussia, Wielkopolska, the land annexed by Russia and Lithuania. The second part shows Fr. Pochard's reactions to the presence of Jews – dislike and avoiding closer contacts. There is also an attempt to show the difference in the positions of both the Catholic side, represented by Fr. Pochard, and the Jewish side, the climate of hostility and mutual prejudices. The third and last part shows cases where Fr. Pochard revises his views in contact with professionalism and honesty encountered in traveling Jewish innkeepers and merchants, and also other specific moments when there was escalation of tension in his relations with the Jews. The whole article is an interesting panorama of Christian-Jewish relations in the first half of the nineteenth century, when there were economic contacts but no cultural exchange.

Keywords

Fr. Claude-Antoine Pochard, Jews in XIX century, anti-judaism, anti-Christianity

Żydzi widziani oczyma francuskiego duchownego na wygnaniu: antyjudaizm we wspomnieniach ks. Pocharda (1796-1830)

Streszczenie

Artykuł jest próbą ukazania wiodących elementów składających się na postawę wobec Żydów, widoczną u ks. Claude-Antoine Pocharda (1766-1833), guwernera w rodzinie starosty gnieźnieńskiego Józefa Skórzewskiego. Liczne podróże po ziemiach polskich i krajach ościennych pozwoliły mu bezpośrednio zetknąć się z problematyką żydowską w Europie środkowej i wschodniej, a jego dotąd niepublikowane wspomnienia rzucają światło na kilka interesujących aspektów historii europejskich Żydów.

Artykuł składa się z trzech części. W pierwszej z nich dokonano prezentacji przypadków bezpośredniego bądź pośredniego zetknięcia się ks. Pocharda z Żydami w czasie jego podróży po Bawarii, Saksonii, Prusach, Wielkopolsce, zaborze rosyjskim i na Litwie. W drugiej części ukazano reakcje ks. Pocharda na obecność Żydów, sprowadzające się najczęściej do niechęci i unikania bliższych kontaktów. Podjęto również próbę ukazania różnicy stanowisk zarówno strony katolickiej, reprezentowanej przez ks. Pocharda, jak i żydowskiej, klimatu wrogości i wzajemnych uprzedzeń. W trzeciej i ostatniej części ukazano z jednej strony przypadki, w których ks. Pochard rewiduje swoje poglądy w zetknięciu z profesjonalizmem i uczciwością napotkanych w podróży żydowskich oberżystów i kupców, a z drugiej konkretne momenty, w których dochodziło do eskalacji napięć w jego kontaktach z Żydami. Całość artykułu stanowi interesującą panoramę stosunków chrześcijańsko-żydowskich w pierwszej połowie XIX wieku, w której za istniejącą wymianą handlową i kontaktami o podłożu ekonomicznym nie idzie wymiana kulturalna.

Słowa klucze

ks. Claude-Antoine Pochard, Żydzi w XIX wieku, antyjudaizm, antychrześcijaństwo

Bibliografia

Base du clergé séculier comtois, XVIII^e^-XX^e^ siècles (consultable à la Bibliothèque de Grammont et Archives diocésaines de Besançon ; la liste des entrées de la base est consultable en ligne: http://www.introcedo.com/index.php/Base_du_clergé).

Champonnois S., Labriolle F., *La Lituanie un millénaire d'Histoire*, Paris 2007.

Charpiot R., *Histoire des Juifs d'Allemagne du Moyen Âge à nos jours*, Paris 2009.

Fischer J., *De la mobilité contrainte aux contraintes de la mobilité dans les Mémoires de l'abbé Pochard, prêtre français en exil (1792-1833)*. À paraître dans les actes du colloque international et pluridisciplinaire *Dans leurs propres mots, la mobilité dans les écrits personnels et sources orales XVI^e^-XXI^e^ siècles*, organisé par l'Université de Saint Boniface à Winnipeg (Canada), les 27 et 28 août 2015.

Fischer J., *L'abbé Pochard w Kretkowie, czyli związki księdza emigranta z Francji z tamtejszym dworem i parafią w latach 1810-1833*, w: *Kretków – właściciele, zabytki, duszpasterze*, Poznań 2014, pp. 253-270.

Fischer J., *L'adoption d'un prêtre réfractaire comtois par une famille de l'aristocratie polonaise: L'abbé Pochard chez les Skórzewski (1796-1833)*, in: *Les Aristocraties en Europe du Moyen Age à nos jours*, red. P. Werly, Presses Universitaires de Strasbourg, Strasbourg 2011, pp. 111-120.

Fischer J., *Le Grand-duché de Varsovie vu par un émigré français ou la relation de cet épisode politique dans les Mémoires de l'abbé Pochard (1806-1815)*, « Poznańskie Studia Teologiczne 28 » (2014), pp. 67-97.

Fischer J., *Les différents visages de la noblesse polonaise dans les Mémoires (1796--1833) de l'abbé Pochard*, « Annales du Centre scientifique de l'Académie polonaise des sciences de Paris, volume 17 », 2015, pp. 257-265.

Fischer J., *Uchodźca z Francji w wielkopolskiej rodzinie ziemiańskiej. Ksiądz Claude Antoine Pochard u Skórzewskich (1796-1833)*, „Ecclesia. Studia z Dziejów Wielkopolski" 7(2012), pp. 175-187.

Lubliner L., *Des Juifs en Pologne, examen de leur condition sous le point de vue historique, législatif et politique*, Bruxelles–Leipzig 1839.

Mémoires polonais, t. I, BU UAM, sygn. 115 I/t.1., *lettre 3 du 21 juin 1796*, p. 57.

Le guide culturel des Juifs d'Europe, Seuil, Fondation Jacques et Jacqueline Lévy-Willard, 2002, p. 122.

Sumariusz dokumentów kamery w Białymstoku 1796-1807, (2006), pp. 79, 206.

Wilgosiewicz-Skutecka R., *Polska w oczach guwernera Skórzewskich, czyli zapiski księdza Pocharda z lat 1792-1833 w zbiorach Biblioteki Uniwersyteckiej w Poznaniu*, „Biblioteka" 2011, nr 15(24), pp. 9-24.

Poznańskie Studia Teologiczne 30(2016), s. 159-171.
doi: 10.14746/pst.2016.30.07

Ireneusz Celary[1]
Uniwersytet Śląski w Katowicach
Wydział Teologiczny

Die Hilfe für kranke und alte Menschen in der postmodernen Gesellschaft nach Papst Franziskus

Das Leben der *kranken* und *alten Menschen* in der heutigen *postmodernen Welt* stellt kein Randproblem dar, vielmehr eine große Herausforderung für sie selbst, für ihre Familien und auch für die pastoralen Bemühungen der Kirche. Im seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium* schreibt Papst Franziskus, dass: „Trotz der ganzen laizistischen Strömung, die die Gesellschaft überschwemmt, ist die Kirche in vielen Ländern […] in der öffentlichen Meinung eine glaubwürdige Einrichtung, zuverlässig in Bezug auf den Bereich der Solidarität und der Sorge für die am meisten Bedürftigen"[2]. „Wir dürfen [auch heute – Anmerkung des Autors] nicht übersehen, dass sich in den Städten […] die Preisgabe Alter und Kranker […] leicht vermehren" (EG 75). Darum ist Franziskus „unendlich dankbar für den Einsatz aller, die in der Kirche arbeiten".

> Ich möchte mich jetzt – schreibt er weiter – nicht dabei aufhalten, die Aktivitäten der verschiedenen in der Seelsorge Tätigen darzustellen, von den Bischöfen bis hin zum bescheidensten und am meisten verborgenen der kirchlichen Dienste. […] Doch zuallererst und der Gerechtigkeit halber muss ich sagen, dass der Beitrag der Kirche in der heutigen Welt enorm ist. Unser Schmerz und unsere Scham wegen der Sünden einiger Glieder der Kirche und wegen unserer eigenen Sünden dürfen nicht vergessen lassen, wie viele Christen ihr Leben aus Liebe hingeben. Sie helfen vielen Menschen, sich in unsicheren Krankenhäusern behandeln zu lassen oder dort in Frieden zu sterben; […] sie kümmern sich um alte Menschen, die von allen verlassen sind; sie versuchen, in feindlicher Umgebung Werte zu vermitteln oder sie widmen sich auf viele andere Arten, die die grenzenlose Liebe zur Menschheit deutlich machen, die der Mensch gewordene Gott uns eingegeben hat. Ich danke für das schöne Beispiel, das viele Christen mir geben, die ihr Leben und ihre Zeit freudig hingeben. Dieses Zeugnis tut mir sehr gut und unterstützt mich in meinem persönlichen Stre-

---

[1] Prezbiter, dr hab. prof. UŚ w Katedrze Teologii Pastoralnej, Liturgiki, Homiletyki i Katechetyki na Wydziale Teologicznym UŚ w Katowicach, e-mail: icelary@op.pl.

[2] Franciszek, Adhortacja apostolska *o głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie „Evangelii gaudium"*, Częstochowa 2003, Nr. 65 (ab hier: EG).

ben, den Egoismus zu überwinden, um mich noch intensiver meiner Aufgabe widmen zu können (EG 76).

Der folgende Artikel gibt uns Mahnungen des Papstes Franziskus zur Lage der älteren und kranken Menschen in der Welt von heute. Folgende Themen werden behandelt: I. Die Kompetenz der Gesellschaft für kranke und alte Menschen; II. Die Bedeutung der *christlichen Gemeinde* für die kranken und alten Menschen; III. Die Ziele des *Seelsorgegesprächs*.

1. Die Kompetenz der Gesellschaft

Das Faktum der Kleinfamilien, die postmoderne Wohnungssituation, der Mangel an Pflegekräften und die Berufstätigkeit vieler Frauen sind die wesentlichen Gründe dafür, dass man sich um die leidenden und betagten Personen nicht mehr so kümmern kann, wie es ihren Bedürfnissen entspräche[3]. Unter den *gegenwärtigen Lebensverhältnissen* können – nach Papst Franziskus – jene, die einer dauernden Betreuung und Versorgung bedürfen, nur zeitlich begrenzt in der Familie zu behalten werden[4]. In den Strapazen des postmodernen Lebens (vgl. EG 52-53)[5] fühlen sich viele solchen zusätzlichen Beeinträchtigungen nicht gewachsen; deswegen übergeben sie die Zuständigkeit für die Kranken und Alten den Krankenhäusern, Alten- und Pflegeheimen, manchmal auch ohne überhaupt andere Optionen ernsthaft in Erwägung ziehen[6].

---

[3] Vgl. M.N. Ebertz, *Christwerden – in welcher Gesellschaft? Relativiesierungsgeneratoren in der deutschen Gegenwartsgesellschaft*, in: *Christwerden im Kulturwandel. Analysen, Themen und Optionen für Religionspädagogik und Praktische Theologie*, hrsg. T. Schreijäck, Freiburg i. Br. 2001, S. 41-42; W. Przygoda, *Teologia cierpienia i choroby*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 33(2000), S. 258; Ders., *Posługa charytatywna Kościoła wobec osób niepełnosprawnych*, „Homo Dei" 74(2004), Nr 1, S. 66-70.

[4] Vgl. Franciszek, *Najbliższy szpital*, „L'Osservatore Romano" 36 (2015), Nr. 7-8, S. 48 (ab hier: OsRomPol); Ders., *„Musimy się bronić przed kulturą odrzucania". Spotkanie z ludźmi ubogimi, starymi i niepełnosprawnymi*, OsRomPol 36 (2015), Nr. 7-8, S. 28-29; Ders., *„Wielkie bogactwo społeczne". Msza św. w parku Los Samanes w Guayaquil (06.07.2015)*, OsRomPol 36 (2015), Nr. 7-8, S. 7.

[5] Vgl. Franciszek, *„Dzieci i dziadkowie są nadzieją ludu". Przemówienie do członków włoskiego Ruchu na rzecz Życia (11.04.2014)*, OsRomPol 35 (2014), Nr. 3-4, S. 28; A. Wollbold, *Handbuch der Gemeindepastoral*, Regensburg 2004, S. 394-395.

[6] Vgl. Franciszek, *„Najcięższą chorobą, na jaką są narażone osoby starsze, jest opuszczenie". Przesłanie z okazji 20-lecia Papieskiej Akademii „Pro Vita"*, OsRomPol 35 (2014), Nr. 3-4, 27-28; W. Przygoda, *Die karitative Praxis der Kirche in Polen am Anfang des 21. Jahrhunderts*, in: Pastoral-theologische Hefte, Bd. 1, hrsg. M. Polak, T. Kowalczyk, Wien–Gniezno 2008, S. 95-96; J. Strojnowski, *Choroba*, in: *Encyklopedia katolicka*, Bd. 3, Lublin 1993, Folge 232-235; Z. Pietrasiński, *Rozwój dorosłych,* in: *Wprowadzenie do andragogiki*, hrsg. T. Wujek, Radom 1996, S. 29-31; K. Koch, *Die Kirche Gottes. Gemeinschaft im Geheimnis des Glaubens*, Augsburg 2007, S. 216-217; T. Wielebski, *Duszpasterska posługa Kościoła w szpitalach i hospicjach*, „Roczniki Teologiczne Warszawsko-Praskie" 3(2002), S. 265-298.

Hier spielen selbstverständlich – wie es schon früher Papst Johannes Paul II. sehr oft gezeigt hat – die allgemeinen Gewohnheiten und die öffentliche Anschauung eine wesentliche Bestimmung: Hätte man sich zumindest bis zur Zeit des Ersten Weltkriegs harter Kritik ausgesetzt, wenn ein Familienmitglied oder jemand, der einer Familie eng verbunden war, in Alter und Krankheit nicht von ihr betreut worden wäre, so ist es heute für viele schon selbstverständlich, dass Fremde diese Aufgabe übernehmen[7]. Weil es so üblich geworden ist, macht man sich – nach Franziskus – wenig Gedanken darüber, dass eine noch so perfekte medizinische und physische Versorgung nicht genügt, um jenes Gefühl der Geborgenheit und der Sicherheit zu geben, das man braucht, um Krankheit, Schwäche und Gebrechlichkeit gelassen annehmen zu können[8].

Im Apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium* stellt Papst Franziskus nachdrücklich fest: Wir müssten uns auch unter vielem anderen mehr um das geistige und seelische Wohl der Hilfsbedürftigen kümmern, wenn wir von Humanität nicht nur sprechen, sondern diese wirklich human leben wollen (vgl. EG 54)[9]. Es darf uns nicht genügen, lediglich die medizinische Betreuung der Alten und Kranken sicherzustellen, um uns dann von ihnen wieder zurückzuziehen. Wir müssen nach Wegen suchen, wie Kranke und Alte weiter in der ihnen vertrauten Gemeinschaft bleiben können, bis sie wieder gesund sind oder bis ihr Leben abgeschlossen ist. Wo die konkreten Gegebenheiten eine solche Lösung unmöglich machen, sollten wir wenigstens dafür sorgen, dass diese Menschen in enger Verbindung mit ihrem bisherigen Lebenskreis bleiben können[10]. Wir dürfen uns unseren menschlichen Verpflichtungen nicht mit dem Hinweis entziehen, dass die „Verhältnisse nun einmal so sind", denn es ist ja unsere Aufgabe, entsprechende menschliche Verhältnisse zu schaffen. Franziskus stellt fest, dass es ohne Frage heute unmenschlich ist, die nicht mehr leistungsfähigen Mitmenschen ohne Not in die Isolierung zu drängen und den Kontakt mit ihnen auf das unumgänglich Notwendige zu beschränken, wie das heute oft geschieht (vgl. EG 14)[11].

---

[7] Vgl. Jan Paweł II, *List do osób w podeszłym wieku (01.10.1999)*, Nr 9; D. Lipski, *Świadectwo życia ludzi chorych, starych i niepełnosprawnych*, in: *Świadectwo w służbie ewangelizacji*, hrsg. W. Przygoda, Lublin 2012, S. 216.

[8] Vgl. Franciszek, *„Najcięższą chorobą, na jaką są narażone osoby starsze, jest opuszczenie"*, op. cit., S. 28; D. Lipski, *Świadectwo życia ludzi chorych*, op. cit., S. 223; M.E. Czacka, *O cierpieniu*, in: *Wypisy tyflologiczne*, Bd. 2, hrsg. C. Gawrysiak, Warszawa 1977, S. 93-96.

[9] Vgl. Franciszek, *„Boże miłosierdzie nikogo nie wyklucza". Przesłanie wygłoszone podczas audiencji dla polskich biskupów przybyłych do Watykanu z wizytą „ad limina Apostolorum" (7 II 2014)*, OsRomPol 35 (2014), Nr 2, S. 29; Ders., *„Prawdziwą rewolucją jest współczucie". Przemówienie do Wspólnoty św. Idziego*, OsRomPol 35 (2014), Nr 7, S. 19; K. Święs, *Aktualne uwarunkowania nowej ewangelizacji*, in: *Polskie drogi nowej ewangelizacj*i, hrsg. K. Święs, D. Lipiec, Lublin 2014, S. 29.

[10] Vgl. Franciszek, *„Musimy się bronić przed kulturą odrzucania"*, op. cit., S. 28-29.

[11] Vgl. Franciszek, *„Ludzie starsi to my". Audiencja generalna 4 marca 2015*, OsRomPol 36 (2015), Nr. 3-4, S. 39-40; Ders., *Skażeni przez kulturę odrzucania*, OsRomPol 34(2013),

Papst Franziskus ist der Überzeugung, dass die gegenwärtigen Zustände in der Kranken- und Altenversorgung uns zu einem Umdenken veranlassen müssten. Es wird Zeit, dass wir von der vor allem durch die Konsumgüterindustrie und ihre Werbung propagierten Überbewertung der Jugend, sowie vom Leistungs- und Erfolgsdenkens abkommen und neu erkennen, dass ein volles Menschenleben alle Reifestufen umfasst. Wir müssen es wieder – laut Papst Franziskus – innerlich akzeptieren, dass Krankheit und Alter zum menschlichen Dasein gehören und dass sie uns die Möglichkeit geben, reifer und weiser zu werden[12]. Diese Einsicht ist die Voraussetzung dafür, dass wir auch in den Kranken und Alten vollwertige Mitglieder der Gesellschaft sehen können und bereit sind, ihre berechtigten Ansprüche auf Kommunikation zu achten und mit allen Mitteln versuchen, dem Rechnung zu tragen[13].

Hier erhebt sich – laut Franziskus – nun die Frage, ob die Christen nicht klarer ihren Standpunkt vertreten und sich intensiver für das uneingeschränkte Lebensrecht all derer einsetzen müssten, die nicht mehr jung, gesund und „fit“ sind. Wäre es nicht ihre Pflicht – wo immer das sinnvoll und zielführend erscheint – darauf hinzuweisen, dass auch zum Leben des postmodernen Menschen die Erfahrung von Alter, Krankheit und Tod gehört und dass wir alles in unseren Kräften Stehende tun müssen, damit der Mitmensch diese Erfahrungen unter menschenwürdigen Umständen machen kann, das heißt: nicht ausgestoßen aus der Pfarrgemeinschaft, sondern mitten in ihr? Ungläubige mögen verständlicherweise die Begegnung mit Alter, Krankheit und Tod scheuen. Franziskus verweist zu Recht darauf, dass der Christ dieser Konfrontation nicht auszuweichen braucht, denn er weiß um die verschiedenen Lebensphasen als Schritte auf dem Weg ins vollkommene Leben[14].

Nr. 8-9, S. 48-49; J. Wanke, *Neue Herausforderungen – Bleibende Aufgaben. Helfer brauchen Rückhalt*, Freiburg i. Br. 1992, S. 112 ff.; R. Biel, *Wewnątrzkościelne przyczyny kryzysu wiary*, in: *Duszpasterstwo wobec kryzysu wiary*, hrsg. W. Przygoda, K. Święs, Lublin 2013, S. 95-96; W. Sadłoń, *Determinanty funkcjonowania opiekuńczej wspólnoty lokalnej: aktywność parafii w Polsce na rzecz chorych*, „Polityka Społeczna” (2012), Nr. 5-6, S. 25-26.

[12] Vgl. Franciszek, *Najbliższy szpital*, op. cit., S. 48-49; Ders., *„Musimy się bronić przed kulturą odrzucania”*, op. cit., S. 28-29; Ders., *„Dzieci i dziadkowie są nadzieją ludu”*, op. cit., S. 28; D. Lipski, *Świadectwo życia ludzi chorych*, op. cit., S. 212-215.

[13] Vgl. Franciszek, *„Musimy się bronić przed kulturą odrzucania”*, op. cit., S. 28-29; Ders., *„Ziemia, mieszkanie i praca prawami wszystkich”. Przemówienie do uczestników światowego spotkania ruchów ludowych (28 X 2014)*, OsRomPol 35 (2014), Nr 11, S, 46; H. Matusiewicz, *Opcja preferencyjna na rzecz ubogich i odepchniętych kluczowym aspektem obchodu Jubileuszu*, in: *Te Deum laudamus. Program duszpasterski na Wielki Jubileusz Roku 2000*, hrsg. E. Szczotok, R. Kempny, A. Liskowacka, Katowice 1999, S. 283-293; D. Lipski, *Świadectwo życia ludzi chorych*, op. cit., S. 217.

[14] Vgl. Franciszek, *Najbliższy szpital*, op. cit., S. 48-49; F. Bujak, *Cierpienie*, in: *Encyklopedia katolicka*, Bd. 3, op. cit., Folge 476; S. Witek, *Cierpienie. Aspekt aksjologiczny*, in: *Encyklopedia katolicka*, Bd. 3, op. cit., Folge 480-481; R. Rak, *Chrześcijańska postawa wobec cierpienia*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 33(2000), S. 268; D. Lipski, *Świadectwo życia ludzi cho-*

2. Die Bedeutung der christlichen Gemeinde für die kranken und alten Menschen

Es wäre Franziskus auch zuzustimmen, dass die Haltung einer *Kirchengemeinde* zu ihren Senioren und Kranken erkennen lässt, inwiefern sie sich faktisch für alle ihre Angehörigen zuständig weiss[15]. Wo man die Behinderten und nicht mehr so Arbeitsfähigen nur als eine Randgruppe betrachtet, der gegenüber man bestimmte Aufgaben hat, die man als Christ wohl oder übel erledigen muss, unterscheidet sich die Sichtweise der Gemeinde nicht von jener, die zum großen Teil in der *postmodernen Gesellschaft* vertreten wird. Nach christlicher Ansicht aber sind die im Leben und im Glauben bewährten Personen bis zu ihrem Ende vollwertige Angehörige der Pfarrgemeinschaft (vgl. Sir 8,9). Deswegen müsste es außer Diskussion stehen, dass man diesen Menschen einerseits in ihrer besonderen Lage zur Seite steht und sie im Hinblick auf ihre physische und seelische Situation schont, dass man aber andererseits auch von ihnen verlangt und akzeptiert, was sie in diesem Augenblick zu geben haben[16].

Papst Franziskus zufolge kann sich eine *christliche Pfarrgemeinde* nur da artikulieren, wo wahrhaftig einer für den anderen da ist, wo also ein angeregter Austausch erfolgt. Schafft man in den Gemeinden Gelegenheiten, dass jugendliche und gesunde Menschen mit Behinderten und in die Jahre Gekommenen ungezwungen zusammenkommen können, um sich kennen- und verstehen zu lernen, so ist das für alle ein Gewinn[17]. Laut Franziskus erlangen die jungen Leute so ein realistisches Bild der menschlichen Existenz und werden zugleich ermutigt, unangemessene Ansichten über die Seniorenzeit zu korrigieren. Wenn Jugendliche die Möglichkeit haben, sich zu überzeugen, dass man bei betagten Menschen Einfühlungsvermögen, Beharrlichkeit, Erkenntnis und Lebensweisheit entdecken

---

rych, op. cit., S. 217; A. Ołów, *Choroba, uzdrowienie, odpuszczenie grzechów*, „Communio" (1998), Nr 3, S. 23-24.

[15] Vgl. Franciszek, *„Ludzie starsi to my"*, op. cit., S. 40; Ders., *Najbliższy szpital*, op. cit., S. 48-49; D. Lipski, *Świadectwo życia ludzi chorych*, op. cit., S. 220-221; Z. Zimowski, *Posługa dla chorych. Wypowiedź wygłoszona podczas XIII Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów*, OsRomPol 33(2012), Nr 12, S. 19.

[16] Vgl. Franciszek, *„Panie, daj nam zaznać świętego upojenia". Dialog Papieża z kapłanami, młodzieżą, rodzinami i osobami niepełnosprawnymi*, ORomPol 35 (2014), Nr 7, S. 28; Ders., *„Nikt nie jest wykluczony". Modlitwa maryjna z Papieżem*, OsRomPol 35 (2014), Nr, S. 11, 59; A. Kiciński, *Niepełnosprawny*, in: *Encyklopedia katolicka*, Bd. 13, Lublin 2009, Folge 1153; W. Chudy, *Sens filozoficzny kondycji człowieka niepełnosprawnego*, in: *Osoba niepełnosprawna i jej miejsce w społeczeństwie*, hrsg. D. Kornas-Biela, Lublin 1988, S. 106-108; T. Wielebski, *Sakrament namaszczenia chorych w duszpasterskiej posłudze Kościoła*, „Słowo Krzyża" 1 (2007), S. 129-143.

[17] Vgl. *Dokument Stolicy Apostolskiej na Międzynarodowy Rok Osób Upośledzonych*, „Ateneum Kapłańskie" 103 (1984), Heft 1, S. 10; D. Lipski, *Świadectwo życia ludzi chorych*, op. cit., S. 224-225; R. Kamiński, *Diecezja i parafia miejscem pastoralnej posługi względem chorych i cierpiących*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 33(2000), S. 273-281.

kann, werden sie wahrscheinlich ihr Jungsein nicht überbewerten[18]. Wo man Gebrechliche und Leidende zwangslos und ohne unpassende Überheblichkeit akzeptiert, verschwindet – nach Franziskus – die so weit verbreitete Angst vor den Beschwerden des Alters. So werden die Jugendlichen lernen, entschlossen und mit Hoffnung ihrem eigenen Alter entgegenzusehen[19]. Sie haben es dann nicht nötig, die Vorstellungen von der letzten Phase des Lebens zu verdrängen. Eine korrekt gestaltetes Gemeindeleben, in das auch die alten und kranken Menschen einbezogen sind, kann wesentlich zu einer ausgewogenen Lebensgestaltung aller Gläubigen beisteuern. Es kann auch Vorbild sein für das Verhalten der Gesellschaft den Betagten und Kranken gegenüber[20].

3. Gesprächsziele des Seelsorgesprächs

Betagte und leidende Personen haben ein besonderes Anrecht auf das *seelsorgliche Gespräch*[21], das geistlich gestaltet und unterstützt werden soll[22]. Nach Franziskus sollen wir für die Leute beten, bevor wir mit ihnen reden und – wenn man so formulieren darf – auch während wir mit ihnen sprechen. Wir müssen um Unterstützung bitten, damit wir ihnen gerecht werden, und damit wir nie unseren Erfolg, sondern ihr Glück suchen. Eine Besuchsseelsorge kann nur gut gehen, wenn sie von der Meinung getragen wird, dass es letztlich der Heilige Geist ist, der uns die Worte eingibt, die wir benötigen, und der dem Gesprächspartner die Aufnahmebereitschaft gibt, das anzunehmen, was ihm dient. Dazu braucht es das Gebet. Das seelsorgliche Gespräch ist ein geistliches Geschehen; es wird sich – wie letztlich alles seelsorgliche Tun – nicht durch geplante Tricks, sondern durch den Glauben an Gottes Wirksamkeit als fruchtbar erweisen[23].

Das seelsorgliche und geistliche Gespräch mit den kranken und alten Menschen ist – nach Franziskus – im Bereich der Pfarre eine Herausforderung für

---

[18] Vgl. Franciszek, *„Ludzie starsi to my"*, op. cit., S. 40; Z. Zimowski, *Na drodze człowieka cierpiącego. Bóg nawiedził lud swój*, Lublin 2013, S. 53-57.

[19] Vgl. Franciszek, *„Najcięższą chorobą, na jaką są narażone osoby starsze, jest opuszczenie"*, op. cit., S. 28.

[20] Vgl. Franciszek, *„Ludzie starsi to my"*, op. cit., S. 40; Ders., *„Ziemia, mieszkanie i praca prawami wszystkich"*, op. cit., S. 44-46; D. Lipski, *Świadectwo życia ludzi chorych*, op. cit., S. 221--222; A. Wollbold, *Handbuch*, op. cit., S. 395-396.

[21] Vgl. H. Faber, E. Van der Schoot, *Praktikum des seelsorglichen Gesprächs*, Göttingen 1972, S. 127 ff.; J. Patton, *Art. „Pastoral Counseling"*, in: *Dictionary of Pastoral Care and Counseling*, Hg. H.J. Rodney, Nashville 1976, S. 849-854; A. Wollbold, *Handbuch*, op. cit., S. 397-399.

[22] Vgl. *Sakrament chorych. Obrzędy i duszpasterstwo*, Katowice 1998, Nr 4; T. Wielebski, *Duszpasterska posługa Kościoła umocnieniem wiary chorych*, in: *Duszpasterstwo wobec kryzysu*, op. cit., S. 313-314.

[23] Vgl. Franciszek, *„Najcięższą chorobą, na jaką są narażone osoby starsze, jest opuszczenie"*, op. cit., S. 28; D. Lipski, *Świadectwo życia ludzi chorych*, op. cit., S. 212; A. Wollbold, *Handbuch*, op. cit., S. 401-402.

jeden Christen, vor allem aber für den Seelsorger (vgl. Mt 10,7-8)[24]. Die pastorale Praxis zeigt, dass er Ausdauer braucht, er muss warten und zuhören können. Darüber hinaus sollte sich der Seelsorger um eine Sprache bemühen, in der das Gemeinte vom Kranken auch faktisch verstanden werden kann. Es wäre zu einfach, von den Geheimnissen des Lebens und des Todes nur in Bildern und Formeln zu reden, die ihm undurchschaubar bleiben und die er nicht mit der Realität, wie er sie erfährt, in Verbindung zu bringen vermag. Wenn alte und kranke Menschen dem Pfarrseelsorger gegenüber argwöhnisch sind und die Verbindung mit ihm zurückweisen, so liegt der Grund dafür oft in der Angst, dass sie auf die sie bedrängenden Schwierigkeiten Antworten bekommen, die ihnen nicht weiter helfen. Sie wollen nicht Schriftworte und Katechismuslehren geboten bekommen, die an dem vorbeizugehen scheinen, was sie an Fragen bedrängt. Mit einem solch unpersönlichen formelhaften Redestil leistet man vor allem dem noch Suchenden keine Hilfe[25].

Die Frage nach dem Sinn des Lebens und des Todes stellt sich jedem, der das Ende seines Daseins vor Augen hat. Er möchte Klarheit darüber gewinnen, ob sein Leben Bedeutung hat, sowohl für ihn selbst wie für andere. Er verlangt danach, dass sein Leben in einen größeren Zusammenhang, in eine sinnvolle Ordnung eingebunden ist, dass es Wert und Ziel hat[26]. Der Gedanke, dass es nichtig sie könnte, wird angesichts des Todes unerträglich. Getaufte machen oft erst jetzt den Versuch, ernsthaft zum Kern der christlichen Botschaft vorzudringen; ihnen muss man helfen. Viele, die der Kirche fernstanden und früher bezweifelt haben, dass das Leben einen Sinn hat, beginnen nun Fragen zu stellen. Viele, für die der Tod bis dahin ganz selbstverständlich das endgültige Ende des Lebens zu sein schien, möchten nun hoffen und glauben können. Ihnen kann man nur beistehen, wenn man sich bemüht, sich in się hineinzuversetzen und in ihrer Sprache zu sprechen. Vor allem ist falsche Sicherheit da nicht am Platz, wo es um die letzten Geheimnisse geht. Selbst der Geistliche sollte – nach Franziskus – sich

---

[24] Vgl. Franciszek, *„Musimy się bronić przed kulturą odrzucania”*, op. cit., S. 29; Ders., *„Jezus zbawia, troszczy się, uzdrawia”. Modlitwa maryjna z Papieżem*, OsRomPol 36 (2015), Nr. 3-4, S. 46; Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, *Formacja kapłańska a duszpasterstwo służby zdrowia*, Watykan 1991, S. 27-31; I. Celary, *Die Verantwortung der Priester für neue geistliche Berufungen*, in: *Odpowiedzialność w przestrzeni społeczno-pastoralnej*, hrsg. I. Celary, G. Polok, Katowice 2013, S. 306-307; T. Wielebski, *Duszpasterska posługa Kościoła*, op. cit., S. 318-319.

[25] Vgl. M. Klessmann, *Handbuch der Krankenhausseelsorge*, Göttingen 1996, S. 16-17; A. Wollbold, *Handbuch*, op. cit., S. 403-404.

[26] Vgl. *Katechismus der Katholischen Kirche*, Oldenburg 1993, Nr 1501; R. Rak, *Chrześcijańska postawa*, op. cit., S. 268; S. Witek, *Choroba. Aspekt religijno-moralny*, in: *Encyklopedia katolicka*, Bd. 3, op. cit., Folge 235; D. Lipski, *Świadectwo życia ludzi chorych*, op. cit., S. 213; A. Wollbold, *Handbuch*, op. cit., S. 396-397.

nicht scheuen zuzugeben, dass es auch für ihn offene Fragen gibt; er gewinnt dadurch an Glaubwürdigkeit[27].

Der gläubige Mensch ist der Wahrheit verpflichtet. Eben in diesem Moment darf er deswegen dem Gespräch über das Sterben nicht aus dem Weg gehen. Jeder Mensch kommt einmal dahin, dass er sich mit der Gewissheit seines Lebensendes befassen muss. Viele erhoffen sich, in Gelassenheit über den Tod sprechen zu dürfen, finden aber keinen Menschen für ein solches Gespräch[28]. Wenn Verwandte, Freunde und Bekannte diesem Thema ausweichen – sie tun es im allgemeinen besonders dann, wenn das Ende demnächst zu erwarten ist – müsste der Christ, zumindest aber der Seelsorger kompetent sein, so über das Sterben und das neue Leben zu sprechen, dass der Kranke und Betagte mit innerer Ruhe und Hoffnung der Zukunft entgegensehen kann. Zu selten wird heute in der kirchlichen Verkündigung gezeigt, dass Tod und Leben untrennbar zusammengehören, dass wir in jeder Lebensperiode und in jeder Stunde mit dem Tod leben. Deswegen ist es – laut Franziskus – so ernst, den Kranken und Alten hinzuweisen, dass der Tod nicht als ein fremdes, drohendes Erlebnis auf sie zukommt, sondern dass das Sterben jene äußerste Tat der Hingebung ist, auf die sie sich durch Hingabe, durch Selbstlosigkeit und den Glauben an die Erlösung ihr Leben lang vorbereitet haben[29].

Nach Meinung des Papstes Franziskus braucht der betagte oder leidende Christ ständig neu die Bestätigung, dass seine Existenz für andere, für die Pfarrgemeinde und die gesamte Kirche noch von Wert ist[30]. Er soll durch sein stellvertretendes und fürbittendes Gebet etwas für seine Nächsten und im besonderen für die Kirche tun. Oft fällt es ihm aber schwer, sich auf das Gebet zu konzentrieren, und er hält es für ein Versagen, dass er nicht tun kann, was er tun möchte. Man muss ihm infolgedessen begreiflich machen, dass das Wohl-Wollen, das gute Vorhaben, die innere Anteilnahme am Leben, an den Fragen und Schwierigkeiten der Pfarrgemeinschaft von entscheidender Bedeutung ist. Auch gilt es, ihn zu der Erkenntnis zu führen,

---

[27] Vgl. Franciszek, *„Panie, daj nam zaznać świętego upojenia”*, op. cit., S. 28; T. Wielebski, *Duszpasterstwo chorych w parafii*, „Roczniki Teologiczne Warszawsko-Praskie” 4(2002), S. 135-164.

[28] Vgl. K.J. Ludwig, *Kraft und Ohnmacht des Glaubens. Seelsorgliche Begleitung in der Krise der Krankheit*, Mainz 1988, S. 32-54.

[29] Vgl. Franciszek, *„Słowo krzyża odpowiedzią na zło”. Rozważanie na zakończenie Drogi Krzyżowej w Wielki Piątek*, OsRomPol 34(2013), Nr 5, S. 38; Ders., *Przesłanie z okazji wystawienia świętego Całunu*, OsRomPol 34(2013), Nr 5, S. 39; D. Kornas-Biela, *Osoba niepełnosprawna, chora, cierpiąca: nauczanie Jana Pawła II*, in: *Rodzina: źródło życia i szkoła miłości*, Hg. D. Kornas-Biel, Lublin 2000, S. 366; D. Lipski, *Świadectwo życia ludzi chorych*, op. cit., S. 217.

[30] Vgl. Franciszek, *„W historii miłości”. Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty (23.04.2013)*, OsRomPol 34(2013), Nr 6, S. 28-29; Ders., *Najbliższy szpital*, op. cit., S. 49; Ders., *„Musimy się bronić przed kulturą odrzucania”*, op. cit., S. 28-29; W. Przygoda, *Posługa charytatywna drogą nowej ewangelizacji*, in: *Polskie drogi*, op. cit., S. 104; S. Witek, *Cierpienie*, op. cit., Bd. 3, Folge 480-481; D. Lipski, *Świadectwo życia ludzi chorych*, op. cit., S. 217.

dass das in Beharrlichkeit getragene Leiden ein Ja zum Willen Gottes, ein Zeichen des Glaubens und des Vertrauens ist.

Das *seelsorgliche Gespräch* ist – wie Franziskus schreibt – neben der *Sakramentenspendung* der bedeutendste Dienst, den die Kirche ihren leidenden und bejahrten Angehörigen zu leisten hat (vgl. Röm 8,32)[31]. Deswegen muss man in dieser Lage alles daransetzen, dass diese Hilfe ernstgenommen und in der geeigneten Weise getan wird. Bereits gegenwärtig – und mehr noch in Zukunft – wird der Seelsorger – im Sinn der Richtlinien des Papstes Franziskus – dazu Helfer brauchen, insbesondere, da die Annahme der *Krankensalbung*, die nach der neuen Regelung nun einer größeren Gruppe von Gläubigen gespendet werden kann, durch das individuelle seersorgliche Gespräch vorbereitet werden sollte. Man wird sich bemühen müssen, richtige Helfer zu suchen und sie ordentlich für ihre Funktion vorzubereiten[32]. Die Art, in der eine gute Betreuung verwirklicht werden kann, mag in den einzelnen Pfarrgemeinden verschieden sein. Allgemein lässt sich jedoch sagen, dass wir alle die Stellung der kranken und alten Personen für das Leben der Kirche genauer begreifen müssen[33].

4. Abschluss

Aus den Betrachtungen dieses Artikels wird deutlich, dass die Situation der kranken und alten Menschen in vielen Gemeinden immer schwieriger wird. Papst Franziskus fordert von den Hirten der Kirche, dass sie diesen Menschen in verantwortungsvoller Weise helfen, ihren Platz in der heutigen Gesellschaft zu finden. Die Seelsorger sollen mit den kranken und alten Leuten bei verschiedenen Gelegenheiten pastorale Gespräche führen. Sie sollen sie zu erreichen suchen und deren tägliche Probleme kennenlernen.

Die in diesem Artikel behandelten Themen schöpfen den ganzen Reichtum dieser Problematik keineswegs aus. Aber das ist ein Thema für weitere Arbeiten oder zur vertieften Reflexion über die bereits vorhandene Literatur, auf die sich vorliegende Artikel beruft.

---

[31] Vgl. Franciszek, *„Jezus zbawia, troszczy się, uzdrawia"*, op. cit., S. 46; A. Wollbold, *Handbuch*, op. cit., S. 400-403.

[32] Vgl. Papieska Komisja Duszpasterstwa Pracowników Służby Zdrowia, *Świeccy w świecie cierpienia i zdrowia*, Watykan 1987, S. 21, 25-28, 34-37; T. Wielebski, *Duszpasterska posługa Kościoła*, op. cit., S. 316-317; A. Wollbold, *Handbuch*, op. cit., S. 399-400.

[33] Vgl. T. Koszałka, *Caritas jako praktyczna realizacja miłosierdzia*, in: *Naśladować Chrystusa. Program duszpasterski na rok 2003/2004*, hrsg. P. Kurzela, A. Liskowacka, Katowice 2003, S. 219-226; T. Wielebski, *Psychologiczno-społeczne podstawy duszpasterstwa chorych*, „Roczniki Teologiczne Warszawsko-Praskie" 2 (2002), S. 241-268.

Help for elderly and ill people in the postmodern society in the teaching of pope Francis

Summary

The situation of the elderly and ill in the contemporary postmodern society constitutes a serious challenge for contemporary societies as well as for pastoral work of the Church. Reflections of Pope Francis describing the fate of the elderly and ill in the contemporary reality are to be found in the above article. The issue has been discussed in the following subsections: "Competences of the postmodern society towards the elderly and ill" (chapter I); "The significance of the Christian community for the life of the elderly and ill" (chapter II); "The objectives of the pastoral conversation" (chapter III).

Keywords

disease, senility, post-modernity, consumerism, teaching, church

Słowa kluczowe

choroba, starość, postmodernizm, konsumpcjonizm, nauczanie, Kościół

Literatur

Biel R., *Wewnątrzkościelne przyczyny kryzysu wiary*, in: *Duszpasterstwo wobec kryzysu wiary*, hrsg. W. Przygoda, K. Święs, Lublin 2013, S. 79-102.

Bujak F., *Cierpienie*, in: *Encyklopedia katolicka*, Bd. 3, Lublin 1993, Folge 476.

Celary I., *Die Verantwortung der Priester für neue geistliche Berufungen,* in: *Odpowiedzialność w przestrzeni społeczno-pastoralnej*, hrsg. I. Celary, G. Polok, Katowice 2013, S. 299-313.

Chudy W., *Sens filozoficzny kondycji człowieka niepełnosprawnego*, in: *Osoba niepełnosprawna i jej miejsce w społeczeństwie*, hrsg. D. Kornas-Biela, Lublin 1988, S. 106-108.

Czacka M.E., *O cierpieniu*, in: *Wypisy tyflologiczne*, Bd. 2, hrgs. C. Gawrysiak, Warszawa 1977, S. 90-98.

Dokument Stolicy Apostolskiej na Międzynarodowy Rok Osób Upośledzonych, „Ateneum Kapłańskie" 103(1984), Heft 1, S. 10.

Ebertz M.N., *Christwerden – in welcher Gesellschaft? Relativiesierungsgeneratoren in der deutschen Gegenwartsgesellschaft*, in: *Christwerden im Kulturwandel. Analysen, Themen und Optionen für Religionspädagogik und Praktische Theologie*, hrsg. T. Schreijäck, Freiburg i. Br. 2001, S. 20-46.

Faber H., Van der Schoot E., *Praktikum des seelsorglichen Gesprächs*, Göttingen 1972.

Franciszek, Adhortacja apostolska *o głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie „Evangelii gaudium"*, Częstochowa 2003.

Franciszek, *„Słowo krzyża odpowiedzią na zło". Rozważanie na zakończenie Drogi Krzyżowej w Wielki Piątek*, OsRomPol 34(2013), Nr. 5, S. 38.

Franciszek, *Przesłanie z okazji wystawienia świętego Całunu*, OsRomPol 34(2013), Nr. 5, S. 39.

Franciszek, *„W historii miłości". Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty (23.04.2013)*, OsRomPol 34(2013), Nr. 6, S. 28-29.

Franciszek, *Skażeni przez kulturę odrzucania*, OsRomPol 34(2013), Nr. 8-9, S. 48-49.

Franciszek, *„Najcięższą chorobą, na jaką są narażone osoby starsze, jest opuszczenie". Przesłanie z okazji 20-lecia Papieskiej Akademii „Pro Vita"*, OsRomPol 35(2014), Nr. 3-4, S. 27-28.

Franciszek, *„Dzieci i dziadkowie są nadzieją ludu". Przemówienie do członków włoskiego Ruchu na rzecz Życia (11.04.2014)*, OsRomPol 35(2014), Nr. 3-4, S. 27-28.

Franciszek, *„Boże miłosierdzie nikogo nie wyklucza". Przesłanie wygłoszone podczas audiencji dla polskich biskupów przybyłych do Watykanu z wizytą „ad limina Apostolorum" (7 II 2014*), OsRomPol 35(2014), Nr 2, S. 27-29.

Franciszek, *„Prawdziwą rewolucją jest współczucie". Przemówienie do Wspólnoty św. Idziego*, OsRomPol 35(2014), Nr. 7, S. 18-20.

Franciszek, *„Panie, daj nam zaznać świętego upojenia". Dialog Papieża z kapłanami, młodzieżą, rodzinami i osobami niepełnosprawnymi*, OsRomPol 35(2014), Nr. 7, S. 28.

Franciszek, *„Ziemia, mieszkanie i praca prawami wszystkich". Przemówienie do uczestników światowego spotkania ruchów ludowych (28 X 2014)*, OsRomPol 35(2014), Nr. 11, S. 44-48.

Franciszek, *„Nikt nie jest wykluczony". Modlitwa maryjna z Papieżem*, OsRomPol 35 (2014), Nr. 11, S.59.

Franciszek, *„Ludzie starsi to my". Audiencja generalna 4 marca 2015*, OsRomPol 36 (2015), Nr. 3-4, S. 39-40.

Franciszek, *„Jezus zbawia, troszczy się, uzdrawia". Modlitwa maryjna z Papieżem*, OsRomPol 36(2015), Nr. 3-4, S. 45-46.

Franciszek, *„Wielkie bogactwo społeczne". Msza św. w parku Los Samanes w Guayaquil (06.07.2015)*, OsRomPol 36(2015), Nr. 7-8, S. 6-8.

Franciszek, *„Musimy się bronić przed kulturą odrzucania". Spotkanie z ludźmi ubogimi, starymi i niepełnosprawnymi*, OsRomPol 36(2015), Nr. 7-8, S. 28-29.

Franciszek, *Najbliższy szpital*, OsRomPol 36(2015), Nr. 7-8, S. 48-49.

Jan Paweł II, *List do osób w podeszłym wiek*u (01.10.1999.), OsRomPol 20(1999), Nr. 12, S. S. 4-11.

Kamiński R., *Diecezja i parafia miejscem pastoralnej posługi względem chorych i cierpiących*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 33(2000), S. 273-281.

Katechismus der Katholischen Kirche, Oldenburg 1993.

Kiciński A., *Niepełnosprawny*, in: *Encyklopedia katolicka*, Bd. 13, Lublin 2009, Folge 1153.

Klessmann M., *Handbuch der Krankenhausseelsorge*, Göttingen 1996.

Koch K., *Die Kirche Gottes. Gemeinschaft im Geheimnis des Glaubens*, Augsburg 2007.

Kornas-Biela D., *Osoba niepełnosprawna, chora, cierpiąca: nauczanie Jana Pawła II*, in: *Rodzina: źródło życia i szkoła miłości*, hrsg. D. Kornas-Biela, Lublin 2000, S. 357--384.

Koszałka T., *Caritas jako praktyczna realizacja miłosierdzia*, in: *Naśladować Chrystusa. Program duszpasterski na rok 2003/2004*, hrsg. P. Kurzela, A. Liskowacka, Katowice 2003, S. 219-226.

Lipski D., *Świadectwo życia ludzi chorych, starych i niepełnosprawnych,* in: *Świadectwo w służbie ewangelizacji*, hrsg. W. Przygoda, Lublin 2012, S. 211-228.

Ludwig K.J., *Kraft und Ohnmacht des Glaubens. Seelsorgliche Begleitung in der Krise der Krankheit*, Mainz 1988.

Matusiewicz H., *Opcja preferencyjna na rzecz ubogich i odepchniętych kluczowym aspektem obchodu Jubileuszu*, in: *Te Deum laudamus. Program duszpasterski na Wielki Jubileusz Roku 2000*, hrsg. E. Szczotok, R. Kempny, A. Liskowacka, Katowice 1999, S. 283-293.

Ołów A., *Choroba, uzdrowienie, odpuszczenie grzechów*, „Communio" (1998), Nr 3, S. 17-30.

Papieska Komisja Duszpasterstwa Pracowników Służby Zdrowia, *Świeccy w świecie cierpienia i zdrowia*, Watykan 1987.

Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, *Formacja kapłańska a duszpasterstwo służby zdrowia*, Watykan 1991.

Patton J., *Art. „Pastoral Counseling"*, in: *Dictionary of Pastoral Care and Counseling*, hrsg. H.J. Rodney, Nashville 1976, S. 849-854.

Pietrasiński Z., *Rozwój dorosłych*, in: *Wprowadzenie do andragogiki*, hrsg. T. Wujek, Radom 1996, S. 28-35.

Przygoda W., *Teologia cierpienia i choroby*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 33(2000), S. 257-266.

Przygoda W., *Posługa charytatywna Kościoła wobec osób niepełnosprawnych*, „Homo Dei" 74(2004), Nr. 1, S. 59-70.

Przygoda W., *Die karitative Praxis der Kirche in Polen am Anfang des 21. Jahrhunderts*, in: Pastoral-theologische Hefte, Bd. 1, hrsg. M. Polak, T. Kowalczyk, Wien–Gniezno 2008, S. 94-98.

Przygoda W., *Posługa charytatywna drogą nowej ewangelizacji*, in: *Polskie drogi nowej ewangelizacji*, hrsg. K. Święs, D. Lipiec, Lublin 2014, S. 75-105.

Rak R., *Chrześcijańska postawa wobec cierpienia*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 33(2000), S. 267-272.

Sadłoń W., *Determinanty funkcjonowania opiekuńczej wspólnoty lokalnej: aktywność parafii w Polsce na rzecz chorych*, „Polityka Społeczna" (2012), Nr. 5-6, S. 25-26.

Sakrament chorych. Obrzędy i duszpasterstwo, Katowice 1998.

Strojnowski J., *Choroba*, in: *Encyklopedia katolicka*, Bd. 3, Lublin 1993, Folge 232-235.

Święs K., *Aktualne uwarunkowania nowej ewangelizacji*, in: *Polskie drogi nowej ewangelizacji*, hrsg. K. Święs, D. Lipiec, Lublin 2014, S. 21-56.

Wanke J., *Neue Herausforderungen – Bleibende Aufgaben. Helfer brauchen Rückhalt*, Freiburg i. Br. 1992.

Wielebski T., *Psychologiczno-społeczne podstawy duszpasterstwa chorych*, „Roczniki Teologiczne Warszawsko-Praskie" 2(2002), S. 241-268.

Wielebski T., *Duszpasterska posługa Kościoła w szpitalach i hospicjach*, „Roczniki Teologiczne Warszawsko-Praskie" 3(2002), S. 265-298.

Wielebski T., *Duszpasterstwo chorych w parafii*, „Roczniki Teologiczne Warszawsko-Praskie" 4(2002), S. 135-164.

Wielebski T., *Sakrament namaszczenia chorych w duszpasterskiej posłudze Kościoła*, „Słowo Krzyża" 1(2007), S. 129-143.

Wielebski T., *Duszpasterska posługa Kościoła umocnieniem wiary chorych*, in: *Duszpasterstwo wobec kryzysu wiary*, hrsg. W. Przygoda, K. Święs, Lublin 2013, S. 309-337.

Witek S., *Choroba. Aspekt religijno-moralny,* in: *Encyklopedia katolicka*, Bd. 3, Lublin 1993, Folge 235.

Witek S., *Cierpienie. Aspekt aksjologiczny*, in: *Encyklopedia katolicka*, Bd. 3, Lublin 1993, Folge 480-481.

Wollbold A., *Handbuch der Gemeindepastoral*, Regensburg 2004.

Zimowski Z., *Posługa dla chorych. Wypowiedź wygłoszona podczas XIII Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów*, OsRomPol 33(2012), Nr 12, S. 19.

Zimowski Z., *Na drodze człowieka cierpiącego. Bóg nawiedził lud swój*, Lublin 2013.

Poznańskie Studia Teologiczne 30(2016), s. 173-189.
doi: 10.14746/pst.2016.30.08

Edward Wasilewski[1]
Adam-Mickiewicz-Universität in Poznań
Theologische Fakultät

Neue Perspektiven heutiger Theologie der Verkündigung

Das Zweite Vatikanische Konzil formulierte in seiner Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes* zwei wichtige Postulate über die Anwendung des Prinzips der Akkomodation in der Verkündigung sowie die Notwendigkeit der ständigen Suche nach neuen Formen der Weitergabe der offenbarten Lehre. Die Konzilsväter unterstrichen: „Diese in diesem Sinne angepasste Verkündigung des geoffenbarten Wortes (*verbi revelati accomodata praedicatio*) muss ein Gesetz aller Evangelisation bleiben (*lex omnis evangelizationis permanere debet*)"[2]. Darüber hinaus richten sie an die Adresse der Theologen folgende Empfehlung: „[…] immer unter Wahrung der der Theologie eigenen Methoden und Erfordernisse nach einer geeigneteren Weise (*aptiorem modum*) zu suchen, die Lehre des Glaubens den Menschen ihrer Zeit zu vermitteln."[3] Der heutige Mensch, der in einer von Bildern dominierten Kultur und Zivilisation lebt, empfindet ein Bedürfnis nach visuellen Darstellungen auch in der Verkündigung des Wortes Gottes. Eine einseitig zu traditionellen Formen verbaler Vermittlung tendierende Theologie befriedigt den heutigen Empfänger nicht mehr.

Es muss betont werden, dass die kirchliche Verkündigung in ihrem Wesen eine Einheit bildet. Aber dennoch können wir eine innere Differenzierung feststellen, wenn von unterschiedlichen Arten der Verkündigung die Rede ist. Gewöhnlich spricht man von drei Grundformen: der missionarischen, der katechetischen und der homiletischen Verkündigung. Die Verkündigung des Wortes Gottes existiert nicht um ihrer selbst willen, sondern erfüllt eine bestimmte Rolle in der Heilsgeschichte. Um angemessen verwirklicht werden zu können, darf sie sich

---

[1] Pfarrer Dr. Edward Wasilewski (geb. 1973); Lehrbeauftragter für Homiletik und Theologie der Verkündigung im Primas-Institut für Christliche Kultur, im Höheren Priesterseminar der Diözese Bydgoszcz sowie im Höheren Primas-Priesterseminar in Gniezno; Mitglied des Verbandes Polnischer Homiletiker.

[2] KDK 44.

[3] Ebd., 62.

nicht allein auf die rein theoretische Ebene beschränken, sondern muss sich auch in der Praxis widerspiegeln[4].

In der heutigen Theologie der Verkündigung lassen sich generell zwei Forschungstendenzen feststellen, die sich auf unterschiedliche methodologische Prämissen stützen. Die erste, traditionelle und eindeutig dominierende, bedient sich grundsätzlich solcher Methoden, die auf verschiedenen Formen der verbalen Vermittlung basieren. Die zweite, neuartige, bringt in die Darlegung der Glaubenswahrheiten Parallelerfassungen ein, die sich aus visuellen Darstellungen und verbalen Formen zusammensetzten. Die traditionelle Theologie, die in beträchtlichem Maße von einem *neosophistischen* Verbalismus dominiert wird, in zig völlig voneinander isolierte Disziplinen aufgeteilt (Segmentcharakter der Theologie) und der *kerygmatischen* Funktion der Kirche entfremdet ist, hat ihren ursprünglichen universellen Charakter verloren, sie wurde strikt elitär und ist den meisten Gläubigen unzugänglich. Diese Tatsache charakterisiert C. Bartnik treffend auf dem Hintergrund eines Vergleichs mit der „kosmischen" Theologie des Pseudo-Dionysius Areopagita, wenn er schreibt:

> Die Theologie des Pseudo-Dionysius hatte kosmischen Charakter. Nicht in dem Sinne, dass sie eine Kosmologie wäre, sondern weil sie die gesamte Wirklichkeit zu ihrem Gegenstand hatte und diese unter dem Gesichtspunkt der Offenbarung, unter dem Gesichtspunkt Gottes betrachtete. Nicht unter dem Gesichtspunkt irgendeiner Idee oder Konstruktion, sondern unter dem Gesichtspunkt des Seins. Das war eine Lehre vom Seienden, von jeglichem Sein und der ganzen Existenz unter religiösen Aspekten. Seine Theologie war eine Wissenschaft von der Allwirklichkeit. […] Die späteren Systeme christlicher Theologie wurden dann immer segmenthafter, fragmentarischer und subjektivistischer hinsichtlich ihres Gegenstandes. Sie handelten nur von der Ökonomik der Menschwerdung, nur vom österlichen Paschageschehen, nur von Gott in Seiner Dreifaltigkeit, nur vom Gnadenleben, nur von der menschlichen Seele, nur von der Kirche, manchmal nur vom Innern der Seele, von Begriffen, vom religiösen Bewusstsein oder vom *subiectum religiosum*. Und so wurde die früher universale Theologie mit der Zeit zu einer Theologie nur von der christlichen Erfahrung, nur von der Bibel, oder auch nur von der christlichen Sprache.[5]

1. Eine neue Forschungsrichtung in der Theologie

Seit den achtziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts wurde von Prof. Franciszek Drączkowski eine neuartige Konzeption in der Theologie entwickelt. Sie entstand im Resultat seiner Untersuchungen zur *Pädagogik* sowie zur *Aga-*

---

[4] Vgl. G. Siwek, *Przepowiadanie Słowa Bożego*, in: *Teologia pastoralna*, Bd. 2, Hg. R. Kamiński, Lublin 2002, S. 155.

[5] C. Bartnik, *Słowo wstępne*, in: *Teologia Dionizego Areopagity*, Hg. K. Korczyński, Radom 1997, S. 7.

petologie und *Ekklesiologie* des griechischen Kirchenschriftstellers Clemens von Alexandrien[6]. Auf der Grundlage dieser um neue patristische Überlieferungen erweiterten Forschungen erarbeitete der Autor eine neue, als grafisch-geometrische bezeichnete Methode in der Theologie, basierend auf aus geometrischen Figuren und geometrisch-bildlichen Darstellungen zusammengesetzten Schauzeichnungen. Diese Methode bildete den Gegenstand der Doktorarbeit von Pfr. Krzysztof Krukowski mit dem Titel *Wartość gnozeologiczna i dydaktyczna metody wykresograficznej w teologii* (*Der gnoseologische und didaktische Wert der grafisch-geometrischen Methode in der Theologie*). Die Ergebnisse seiner Forschungen publizierte K. Krukowski in zwei Buchveröffentlichungen: *Nowe narzędzie ewangelizacji* (*Ein neues Instrument der Evangelisierung*)[7] und *Geometryczna wizja Boskiej rzeczywistości* (*Eine geometrische Vision der göttlichen Wirklichkeit*)[8]. Pfr. Edward Wasilewski ist der erste Autor, der die rein theoretischen Prämissen der grafisch-geometrischen Methode auf die Bedürfnisse der Theologie angewandt hat, insbesondere auf die Homiletik und die Predigttätigkeit überhaupt. Seine Forschungsergebnisse veröffentlichte er in vier Büchern: *Geometria w służbie teologii* (*Die Geometrie im Dienste der Theologie*)[9], *Ideał świętości. Przekaz Dobrej Nowiny w ujęciach graficzno-obrazowych* (*Das Ideal der Heiligkeit. Die Botschaft der Guten Nachricht in grafisch-bildlichen Darstellungen*)[10], *Aplikacja założeń metody wykresograficznej do teorii i praktyki homiletycznej* (*Die Anwendung der Prämissen der grafisch-geometrischen Methode auf die homiletische Theorie und Praxis*)[11] sowie *Chrzest. Wszczepienie w Mistyczne Ciało Chrystusa* (*Die Taufe als Einfügung in den Mystischen Leib Christi*)[12].

Die erwähnte Methode, welcher F. Drączkowski 21 Buchveröffentlichungen (davon 6 fremdsprachige) sowie 5 wissenschaftliche Artikel widmete, die in den Jahren 1978-2014 erschienen sind[13], erhielt 21 mal Rezensionen (davon 6 fremdsprachige) von Theologen und Pädagogen[14]. Ihrem einmütigen Urteil zufolge kann diese Methode sowohl in der Didaktik als auch in der im weitesten Sinne

---

[6] Siehe F. Drączkowski, *Agape według Klemensa Aleksandryjskiego*, Pelplin 1980; ders., *Kościół-Agape według Klemensa Aleksandryjskiego*, Lublin 1983; ders., *Miłość syntezą chrześcijaństwa*, Lublin 1990.

[7] K. Krukowski, *Nowe narzędzie ewangelizacji*, Lublin–Pelplin 2011.

[8] K. Krukowski, *Geometryczna wizja Boskiej rzeczywistości*, Pelplin 2013.

[9] E. Wasilewski, *Geometria w służbie teologii*, Pelplin 2015.

[10] E. Wasilewski, *Ideał świętości. Przekaz Dobrej Nowiny w ujęciach graficzno-obrazowych*, Gniezno 2015.

[11] E. Wasilewski, *Aplikacja założeń metody wykresograficznej do teorii i praktyki homiletycznej*, Gniezno 2015.

[12] E. Wasilewski, *Chrzest. Wszczepienie w Mistyczne Ciało Chrystusa*, Gniezno 2016.

[13] Siehe E. Wasilewski, *Aplikacja założeń metody wykresograficznej do teorii i praktyki homiletycznej*, op. cit., S. 253-254.

[14] Siehe ebd., S. 254-256.

verstandenen Pastoraltätigkeit der Kirche angewandt werden, in der die Verkündigung ja einen besonderen Platz einnimmt. Die grafisch-geometrische Methode, die neue Wege der Theologie durch das Aufzeigen ihrer gnoseologischen Perspektiven und didaktischen Applikationen schafft, wird den Hauptgegenstand der weiteren Teile dieser Arbeit bilden.

2. Die wichtigsten Prämissen der grafisch-geometrischen Methode im Abriss

Die Genese und die Entstehungsetappen der grafisch-geometrischen Methode wurden in den oben erwähnten Arbeiten von K. Krukowski[15] und E. Wasilewski[16] besprochen. Da wir uns wegen des engen Rahmens dieser Arbeit mit dieser Frage nicht näher beschäftigen können, verweisen wir den Leser auf die genannten Publikationen. Hier konzentrieren wir uns nur auf die summarische und endgültige Version dieser Methode, wie sie in der Arbeit von Prof. Drączkowski *Synteza teologii w ujęciu graficznym. Wydanie drugie, poszerzone* (*Synthese der Theologie in grafischer Darstellung. Zweite erweiterte Auflage*)[17] dargelegt wurde.

Als Ausgangspunkt dieser Methode dient der Kreis, der als die vollkommenste geometrische Figur gilt und gleichzeitig ein symbolisches Bild für den vollkommenen Gott darstellt. In den biblischen Überlieferungen wird uns das Wesen Gottes durch symbolische Bilder nähergebracht, und zwar als Licht: „Gott ist Licht" (1. Joh. 1, 5), als Feuer: „Denn der Herr, euer Gott, ist ein verzehrendes Feuer" (Deut. 4, 24) und als Sonne: „Denn Gott der Herr ist Sonne und Schild" (Ps. 84, 12). Die Sonne, die Quelle des Lichts, erscheint als feurige Kugel mit einem kreisförmigen Schild. In den patristischen Überlieferungen von Clemens von Alexandrien und Pseudo-Dionysius Areopagita begegnen wir der Figur des Kreises als symbolisches Bild für das Wesen Gottes[18].

Der Kreis mit eingeschriebenem gleichseitigen Dreieck ist eine symbolische Darstellung Gottes in seiner Heiligen Dreifaltigkeit. Der Kreis bedeutet die Einheit Gottes, das gleichseitige Dreieck die Dreifaltigkeit und Gleichheit der Göttlichen Personen. Diese Darstellung war in der Kunst der Barockzeit weit verbreitet. Ein hervorragendes Beispiel dafür bietet die symbolisch-geometrische Darstellung im oberen Teil des aus der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts stammenden monumentalen Hauptaltars in der Kathedralbasilika in Pelplin. Der Kreis mit eingeschriebenem gleichseitigen Dreieck bildet das Zentrum der künstlerischen Komposition, in welcher bestimmte theologische Botschaften erkennbar sind. Um den

---

[15] Siehe *Geometryczna wizja Boskiej rzeczywistości*, op. cit., S. 27-112.

[16] Siehe *Aplikacja założeń metody wykresograficznej do teorii i praktyki homiletycznej*, op. cit., S. 31-63.

[17] F. Drączkowski *Synteza teologii w ujęciu graficznym. Wydanie drugie, poszerzone*, Lublin 2014.

[18] Siehe F. Drączkowski, *Kościół-Agape według Klemensa Aleksandryjskiego*, Lublin 1983.

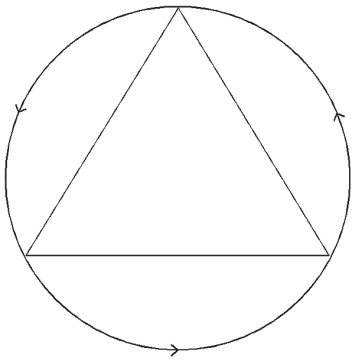
Kreis herum sind geflügelte Köpfe von acht Engeln situiert, die ununterbrochen Gott anbeten (vgl. Jes. 6, 3). Innerhalb des gleichseitigen Dreiecks befindet sich die Inschrift *Quis ut Deus* („Wer ist wie Gott"), die die Wahrheit darüber zusammenfasst, dass Gott der höchste und einzige Herr ist: „Gott ist die Fülle des Seins und jeglicher Vollkommenheit"[19]. Auf den Seiten des Dreiecks stehen in Hebräisch die in der Bibel vorkommenden Namen Gottes: *Jahwe*, *Elohim* und *Adonai*. Die ganze Komposition wird von zwei Engeln gehalten.

Edward Wasilewski erstellte eine Liste und Beschreibung aus geometrischen Figuren bestehender symbolischer Darstellungen Gottes in 31 Kirchen in Polen, Deutschland, Italien und Israel. Im Schlussteil seiner Arbeit schrieb er:

> Bei der Analyse der Darstellung Gottes in der Sakralkunst wurde festgestellt, dass in vielen historischen (besonders Barockkirchen) und in modernen Gotteshäusern symbolische Bilder Gottes in Kreisform mit eingeschriebenem gleichseitigen Dreieck vorkommen, oder in Form einzelner Dreiecke, in die dann das Auge der Vorsehung eingeschrieben ist. Daher kann gesagt werden, dass die oben erwähnten Darstellungen Gottes eine biblisch-patristische Genese besitzen und zum kulturellen und religiösen Erbe der Christenheit gehören.[20]

Hinzugefügt werden muss auch noch, dass die von Pfr. Drączkowski erarbeitete grafisch-geometrische Methode schon um weitere Bilddarstellungen erweitert und auf den Boden der Theologie verpflanzt wurde[21]. Bei unserer Besprechung werden wir jedoch nur diejenigen Darstellungen berücksichtigen, die den grundlegenden Kern der auf der Heilsgeschichte aufbauenden grafisch-geometrischen Methode rekonstruieren.

Die Heilige Dreifaltigkeit



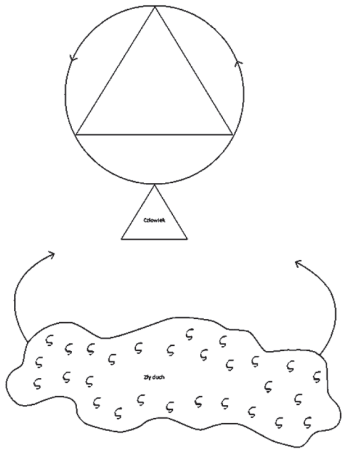
[19] KKK 213.

[20] E. Wasilewski, *Aplikacja założeń metody wykresograficznej do teorii i praktyki homiletycznej*, op. cit., S. 242.

[21] Siehe E. Wasilewski, *Pełnia rozwoju człowieka tylko w Chrystusie. Ujęcie graficzne*, „Zeszyty Formacji Katechetów" 1 (2015), S. 26-34.

Obige symbolische Darstellung Gottes in seiner Heiligen Dreifaltigkeit ist frei von *Anthropomorphismen*. Bildliche Illustrationen führen oft zu drei Irrtümern, und zwar zum *Tritheismus* (Glauben an drei Götter), zum *Theandrismus* (die Überzeugung, dass Gott ein Mann ist) und zum *Subordinationismus* (die Ansicht, dass der Sohn Gottes und der Heilige Geist Gott dem Vater nicht gleich sind)[22]. Die besprochenen geometrischen Darstellungen, die ein symbolisches Bild Gottes in seiner Heiligen Dreifaltigkeit bieten, erleichtern eine Korrektur dieser Irrtümer. Der *eine* Kreis bedeutet die Einheit der Natur und des Wesens Gottes. Das gleichseitige Dreieck illustriert die Gleichheit aller drei Göttlichen Personen. Das symbolische Bild der Heiligen Dreifaltigkeit ist frei von geschlechtlichen Kategorien. Die Pfeile auf dem Kreisumfang bedeuten die Macht der Liebe, mit welcher der Vater den Sohn und der Sohn den Vater liebt, und der Heilige Geist ist die verkörperte Liebe beider[23].

Die Freundschaft des Menschen mit Gott

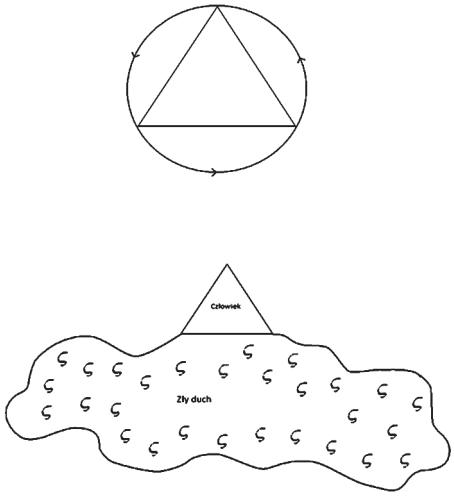


Der Kreis mit dem eingeschriebenen gleichseitigen Dreieck ist das symbolische Bild Gottes in seiner Heiligen Dreifaltigkeit. Der als Bild Gottes und Ihm ähnlich erschaffene Mensch wurde in Form eines kleinen gleichseitigen Dreiecks dargestellt. Die Verbindung dieser beiden Figuren illustriert den Zustand der Freundschaft des Menschen mit Gott[24]. Die von der oberen getrennte untere Struktur bedeutet die Gruppe der gefallenen Engel, die sich von Gott getrennt haben. Die Pfeile auf der Linie der unteren Struktur symbolisieren den bösen Geist, der immer wieder versucht, den Menschen von der Einheit mit Gott loszulösen[25].

---

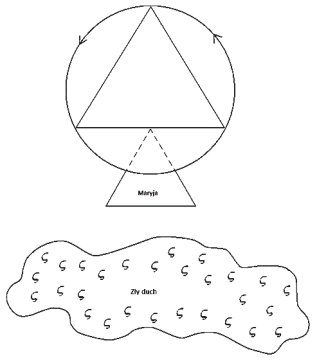
[22] Vgl. F. Drączkowski, *Synteza teologii w ujęciu graficznym*, op. cit., S. 18-19.
[23] Vgl. ders., *Nowa wizja teologii. Ujęcie graficzne*, Pelplin–Lublin 2000, S. 33.
[24] Vgl. ders., *Synteza teologii w ujęciu graficznym*, op. cit., S. 20-21.
[25] Vgl. ders., *Metoda wykresograficzna w katechezie*, Pelplin 2001, S. 54.

Der Abbruch der Freundschaft mit Gott



Die Loslösung des den Menschen bedeutenden kleinen Dreiecks von der Gott in seiner Heiligen Dreifaltigkeit illustrierenden oberen Struktur (dem in den Kreis eingeschriebenen gleichseitigen Dreieck) zeigt die Folgen der Ursünde: den Bruch der Einheit mit Gott und die Entfernung von Ihm. Die Verbindung des kleinen Dreiecks (des Menschen) mit der unteren, eine unregelmäßige Gestalt besitzenden Struktur, die das Reich des Teufels bedeutet, zeigt den Zustand des ersten Menschen, der unter dessen Knechtschaft geriet[26]. Es muss betont werden, dass auch der heutige Mensch nicht in einem Zustand zwischen Gott und dem Teufel verbleiben kann. Und eine Definition der Ursünde allein im legalistischen Sinne als „Sünde des Ungehorsams" kann ihr Wesen und ihre Folgen nicht vollständig aufzeigen[27].

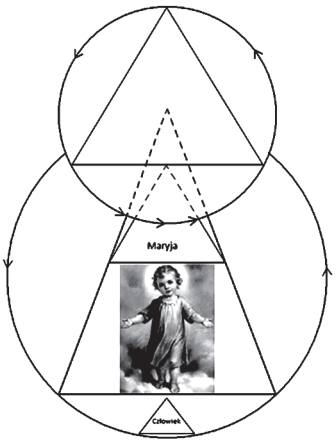
Maria ist frei von der Ursünde

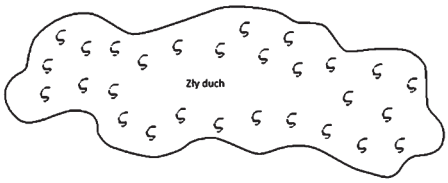


[26] Vgl. ders., *Synteza teologii w ujęciu graficznym*, op. cit., S. 22-23.
[27] Vgl. ders., *Skrót Katechizmu w ujęciu graficznym*, Lublin–Sandomierz 2002, S. 18.

Die Einfügung des Maria symbolisierenden kleinen Dreiecks in die obere Struktur, die den Dreieinigen Gott darstellt (die Einfügung Marias wurde mit einer gestrichelten Linie bezeichnet), illustriert die Wahrheit, dass Maria „im Hinblick auf die Verdienste Jesu Christi", ihres Sohnes, frei von der Ursünde ist; Maria wurde „vor-erlöst" (*prae-redempta*) und durch den Heiligen Geist in die „innere Kommunion mit den Personen der Heiligen Dreifaltigkeit" eingefügt[28]. Maria betrafen die Konsequenzen der Ursünde nicht; voll der Gnade mit Gott vereinigt, bewahrte sie die Gnade der ursprünglichen Heiligkeit, die Harmonie der ursprünglichen Gerechtigkeit, absolute Freiheit von allen Einflüssen des Teufels, absolute Freiheit von jeglicher, selbst der geringsten Sünde. In Maria hat Gott eine würdige Wohnung für seinen Sohn vorbereitet.

Die Menschwerdung des Sohnes Gottes



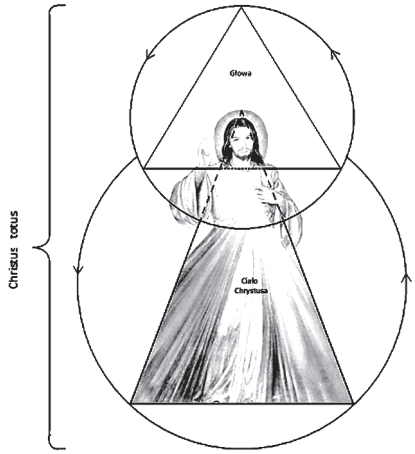


Um das „Herabkommen" des Sohnes Gottes und die Inkarnation des Wortes zu illustrieren, wurde aus der oberen Struktur (dem in den Kreis eingeschriebenen gleichseitigen Dreieck) ein großes gleichschenkliges Dreieck herausgezogen, welches Christus bedeutet. Der Sohn Gottes ist in seiner ganzen Gottheit, untrennbar vom Vater und vom Heiligen Geist, „vom Himmel gekommen", was der aus

[28] Vgl. F. Drączkowski, *Synteza teologii w ujęciu graficznym*, op. cit., S. 24-25.

der oberen Struktur herausgezogene untere Kreis (Halbkreis) veranschaulicht. Die sichtbare Dimension der Menschwerdung illustriert die Ikone Christi (Jesus von Nazareth), die unsichtbare Dimension das gleichschenklige Dreieck (der Mystische Leib Christi – die Kirche); *ein* Bild zeigt die Einheit der Person Christi, des Menschgewordenen Gottes; Maria ist die Mutter des „ganzen Christus" – die Mutter der Kirche[29].

Die Kirche Christi – der „Ganze Christus"



„Christus und die Kirche bilden somit den «ganzen Christus» (*Christus totus*). Die Kirche ist mit Christus eins." (KKK 795). Die grafische Illustrierung dieser Wahrheit wurde in Form von zwei Kreisen und zwei Dreiecken dargestellt, welche innerlich miteinander in vertikaler Position verbunden sind. Mit Blick auf das Akkomodationsprinzip wurde in diese geometrische Struktur die Ikone des Barmherzigen Christus in stark aufgehellter Form eingeschrieben – gleichsam lichtdurchdrungen. „Ich bin das Licht der Welt" (Joh. 8, 12). Im Lichte dieser Darstellung erweisen sich bestimmte, die Lehre von der Kirche betreffende Ansichten als unannehmbar. Wer die Wahrheit von der Menschwerdung akzeptiert, für den ist es unmöglich, die Existenz der Kirche zu negieren (*Antiekklesialismus*), weil Gott einer ist, Christus einer ist und die Kirche eine ist. Die Rede von der Existenz vieler Kirchen (*Polyekklesialismus*) erweist sich im Lichte dieser Darstellung als irrig und logisch widersprüchlich. Alle durch die Taufe in die Kirche eingepflanzten Gläubigen bilden den einen Mystischen Leib Christi. Aus diesem Grunde sind dualistische Ansichten falsch, die bemüht sind, Christus von der Kirche, Christus vom Volk Gottes und die kirchliche Hierarchie vom Volk Gottes zu trennen.

---

[29] Vgl. ebd., S. 26-27.

Die besprochenen grafischen Darstellungen, die aus immer weiteren sich sukzessiv kumulierenden Teilgliedern zusammengesetzt sind, bilden ein logisches Ganzes, dessen Krönung die grafisch-geometrische Darstellung der Kirche Christi als des „ganzen Christus" darstellt[30]. Diese Struktur des *Christus totus* bildet das Hauptmotiv der grafisch-geometrischen Methode und kehrt in allen weiteren Darstellungen in identischer oder leicht modifizierter Form wieder[31].

3. Die Funktionen der grafisch-geometrischen Methode

Im Schlussteil seiner Arbeit *Synthese der Theologie in grafischer Darstellung. Zweite, erweiterte Auflage* zählt Pfr. Drączkowski sechs Funktionen auf, die die grafisch-geometrische Methode in der Theologie und in der Didaktik der Kirche erfüllt[32].

3.1. Die Illustrierung der Glaubenswahrheiten

Bei der Aufzählung der Funktionen, die die grafisch-geometrische Methode erfüllt, stellt ihr Autor fest, dass diese Methode die Glaubenswahrheiten in einer der Mentalität des heutigen Menschen angepassten Form illustriert. Es muss unterstrichen werden, dass es sich hierbei nicht um auf bildlichen (ikonographischen) Darstellungen basierende Illustrationen handelt, welche potentiell zu einem falschen Verständnis der Glaubenswahrheiten führen können, sondern um eine spezifische Form der Visualisierung auf der Grundlage von aus gemetrischen Figuren zusammengesetzten Darstellungen. Die Erklärung des Glaubens betrifft geistige Wahrheiten, die sich eben nicht adäquat in bildliche Darstellungen umsetzen lassen. Gott ist Geist, so wie auch die Kirche als Mystischer Leib Christi eine geistige Wirklichkeit ist[33]. Bei der Exponierung des Bildes Gottes in seiner Heiligen Dreifaltigkeit in *anthropo-zoomorpher* Gestalt, wie es in der sakralen Kunst und in populären Vorstellungen weit verbreitet ist, haben wir es mit der ernsthaftesten Deformation des Wesens Gottes zu tun. Gott übersteigt alle menschlichen Vorstellungen und Kategorien ungemein. In Anbetracht ihrer Popularität kann wohl kaum gefordert werden, solche Bilder völlig zu eliminieren. Aus diesem Grunde muss die parallele Einführung von aus geometrischen Figuren zusammengesetzten Darstellungen im Blick behalten werden, auf deren Grund-

---

[30] Vgl. F. Drączkowski, *Synteza teologii w ujęciu graficznym*, op. cit., S. 38-39.

[31] Siehe ebd., *Metoda wykresograficzna (geometryczna) w kontekście współczesnego zagrożenia herezjami*, in: *Lumen Christii in Ecclesia*, Hg. A. Paszkowska, Lublin 2005, S. 285-304; ders., *Nowa metoda w teologii i duszpasterstwie*, in: *W służbie Bogu i ludziom*, Hg. H. Słotwińska, Lublin 2005, S. 111-122; ders., *Metoda wykresograficzna w katechezie*, in: *W poszukiwaniu nowych metod katechetycznych*, Hg. H. Słotwińska, Lublin 2006, S. 89-133; ders., *Metoda geometryczna (wykresograficzna) w teologii*, „Roczniki Teologiczne" 53(2006), S. 21-43.

[32] Vgl. ders., *Synteza teologii w ujęciu graficznym*, op. cit., S. 79-82.

lage man dann die korrekte Darlegung der *trinitarischen* Glaubenswahrheiten hervorheben sowie die oben genannten Irrtümer eliminieren könnte.

3.2. Die Revalorisierung der Kategorie des Schönen in der Theologie

Pfr. Prof. Krzysztof Guzowski schreibt: „Die Einführung der grafisch-geometrischen Methode revalorisiert in der Dogmatik auch die Kategorie des Schönen in der Theologie, die jahrhundertelang nur auf die Kategorien der Wahrheit und des Guten konzentriert war.“[34] In einer so verstandenen Theologie handelt es sich sicher um die Betonung der Rolle, die die Visualisierung erfüllt, in welcher die geometrischen Figuren, aus sich selbst ihre Proportionen wahrend, auch ästhetischen Anforderungen genügen. Denn allein schon die Tatsache der Visualisierung stellt eine Anknüpfung an die Kategorie des Schönen dar, welches „von der Proportionierung und entsprechenden Gliederung der Teile abhängt, das heißt von etwas, was greifbar ist und auf rationale Weise untersucht werden kann”[35]. Indem die grafisch-geometrische Methode die entsprechenden Proportionen der einzelnen Teile wahrt, erzeugt sie dabei eine außergewöhnliche Harmonie.

3.3. Die Motivierung zur Wahl des Ideals der Heiligkeit

Der Autor der Methode verwendet vier Schaubilder, die vier mögliche Optionen der Wahl der Lebenswege illustrieren. Die erste Option, die Wahl der Trennung von Gott, bedeutet auch eine Trennung von Christus und von der Kirche. Der Katechismus bezeichnet diesen Zustand als Wahl der Hölle. Im Lichte dieser Darstellungen gibt es keine Option für Christus ohne die Kirche. Die zweite Möglichkeit ist der Agnostizismus.

> Heute bezeichnen wir den Atheismus als vorsätzliche und die gesamte Persönlichkeit (intellektuell, volitiv oder praktisch) erfassende Negierung Gottes und unserer Beziehung zu Ihm. Oft ist er mit dem Agnostizismus verbunden, der von der Unerkennbarkeit der außerhalb empirischer Phänomene existierenden Wirklichkeit und besonders eines persönlichen Gottes ausgeht.[36]

In der Grafik werden zwei mögliche Versionen dargestellt. Der konformistische Agnostizismus, der aus praktischen Gründen ein bloß deklarativer Agnosti-

---

[33] Vgl. ders., *Poza Kościołem nie ma zbawienia, Ujęcie graficzne*, Lublin 2008, S. 38.

[34] K. Guzowski, *Przedmowa*, in: *Dogmatyka w obrazach graficznych. Zagadnienia wybrane*, Hg. F. Drączkowski, Lublin–Pelplin 2011, S. 9.

[35] M. Michałowicz, *Piękno. 2. W teorii*, in: *Encyklopedia katolicka*, Bd. 15, Hg. E. Gigilewicz, Lublin 2011, S. 263.

[36] C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, Lublin 1999, Bd. 1, s. 29; vgl. W. Granat, *Agnostycyzm. V Agnostycyzm teologiczny*, in: *Encyklopedia katolicka*, Bd. 1, Hg. F. Gryglewicz, Lublin 1989, S. 184-187.

zismus ist, bedeutet für seine Anhänger eigentlich dasselbe wie die erste Option, d.h. die Trennung von Gott und den Zustand der Hölle. Für authentische Agnostiker dagegen, die auf der Suche nach Gott sind, besteht die Möglichkeit, sich durch die sogenannte Begierdetaufe (dem Verlangen nach der Taufe) ebenfalls der Kirche anzuschließen. Die dritte Option ist die Wahl des passiven Bleibens in der Kirche, dem Mystischen Leib Christi, was der Autor der Methode als bloß formale Zugehörigkeit des Katholiken zur Kirche bezeichnet („Taufscheinkatholiken"). Viele wählen nur diese Option, d.h. sie verzichten auf den Weg der Vervollkommnung und geben sich mit der bloßen Tatsache ihrer Einfügung in die Kirche durch die Taufe zufrieden. Diejenigen, die diese Option wählen, bleiben bis zu ihrem Lebensende auf der Stufe der Umkehr stehen. Im Augenblick des Todes können sich diese Menschen nicht mit Gott verbinden, weil sie Ihm nicht ähnlich geworden sind. Dank der göttlichen Barmherzigkeit bekommen sie jedoch eine zweite Chance im Purgatorium, verstanden als Weg ihrer weiteren Vervollkommnung nach dem Tode. Jedoch zögern sie damit gleichsam ihr endgültiges Glück hinaus. Die vierte Option, die Wahl des Status eines Gottesfreundes, bildet den sichersten Weg zum Glück, das in gewissem Grade schon hier auf Erden und dann schließlich vollständig im Himmel erreicht wird. Der diese Option wählende Mensch konzentriert sich auf die Verwirklichung des Weges der Vervollkommnung, durch den er Christus als dem Haupt, dem Menschgewordenen Gott, ähnlich wird. Man müsste den Gläubigen bewusst machen, dass es nur diese vier hier beschriebenen Optionen gibt, die in Form geometrischer Darstellungen präsentiert werden können. Was oft in verworrener verbaler, wenig überzeugender Form dargelegt wird, kann durch geometrische Darstellungen erklärt werden, deren Evidenz nicht in Frage gestellt werden kann. In diesem Zusammenhang erweist sich die Wahl der Option eines Freundes Gottes als die richtige und die beste, da sie den Menschen durch die Vereinigung mit dem Dreieinigen Gott letztendlich zum höchsten auf Erden erreichbaren Glück hinführt[37].

3.4. Die Korrektur von Irrtümern, die in der Theologie sowie im Bewusstsein und im Unterbewusstsein vieler Gläubigen auftreten

Zu unterstreichen ist, dass der Autor oft auf die korrigierende Funktion der grafisch-geometrischen Methode verweist. Dank der oben erwähnten geometrischen Exaktheit wird sowohl die Evidenz der korrekten Lösungen bei der Auslegung der Glaubenswahrheiten erkennbar als auch die der zu Häresien führenden populären Irrtümer. Die grafisch-geometrische Methode korrigiert nicht nur die oben erwähnten fünf Irrtümer auf dem Gebiet der *Trinitologie*, sondern auch noch zwanzig andere Irrtümer, die in der Lehre von der Inkarnation, der christlichen

---

[37] Vgl. E. Wasilewski, *Ideał świętości. Przekaz Dobrej Nowiny w ujęciach graficzno-obrazowych*, op. cit., S. 55-59.

Liebe, der Christologie, der Ekklesiologie und der Eschatologie in Erscheinung treten[38]. Das Vertrautmachen mit dieser Materie ist sehr wesentlich. Durch Verwendung geometrischer Darstellungen kann auf evidente und sichere Weise eine korrekte Auslegung der Glaubenswahrheiten sowie eine Demaskierung der Irrtümer erfolgen, die in verbaler Fassung nicht so offensichtlich und klar zutage treten.

4. Parallele (visuell-verbale) Formen in der Verkündigung

Dank der Visualisierung durch die grafisch-geometrische Methode werden die theologischen Wahrheiten einfacher, klarer und evidenter. Eine Theologie, die sich ausschließlich der traditionellen Vermittlung bedient, verfällt oft unbewusst in eine theologische Trichotomie. Für viele bedeutet die Kirche nur eine von der kirchlichen Hierarchie, d.h. von den Priestern, den Bischöfen und dem Papst repräsentierte Institution. Die Wahrheit über die Kirche als den Mystischen Leib Christi wird nur unzureichend betont oder in nebulösen und nicht näher bestimmten Kategorien dargelegt. Die Darstellung Christi in der menschlichen Ikone, wie sie in der sakralen Kunst und in populären Abbildungen weit verbreitet ist, konzentriert die Aufmerksamkeit des Betrachters in erster Linie auf das Menschsein Christi, was in der Konsequenz zu einer Art *Kryptoarianismus* führen kann. Der Dreieinige Gott ist ein unsichtbares geistiges Wesen, wird aber für viele mit der *anthropo-zoomorphen* Darstellung der Heiligen Dreifaltigkeit assoziiert. In der Konsequenz erscheinen in der verbalen Vermittlung dann der Dreieinige Gott, Jesus Christus und die Kirche als drei verschiedene Wirklichkeiten. Dieser mit dem Begriff der theologischen Trichotomie bezeichnete Irrtum ist in der Lehre vieler Theologen sowie im Bewusstsein und im Unterbewusstsein vieler Gläubigen weit verbreitet. Durch Einführung der grafischen Darstellung des *Christus totus* wird diese Schwierigkeit grundsätzlich überwunden. In dieser *einen* geometrisch-bildlichen Erfassung erweisen sich die weiter oben besprochenen Glaubenswahrheiten als völlig stimmig. Dank der Menschwerdung des Sohnes Gottes wurde die Kirche mit der *trinitarischen* Gegenwart Gottes erfüllt. In dieser *einen* Darstellung des *Christus totus* wird eindeutig klar, dass Der Dreieinige Gott sowie Christus und seine Kirche *eine* unteilbare Wirklichkeit bilden. In der heutigen Welt begegnen wir oft einer Haltung der Gläubigen, die der Ansicht sind, sie bräuchten die Kirche nicht zu ihrem Heil[39]. Im Lichte dieser Darstellung erweist sich eine solche Meinung als falsch und völlig irreal. An diese Wahrheit muss besonders in der heutigen Zeit angeknüpft werden, in welcher der *Antiekklesialismus* so weit verbreitet ist.

---

[38] Vgl. ebd., S. 22.

[39] Vgl. F. Drączkowski, *Poza Kościołem nie ma zbawienia. Ujęcie graficzne*, op. cit., S. 54.

Die gesamte Verkündigung der Kirche muss christozentrisch sein.

> Christozentrismus der Verkündigung bedeutet keineswegs eine thematische Einengung. Es geht nur darum, dass jedes Thema in Verbindung mit Christus gesehen wird, dass es mit der Person Jesu Christi verbunden wird. In Christus und durch ihn erfüllte sich der göttliche Heilsplan. Durch ihn hat sich Gott den Menschen mitgeteilt, durch ihn ist das Reich angebrochen und dauert fort. Christus ist das letzte und entscheidende Wort des Vaters.[40]

Eine die Prämissen der Darstellung des *Christus totus* berücksichtigende Verkündigung wird jedesmal sowohl im *trinitarischen* als auch im *christologischen* und *ekklesialen* Kontext angesiedelt sein[41]. In den notgedrungen zur Segmentierung verurteilten und über keine globale Vision verfügenden verbalen Erfassungen ist ein derartiger Effekt unerreichbar.

Die Einführung der grafisch-geometrischen Methode eröffnete ein neues Kapitel in der Theologie und zeigt ihre neue kognitive Perspektiven und didaktische Anwendungen auf. In der Verkündigung der Person Jesu Christi kann die Einführung paralleler, aus geometrischen Darstellungen *und* verbalen Formen zusammengesetzter Konzeptionen für die zeitgenössische Theologie der Verkündigung, die einseitig zu traditionellen Formen verbaler Vermittlung neigt, große Chance bieten. Pfr. K. Guzowski formuliert dies mit folgenden Worten: „Über die Kraft der Wortverkündigung entscheidet, ob der Verkündende ein Bewusstsein dafür besitzt, dass schon die Heilige Schrift Theologie enthält. Andernfalls kommt es anstelle einer Aktualisierung des Wortes Gottes im christlichen Leben zu bloßem Moralisieren und zum Befördern subjektiver Meinungen anstelle der offenbarten Wahrheit. Dadurch entstehen dann bei den Gläubigen Unklarheiten und Beunruhigung. Ein Theologe, der sich dessen bewusst ist, dass Theologie Berufung und Gnade ist, wird einerseits das Glaubensdepositum des kirchlichen Lehramtes nutzen, andererseits aber auch nach neuen Formen der Verkündigung suchen."[42] Die hier besprochene Methode bewirkt, dass Glaubenswahrheiten, die unsichtbar und oft schwer verständlich sind, visuell in grafischen Darstellungen präsentiert werden können, und macht die Verkündigung damit erfolgreicher und effektiver.

Schluss

Die grafisch-geometrische Methode ist imstande, die Schwierigkeiten zu überwinden, mit denen die zeitgenössische Theologie zu kämpfen hat. Dazu ge-

---

[40] Z. Adamek, *Homiletyka*, Tarnów 1992, S. 108.

[41] Vgl. F. Drączkowski, *Poza Kościołem nie ma zbawienia. Ujęcie graficzne*, op. cit., S. 52.

[42] K. Guzowski, *Przedmowa*, in: *Geometryczna struktura teologii*, Hg. F. Drączkowski, Pelplin 2012, S. 8.

hören der *neosophistische* Verbalismus, der Segmentcharakter der Theologie sowie ihre Entfremdung von der *kerygmatischen* Funktion der Kirche. Dank der aus geometrischen Figuren zusammengesetzten Schaubilder wird die Darlegung der Glaubenswahrheiten einfach, klar und verständlich und gewinnt an Exaktheit und Evidenz, wie dies in den empirischen Wissenschaften der Fall ist. Die aufgezeigte globale Sicht der Theologie in *christozentrischer* Erfassung überwindet die in der heutigen Theologie zu beobachtende gegenseitige Isolation der einzelnen theologischen Wissenschaften, d.h. ihren Segmentcharakter. Durch ihre schwer anfechtbare visuelle Evidenz wird die geometrische Struktur der Theologie besonders für alle diejenigen zugänglicher und verständlicher, die die Vorzüge exakter Wissenschaften zu schätzen wissen. Die darin enthaltenen Postulate, die auf der Grundlage offensichtlicher logisch-sachlicher Beziehungen in geometrisch-mathematischen Kategorien erfasst und grafisch illustriert werden, können nur schwer angefochten oder abgelehnt werden. Die Theologie der Verkündigung kann in dieser Form eine außerordentliche Rolle in der Evangelisierung spielen.

New perspectives of the contemporary theology of preaching

Zusammenfassung

Auf dem zeitgenössischen „theologischen Markt" macht eine neue Methode von sich reden, die als grafisch-geometrische Methode bezeichnet wird. Sie führt den Menschen in ein gewisses grundsätzliches Paradox des Christentums und der Sicht der Glaubenswahrheiten ein. Ihre Anwendung in der im weitesten Sinne verstandenen Theologie kann diese selbst einem breiteren Gremium zugänglicher machen und zu ihrer Popularisierung durch das Kerygma der Kirche beitragen. Dies eröffnet eine neue Brückenfunktion der Theologie, durch die sowohl der integrale, ganzheitliche Charakter der Heilsgeschichte, ihre in sich stimmige Struktur, sowie ihre Dynamik ausgedrückt werden kann. Die einzelnen grafischen Darstellungen illustrieren die einzelnen Etappen der Verwirklichung des göttlichen Heilsplanes.

Summary

A new method appeared on the contemporary „theological market", called the *graphic presentation method* or *graphic presentation*. It is an introduction to a certain principal paradox of Christianity and seeing the articles of faith. Its application to broadly understood theology can make theology itself more available to people and contribute to its popularization through the kerygma of Church. It opens a new span in theology through which it is possible to express both integrity, the whole of the history of salvation, its internally cohesive structure, and its dynamics. Each graph illustrates a different stage of the fulfilment of the salutary plan of God.

Schlüsselbegriffe

Theologie der Verkündigung, grafisch-geometrische Methode, Visualisierung der Glaubenswahrheiten

Keywords

theology of preaching, graphic presentation method, visualization of the articles of faith

Literaturverzeichnis

Adamek Z., *Homiletyka*, Tarnów 1992.

Bartnik C., *Dogmatyka katolicka*, Bd. 1, Lublin 1999.

Bartnik C., *Słowo wstępne*, in: *Teologia Dionizego Areopagity*, Hg. M. Korczyński, Radom 1997.

Drączkowski F., *Agape według Klemensa Aleksandryjskiego*, Pelplin 1980.

Drączkowski F., *Kościół – Agape według Klemensa Aleksandryjskiego*, Lublin 1983.

Drączkowski F., *Miłość syntezą chrześcijaństwa*, Lublin 1990[1]; 1991.

Drączkowski F., *Nowa wizja teologii. Ujęcie graficzne*, Pelplin–Lublin 2000.

Drączkowski F., *Metoda wykresograficzna w katechezie*, Pelplin 2001.

Drączkowski F., *Skrót Katechizmu w ujęciu graficznym*, Lublin–Sandomierz 2002.

Drączkowski F., *Teologia w kategoriach geometryczno-matematycznych*, Pelplin 2003.

Drączkowski F., *Metoda wykresograficzna (geometryczna) w kontekście współczesnego zagrożenia herezjami*, in: *Lumen Christii tantum in Ecclesia,* Hg. A. Paszkowska, Lublin 2005, S. 285-304.

Drączkowski F., *Nowa metoda w teologii i duszpasterstwie*, in: *W służbie Bogu i ludziom*, Hg. H. Słotwińska, Lublin 2005, S. 111-122.

Drączkowski F., *Metoda wykresograficzna w katechezie*, in: *W poszukiwaniu nowych metod katechetycznych*, Hg. H. Słotwińska, Lublin 2006, S. 89-133.

Drączkowski F., *Metoda geometryczna (wykresograficzna) w teologii*, „Roczniki Teologiczne" 53(2006), S. 21-43.

Drączkowski F., *Poza Kościołem nie ma zbawienia. Ujęcie graficzne*, Pelplin 2008.

Drączkowski F., *Dogmatyka w obrazach graficznych. Zagadnienia wybrane*, Pelplin 2011.

Drączkowski F., *Geometryczna struktura teologii*, Pelpin 2012.

Drączkowski F., *Synteza teologii w ujęciu graficznym. Wydanie drugie, poszerzone*, Lublin 2014.

Granat W., *Agnostycyzm. V Agnostycyzm teologiczny*, in: *Encyklopedia katolicka*, Bd. 1, Hg. F. Gryglewicz, Lublin 1989, Sp. 184-187.

Guzowski K., *Przedmowa*, in: *Dogmatyka w obrazach graficznych. Zagadnienia wybrane*, Hg. F. Drączkowski, Pelplin–Lublin 2011, S. 7-10.

Guzowski K., *Przedmowa*, in: *Geometryczna struktura teologii*, Hg. F. Drączkowski, Pelplin 2012, S. 7-10.

Jan Paweł II, *Katechizm Kościoła katolickiego*. Wydanie II poprawione, Poznań 2012.

Krukowski K., *Nowe narzędzie ewangelizacji*, Lublin–Pelplin 2011.

Krukowski K., *Geometryczna wizja Boskiej rzeczywistości*, Pelplin 2013.

Michałowicz M., *Piękno. 2. W teorii*, in: *Encyklopedia katolicka*, Bd. 15, Hg. E. Gigilewicz, Lublin 2011, Sp. 562-564.

Siwek G., *Przepowiadanie Słowa Bożego*, in: *Teologia pastoralna*, Bd.2, Hg. R. Kamiński, Lublin 2002, S. 131-179.

Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, in: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, S. 511-606.

Wasilewski E., *Aplikacja założeń metody wykresograficznej do teorii i praktyki homiletycznej*, Gniezno 2015.

Wasilewski E., *Geometria w służbie teologii*, Pelplin 2015.

Wasilewski E., *Ideał świętości. Przekaz Dobrej Nowiny w ujęciach graficzno-obrazowych*, Gniezno 2015.

Wasilewski E., *Pełnia rozwoju człowieka tylko w Chrystusie. Ujęcie graficzne*, „Zeszyty Formacji Katechetów" 1(2016), S. 26-34.

Wasilewski E., *Chrzest. Wszczepienie w Mistyczne Ciało Chrystusa*, Gniezno 2016.

Poznańskie Studia Teologiczne 30(2016), s. 191-215.
doi: 10.14746/pst.2016.30.09

Janusz Nawrot[1]
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Teologiczny

Teologiczny obraz twierdzy jerozolimskiej w 1 Mch 1,33-38 i jej oblężenie przez wojska Judy w 4,41 oraz 6,18-20

Poniższy artykuł dotyczy epizodu powstania machabejskiego, który rozgrywał się zarówno przed śmiercią Antiocha IV Epifanesa i w niedługim czasie po niej. Okazuje się, że nawet po śmierci władcy imperium sytuacja w prowincji judzkiej nadal była napięta. Nieustanne ataki na twierdzę jerozolimską świadczą o docenianiu przez powstańców znaczenia akry w procesie stałego nękania narodu wybranego. Rola ta zostanie uwypuklona w pierwszej części prezentowanego w opracowaniu materiału na podstawie poruszonych w nim tekstów 1,33 oraz 34-38. Natomiast nadrzędnym celem prezentacji jest próba odpowiedzi na pytanie autora księgi, dlaczego Judzie Machabeuszowi, naczelnemu wodzowi insurekcji – mimo jego, jak się zdawało, doskonałej niemal wierności Bogu, a także licznych sprzyjających okoliczności – nie udało się zdobyć twierdzy[2]. Proponowany artykuł wpisuje się w słabo jeszcze opisywaną przez badaczy problematykę Pierwszej Księgi Machabejskiej, szerzej zaś w ogóle ksiąg deuterokanonicznych, znacznie częściej pomijanych w omówieniach egzegetycznych niż dzieła Biblii Hebrajskiej.

1. Teologia zamku jerozolimskiego według 1,33

Zanim będzie można przejść do prezentacji teologii natchnionego autora księgi, wydaje się konieczne przynajmniej szkicowe zaznajomienie czytelnika z istnieniem i funkcjonowaniem twierdzy jerozolimskiej, czyli a k r y, jej zadaniami i wpływem na życie mieszkańców stolicy. Łatwiej wówczas będzie można zrozumieć konieczność prowadzenia walk o likwidację zamku jako fortecy po-

[1] Janusz Nawrot, kapłan archidiecezji poznańskiej, od 2013 profesor tytularny, zatrudniony w Zakładzie Nauk Biblijnych.

[2] Z historycznego punktu widzenia o jego działaniach wojennych, por. J. Nawrot, *Pierwsza Księga Machabejska*, Częstochowa 2016, s. 107-120 oraz tenże: *Wyprawa Antiocha IV na wschód imperium w teologicznej relacji 1 Mch 6, 1-4*, SG 29(2015), s. 119-141. Problem ten nie został zadowalająco wyłożony w cytowanym komentarzu, dlatego w obecnym omówieniu autor pragnie dopowiedzieć kilka kwestii.

gańskiej, kontrolującej całość codziennej egzystencji, zwłaszcza politycznej i religijnej miasta. Oddziaływanie twierdzy nie jest jeszcze wystarczająco zbadane, a trudności, które dotyczą nawet jej lokalizacji, nie ułatwiają naukowcom dojścia do wyznaczonych celów. Ukazując bardzo syntetycznie rolę i zadania cytadeli w mieście, można je scharakteryzować następująco:

– zamek obronny założony w celu kontrolowania życia religijnego w Jerozolimie
– garnizon złożony z pogan[3] oraz Żydów – odszczepieńców od prawa Mojżeszowego[4]
– usytuowanie w pobliżu świątyni[5]
– centrum wpływów prohelleńskich w prowincji judejskiej
– stałe zagrożenie dla funkcjonowania kultu Boga Izraela i wszelkich ruchów niepodległościowych.

Wzmiankując budowę samego zamku w świętym mieście, w 1,33 hagiograf koncentruje się na teologicznym aspekcie jego konstruowania przez pogan. Oto w *2 Bas* 5,9[6] biblijny autor napomknął o przejęciu starej twierdzy Jebuzytów przez Dawida po zdobyciu Jerozolimy. Cytadelę zaś określił mianem *periochē*, czyli 'miejsce okalające, znajdujące się wokół', co w myśl 5,7 odnosi się do Syjonu, zdobytego przez króla Judy. Kolejne teksty biblijne Septuaginty charakteryzują je jako miejsce przede wszystkim obronne, dające schronienie zwłaszcza w wypadku ataku przeciwnika[7], jako ogrodzenie lub fortyfikację[8]. Ważna jest

---

[3] Diodor pisze o takiej samej praktyce ustanawiania straży w twierdzach jeszcze za czasów Aleksandra Wielkiego, chociaż nie używa terminologii podobnej do Józefa: *tēn men akran paredōke tērein* […] *systēsas Makedonas stratiōtas*, 'przekazał straż nad twierdzą […], przydzielając macedońskich żołnierzy' (*BH* XVII, 64.5). Słowa te wskazują wyraźnie, że strategiczne punkty kontroli nad regionem obsadzane były własnymi wojskami, lojalnymi wobec przełożonych i władców. Józef Flawiusz pisze wprost o *frouran Makedonikēn*, 'załodze macedońskiej' w twierdzy (*Ant.* XII, 5.4.252).

[4] Ten punkt niewątpliwie znajduje się w centrum uwagi hagiografa, który w 1, 33 definiuje ich mianem *ethnos hamartōlon*, 'naród grzeszny' oraz *andras paranomous*, 'ludzi nieprawych', co może odnosić zarówno do pogan, jak i Żydów, apostatów od prawa. Zastosowane przez pisarza biblijnego nazewnictwo służy ocenie i kieruje uwagę czytelnika nie na pochodzenie etniczne, lecz sposób postępowania wobec potencjalnych ofiar oraz stosunek do obowiązujących w regionie praw, w tym wypadku oczywiście praw religijnych narodu żydowskiego. Tak więc *hamartōloi* to z definicji poganie, podczas gdy *paranomoi* to Żydzi odstępujący od ojczystego prawa.

[5] Szerzej na ten temat z uwzględnionymi hipotezami umiejscowienia, por. m.in. Y. Tsafrir, *The Location of the Seleucid Akra in Jerusalem*, "Yad Yitzak Ben-Zwi" 14(1980), s. 17-40; B. Mazar, *The Mountain of the Lord*, Garden City 1975, s. 216-217; B.Z. Loria, *The Location of the Akra – North of the Temple Mount*, "Yad Yitzak Ben-Zwi" 18(1981), s. 31-40.

[6] Skróty zaznaczone pismem pochyłym odnoszą się do kanonicznych biblijnych ksiąg Septuaginty, według powszechnie przyjętych reguł: *1 Bas* = 1 Księga Samuela, *2 Bas* = 2 Księga Samuela, *3 Bas* = 1 Księga Królewska, *4 Bas* = 2 Księga Królewska, *Ier* = Księga Jeremiasza, *2 Ezd* = Księga Ezdrasza (1-10) i Nehemiasza (1-13 = *2 Ezd* 10-23), *1 Par* = 1 Księga Kronik, *2 Par* = 2 Księga Kronik, *Ps* = Księga Psalmów.

[7] W sensie oblężenia, por. *4 Bas* 24,10; 25,2; *2 Par* 32,10; Za 12,2; Jr 19,9; Ez 4,2.

[8] Por. *2 Bas* 5,17; 23,14; *1 Par* 11,5.7.16; *Ps* 30,22; 59,11; 107,11; *Ier* 28,30.

tu jednak uwaga, że przyszła stolica Izraela zdobyta została przez ulubieńca Bożego, wyróżniającego się wiernością Bogu przymierza, który sam postanowił uczynić z miasta także swoją siedzibę, uznając je za symbol swej opieki nad całym ludem[9]. W tym świetle obecne działania pogan fortyfikujących stolicę narodu wybranego należy uznać za całkowite odwrócenie sytuacji sprzed wieków zarówno pod względem historycznym[10], jak i teologicznym, jako znak opuszczenia ludu przez jego Boga. Osamotnienie zaś skutkuje natychmiastowym triumfem pogan nad Żydami, jak to niegdyś miało miejsce w wielu starciach między Izraelitami a innowiercami, gdy pierwsi przegrywali właśnie z racji swego odstępstwa od przymierza[11]. Nie ma wątpliwości, że sukcesy odnoszone przez współczesnych sobie pogan hagiograf interpretuje w tym samym kluczu. Warto jeszcze dodać, że wiele wieków później Flawiusz właśnie to, co hagiograf określił mianem *periochē*, nazwał już wprost akra, dodając, że odkąd Dawid zamieszkał w świętym mieście, wszystko układało się coraz pomyślniej dzięki opatrzności Boga, który czuwał nad nim oraz dbał, by cały lud był coraz liczniejszy (*Ant.* 7.3.2.65). Także więc w tym świetle triumf pogan należy uznać za wynik braku wierności ludu wobec przymierza[12].

Co się jednak dzieje z ludem w świetle teologii Starego Testamentu? Otóż wraz z przejęciem miasta przez żołnierzy seleuckich Żydzi *de facto* przestają być ludem Pana, co dotychczas było wyznacznikiem ich tożsamości. Nie mając swego miasta, upodabniają się do wielu innych, niewielkich nacji ogromnego imperium. Po utracie swej stolicy, przede wszystkim jako miejsca wyjątkowego kultu Bożego[13], Żydzi zaczynają być traktowani jako cząstka pogańskiej całości. Doprowadzili do tego, co prawda, przede wszystkim odstępcy od przymierza i pra-

---

[9] Co widać szczególnie wyraźnie w psalmach, por. m.in. 2,6; 9,12; 19,3; 47,3; 49,2; 50,20; 68,36; 73,2; 75,3; 77,68; 83,8; 86,2.5 itd. Szerzej jest to efekt wierności Bogu przymierza, wyrażony w Biblii Hebrajskiej czasownikami *šamā* oraz *'āsâ*, zwłaszcza w nakazach wypowiedzianych przez Mojżesza w imieniu Boga, por. J. Nawrot, *Teologiczne uzasadnienie wierności przymierzu*, s. 6-13.

[10] Por. J. Nawrot, *Pierwsza Księga Machabejska*, dz. cyt., s. 363-364.

[11] W pełni realizuje się wówczas zapowiedź Kpł 26,14-33 o całym zasobie kar, jakie Bóg zastosuje wobec swojego niewiernego ludu. Szczególną rolę odgrywa w. 25 stwierdzający, że Izraelici wydani zostaną w ręce (*paradothēsesthe eis cheiras*) pogańskich nieprzyjaciół, por. J. Milgrom, *Leviticus 23-36*, New York–London–Toronto–Sydney–Auckland, s. 2304-2323. Kara ta pojawia się w kontekście wszystkich kar zsyłanych przez rozgniewanego Boga, obok zarazy, głodu i dzikich zwierząt. Kolejne stwierdzenia tego typu można odnaleźć m.in. w Sdz 2,14; *1 Bas* 28,19; *4 Bas* 21,14, *2 Par* 25,20, itd.

[12] Widomym znakiem tej wierności jest pozytywny aspekt gniewu oraz zazdrości o prawo Boże, stanowiący nieodzowny przejaw gorliwości i dbałości o właściwą relację między Bogiem a Jego ludem na przykładzie wybranych postaci historii Izraela, por. J. Nawrot, *qin'â jako pozytywna motywacja ludzkiego działania w Starym Testamencie*, SG 24(2010), s. 43-53.

[13] A także przekonania o nienaruszalności Syjonu, wyrażone w Iz 38,6; Ps 132,11.13.18, por. omówienie N.R. Bowen, *Ezekiel*, w: *The Oxford Encyclopedia of the Books of the Bible*, t. 1, red. M.D. Coogan, Oxford 2011, s. 293.

wa, wywodzący się ze środowisk kapłańskich i urzędniczych, gotowi w imię partykularnych interesów swych grup społecznych zdradzić całość narodu, tradycji i własnej religii (w. 11-15). Jednak sam lud nie jest tu bez winy, ponieważ nie potrafiąc lub nie chcąc się przeciwstawić ich działaniom, w ogóle dopuścił do takiej sytuacji[14]. W tym kontekście nie może dziwić brak reakcji ze strony Boga na położenie Jego ludu i zgoda na to, by poganie zawładnęli stolicą. Powtarza się jedynie sytuacja znana z przeszłości, z której jednak lud nie wyniósł konkretnych korzyści, ponieważ pozostaje w opozycji wobec swego Boga[15]. Obecna kondycja narodu pozostaje w opozycji do sytuacji powracających z niewoli babilońskiej Żydów, którzy odbudowali (*ōkodomēsan*) swą zniszczoną stolicę (*2 Ezd* 13.1.3.13)[16]. Ten sam czasownik został użyty w 1 Mch 1,33 do określenia prac przedsiębranych przez pogan budujących (*ōkodomēsan*) zamek w mieście świętym. Po powrocie z niewoli babilońskiej imigranci żydowscy odrzucili nawet pomoc ofiarowaną przez spokrewnionych z nimi Samarytan, wiedząc, że sami muszą odbudowywać swą stolicę. Obecnie zajmują się tym wyłącznie poganie, co oznacza, że Bóg z powodu odrzucenia Jego prawa i przymierza przez lud całkowicie poddał swe miasto w ich zarząd. W ten sposób następuje stopniowa, lecz nieuchronna degradacja nie tylko materialnych zasobów narodu wybranego, lecz przede wszystkim możliwości duchowych, stanowiących przecież sedno siły moralnej i religijnej ludu. Już Jeremiasz zapowiadał, że z racji niewierności miasto zostanie zniszczone. Z właściwą sobie emfazą prorok w imieniu Boga oznajmiał, że od dnia, w którym Izraelici zbudowali (*ōkodomēsan*)[17] swą stolicę, stała się ona symbolem zaprzaństwa, oporu przeciw swemu Bogu, co

---

[14] Na poziomie historycznym oraz teologicznym warto byłoby prześledzić przyczyny całkowitego braku pośredników między narodem wybranym a jego Bogiem; rolę tę w starożytności Izraela odgrywała starszyzna ludu. Mogłaby ona stanowić znakomitą przeciwwagę dla obecnie działającej arystokracji kapłańskiej, sprzeniewierzającej się swym zadaniom, por. J. Nawrot, *Jaką rolę odgrywają starsi Izraela w tekstach przedstawiających epokę Mojżesza*, PST 27(2013), s. 117-138.

[15] Sytuację tę opisuje tekst Ez 10,18, wspominając o odejściu chwały Boga ze świątyni napełnionej bałwochwalczym plugastwem. Opuszczenie domu Bożego przez jego Gospodarza oznacza wydanie go na pastwę zbliżających się wojsk babilońskich, dokonujących profanacji i zniszczenia wszelkich oznak kultu Bożego, por. D.I. Block, *The Book of Ezekiel*, Grand Rapids–Cambridge, s. 326. Natomiast w szerszym sensie chodzi wyraźnie o grzech jako nieposłuszeństwo Bożemu słowu, tak mocno obecny w historii narodu wybranego. Swego czasu wspominał o tym również papież Benedykt XVI w adhortacji *Verbum Domini* 26, por. omówienie egzegetyczne J. Nawrot, *Miejsce i rola Starego Testamentu w adhortacji Benedykta XVI Verbum Domini*, PST 26(2012), s. 72-74.

[16] Jako wynik stopniowego poprawiania się sytuacji w prowincji oraz realizacji starotestamentowych zapowiedzi podkreślających wartość gorliwości o wierność prawu Bożemu, por. J. Nawrot, *qin'â jako pozytywna motywacja ludzkiego działania w Starym Testamencie*, dz. cyt., s. 56-58.

[17] Znamienna jest tutaj wyrocznia Oz 8,14 stwierdzająca, że Izraelici, zapominając o Tym, który ich uczynił, samodzielnie pobudowali (*ōkodomēsan*) święte miejsca dedykowane bożkom, zaś Juda napełniła się obwarowanymi miastami – wyraźnymi znamionami z jednej strony odejścia od swego Boga, z drugiej wyrazem pychy, czyli pokładania ufności we własnych dziełach. Spotka się

spowoduje, że oddali (*apallaksai*)[18] On je od swego oblicza (*Ier* 39,31)[19]. W czasach powstania machabejskiego żydowscy zwolennicy kolaboracji z imperium seleuckim tworzyli nową jakościowo sytuację w Ziemi Obiecanej, dopuszczając się bałwochwalstwa i odrzucając swego Boga poprzez stawianie na obce mocarstwa.

Kolejnym etapem wzmocnienia obecności pogan w Jerozolimie było odbudowanie przez nich murów okalających miasto, przedstawianych zwykle w Biblii jako wyraz jego niezależności[20]. Jednak miały one takie znaczenie tylko wtedy, gdy w mieście żyli wyłącznie ludzie wierni Bogu. Tymczasem prawdopodobnie większość mieszkańców Jerozolimy to już albo poganie, albo zwolennicy hellenizacji. Dlatego nowymi murami otoczono raczej jedynie tę część miasta, w której zamieszkali ci właśnie ludzie. Obejmowały one również samą cytadelę i przylegające do niej tereny, dzięki czemu konstrukcja miała stać się niedostępna dla zwolenników powstania i wierności dawnym obyczajom. Pozwalało to ponadto stale kontrolować życie w całym mieście, czemu służyć miało organizowanie wypadów terroryzujących mieszkańców i likwidacja ewentualnych prób ich powstania przeciw okupantom[21]. Wielkość murów (*teichei megalō kai ochyrō*) otaczających jerozolimską akrę jest podobna do dawniejszych, które przed zajęciem Kanaanu musieli sforsować Izraelici powracający z niewoli egipskiej (*poleis ochyrai teteichismenai kai megalai*, Lb 13,28[22]; *poleis ochyrai kai megalai*, Joz 14,12[23]). Oba podane teksty świadczą o tym, że podczas zdobywania miast decy-

---

to z oczywistą reakcją Boga, który całkowicie zniszczy te właśnie wytwory rąk ludzkich, aby odnowić świadomość, że naród wybrany zawsze zależny jest od swego Stwórcy, por. D.A. Garrett, *Hosea – Joel*, NNIV NAC 29, Nashville 1997, s. 188.

[18] W prawniczym tekście Wj 19,22 Pan żąda, by kapłani nie zbliżali się do Niego w stanie nieczystości rytualnej, gdyż w przeciwnym razie On sam oddali (*apallaksē*) się od nich i ludu. Autor natchniony akcentuje tu niemożność łączenia zawinionej nieczystości kultycznej ze świętością Boga, por. W.H.C. Propp, *Exodus 19-40. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 2A, New York–London–Toronto–Sydney–Auckland 2006, s. 165-166. Tym bardziej niemożliwy jest zauważony w tekście Księgi Jeremiasza jakikolwiek związek między tą świętością a brudem natury moralnej, zawsze stanowiącym fundament wykroczeń natury kultycznej.

[19] Por. J.A. Thompson, *The Book of Jeremiah*, NICOT, Grand Rapids 1980, s. 594.

[20] Por. m.in. 1 Mch 10,11.45; 13,33; 16,23; *2 Ezd* 4,12.16; 16,6; 17,1; *2 Par* 27,3; 32,5; 33,14; *Ps* 50,20.

[21] O takich próbach mówi m.in. Diodor Sycylijski, wspominając zdławienie oporu mieszkańców Sydonu przeciw perskiemu monarsze, Artakserksesowi (*BH* 16.44-45), oraz Herodot, pisząc o twierdzy obronnej niejakiego Dejokesa, króla Medów, który chciał zapewnić sobie panowanie, zabezpieczając się przed możliwymi rozruchami w mieście Akbatanie (*Hist.* I, 98.3-5).

[22] Wysłańcy, mówiąc o wielkości miast ziemi Kanaanu, z nakazu Mojżesza szerzyli defetyzm wśród zgromadzonego na pustyni ludu. Za tym szło nie tylko powszechne niezadowolenie, lecz ponad wszystko niewiara w możliwość zdobycia Ziemi Obiecanej i pomoc Boga, por. R.D. Cole, *Numbers. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 3B, Nashville 2000, s. 222-223.

[23] Pojawia się tutaj ten sam kontekst wiary, lecz w sensie całkowicie przeciwnym do pierwszego z wymienionych cytatów. Oto Kaleb, jedyny obok Jozuego zwiadowca Ziemi Obiecanej,

dująca była wiara. Należy więc stwierdzić, że zdaniem hagiografa Pierwszej Księgi Machabejskiej, wiary tej zupełnie zabrakło współczesnym mu Żydom, pozbawiającym się nie tylko możliwości zarządzania własną stolicą, lecz odrzucającym również możliwość ponownego władania nią z pomocą swego Boga. Pozwolenie na pogańskie zwierzchnictwo nad miastem wyrażające się akceptacją akry i wzniesionego wokół niej muru jest jaskrawym dowodem na odrzucenie własnego Boga. Natomiast podczas powstania *megas kai ochyros* przedstawia znaczny obszar miast pogańskich w Ziemi Obiecanej, na które natknął się Juda Machabeusz podczas kampanii w Gileadzie. Wspomniani w w. 5,26 prześladowani przez pogan Żydzi zmuszeni zostali do szukania schronienia w umocnionych i wielkich miastach (*poleis ochyrai kai megalai*), co jest całkowitym kontrastem sytuacji wzmiankowanej w dwóch pierwszych cytatach, gdy to właśnie Izraelici mieli je zdobywać. Znów okazuje się, że brak wiary oraz wierności Bogu i przymierzu poskutkowały zwycięstwami pogan, jednak ekspedycja militarna Judy zdefiniowana została jako odpowiedź Boga na dramatyczną sytuację Jego ludu[24]. Efron przedstawiony w 5,46 jako miasto wielkie na umocnionym przejściu (*polis megalē epi tēs hodou ochyra*), które padnie w walce z wodzem powstańców i jego oddziałami, to przede wszystkim dar od Boga, swoista nagroda za dotychczasową wierność[25].

Jeszcze jednym, istotnym elementem systemu obronnego twierdzy i miasta były wieże (*pyrgoi*), wzmacniające same mury i zwiększające możliwości obserwacji okolicy[26] oraz dające schronienie obrońcom zamku i wszystkim uciekają-

gotów jest ruszyć na wielkie i obwarowane miasta Anakitów wsparty wiarą w pomoc Boga, por. D.M. Howard Jr., *Joshua. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 5, Nashville 1998, s. 329.

[24] Por. J. Nawrot, *Pierwsza Księga Machabejska*, dz. cyt., s. 699.

[25] W Pwt 1,28 pojawia się zwrot „miasta wielkie i obwarowane" (*poleis megalai kai teteichismenai*) znów w kontekście strachu ludu przed koniecznością zdobywania ich. Zatem służy ukazaniu potrzeby wiary i pokładania ufności w Bogu wtedy, gdy lud czeka ważne zadanie, por. D.L. Christensen, *Deuteronomy 1:1-21:9*, Dallas 2001, s. 31. Z kolei w Pwt 6,10 zwrot *poleis megalas* jest notowany przy okazji Bożego zapewnienia o oddaniu tych miast w ręce ludu, lecz w zamian za wierność prawu i przymierzu, por. E.H. Merrill, *Deuteronomy. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 4, Nashville 1994, s. 169-170. Na koniec Pwt 9,1 to część mowy Mojżesza do ludu zachęcająca do zdobycia wielkich i obwarowanych miast (*poleis megalai kai teichēreis*) Kanaanu, co zdecydowanie przerastało ludzkie możliwości wędrowców. Sytuacja ta wymuszała zdanie się na pomoc Boga, por. M. Weinfeld, *Deuteronomy 1-11. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 5, New York–London–Toronto–Sydney–Auckland 1991, s. 405 z odniesieniem do wcześniejszych cytatów księgi. Por. także J. Nawrot, *Pierwsza Księga Machabejska*..., s. 713.

[26] Według wyroczni Ez 27,11 zadufany w sobie władca Tyru ukazywał okolicznym królom swą wyższość m.in. przez powierzanie warty właśnie na wieżach (*pyrgois*) strażnikom przyodzianym w ozdobne stroje. Dodawało to miastu splendoru i wspaniałości. Akcent wersetu położony jest na uczestnictwie w obronie miasta obcych, najemnych wojsk opłacanych z kasy bogatego miasta, por. L.C. Allen, *Ezekiel 20-48*, WBC 29, Dallas 1990, s. 86. Możliwość korzystania z obcych wojsk połączona z bogactwem, umiejscowieniem, obronnością była powodem dumy, która wywołała w końcu gniew Boga.

cym do niego w razie ataku[27]. Jeśli wznoszą je poganie, należy postrzegać je jako świadectwo ich pychy i wynoszenia się ponad mieszkających w mieście prawowitych obywateli, jakimi byli Żydzi[28], oraz znak poniżenia ludu wybranego.

Z teologicznego punktu widzenia ciekawe jest także końcowe stwierdzenie hagiografa, że miasto stało się twierdzą zarówno dla jego wiernych tradycji religijnej i patriotycznie nastawionych mieszkańców, jak i – paradoksalnie – dla pogan oraz odstępców od prawa i przymierza. W tym przypadku sformułowanie *kai egeneto autois eis akran* musi być jednak rozumiane w dwóch przeciwstawnych sensach: dla pierwszych stało się twierdzą, ponieważ nie mogą zdobyć go w całości i nie mogą oczyścić go z elementów obcych pod względem religijnym i narodowym. Dla drugich – znakiem zwycięstwa i miejscem schronienia umożliwiającym przetrwanie pośród większości wrogo do nich nastawionych żydowskich mieszkańców stolicy[29]. W płaszczyźnie teologicznej natomiast doszło do sytuacji, w której przeciwstawiający się Bogu i Jego prawu Żydzi oraz poganie zatriumfowali tam, gdzie powinien być On bezwzględnie czczony jako jego Pan i właściwy Gospodarz. Miasto założone przez wiernego Bogu króla Dawida zostało w ten sposób symbolicznie „wykradzione" Jemu samemu oraz Jego ludowi. Cofnęło to historię Jerozolimy, najważniejszego miejsca kultu, do okresu sprzed ustanowienia jej stolicą państwa teokratycznego, zaś pozbawiony jej lud stał się na powrót narodem tułaczym[30]. Nie można przeoczyć, że w kilku ważnych tekstach greckiej Biblii akra łączy się z „miastem Dawida" (*polis Dauid*) jako siedzibą pałacu króla, który przygotował także podwaliny pod świątynię, miejsce przebywania Boga pośród swego ludu. Są to: *2 Bas* 5,9; *3 Bas* 10,22a oraz 11,27. W pierwszym z nich informacji o budowie miasta (*polis Dauid*) i twierdzy (*akras*)[31] towarzyszy stwierdzenie, że Pan był z Dawidem i dlatego

---

[27] Por. 1 Mch 4,60; 5,5.65; 13,33.43; 16,10; 2 Mch 10,18.20.22.36; 14,41; *2 Par* 26,15; 32,5; *Ps* 47,13; Iz 2,15; Ez 26,4.9.

[28] Pozwalającej do czasu odnosić sukcesy, zwłaszcza militarne. Jednak w końcu powodowała ona upadek i ostateczną klęskę tych, którzy nią się charakteryzowali i kierowali, por. J. Nawrot, *Pycha króla jako problem teologiczny w 1 Księdze Machabejskiej*, PST 24(2010), s. 81-100; tenże: *Teologiczne skutki pychy władców i narodów*, PST 25(2011), s. 85-106.

[29] Zaimek *autois* odnosi się chyba nawet bardziej do pogan i odszczepieńców żydowskich z uwagi na bliższy kontekst działań wojsk Apoloniusza (w. 29-32).

[30] Z tej właśnie racji w myśl 3,46 zebranie patriotów wokół Judy przed bitwą odbyło się w Mispa, dawnym sanktuarium narodu sprzed czasów ustanowienia Jerozolimy stolicą i centralnym miejscem kultu (Sdz 11,11; 20,1.3; 21,1.5.8; 1 Sm 7,5-7.16; 10,17). Hagiograf celowo zaznacza, że spotkanie to przeniesiono do Mispa właśnie z racji niemożności odbycia go w mieście świętym (w. 45). Teksty Jr 40-41 wskazują natomiast, że jeszcze w czasach proroka sanktuarium to funkcjonowało jako miejsce zebrań ludu, choć nie wiadomo, w jakim charakterze, por. O. Lipschitz, *The Fall and Rise of Jerusalem: Judah Under Babylonian Rule*, Winona Lake 2005, s. 109-112.

[31] W oryginale hebrajskim chodzi bardziej o szeroki kanał dzielący fortyfikacje Dawida na miasto górne i dolne lub – co prawdopodobne – fosę napełnioną wodą już w późniejszych czasach Salomona, co zostało antycypowane w obecnym tekście, por. R.W. Klein, *I Samuel*, WBC 10, Waco 1983, s. 85.

wszystko, co przedsięwziął, udawało mu się (w. 10). Drugi tekst wspomina o tym, że Salomon zbudował dom Pana, pałac królewski i cytadelę (*akras*) zamykającą umocnienia wokół miasta Dawida (*poleōs Dauid*)[32], podobnie jak w trzecim z nich (*akras… poleōs Dauid*, 11,27). Wreszcie, dodatkowo, prorocki cytat Iz 22,9 zapowiada, że wrogowie zajrzą w zakamarki grodu Dawida (*akras Dauid*) i urządzenia do nawadniania miasta (*polin*)[33]. Wszystkie prezentowane teksty mają jeden wspólny mianownik: póki dany władca lub społeczność są w wierni Bogu, akceptuje On i wspiera wszelkie działania zmierzające do umocnienia państwa i miasta. Nie wyrazi jednak zgody na podkreślanie własnych umiejętności, czego owocem jest zadufanie w sobie. Całkiem podobną ocenę hagiografa dotyczącą postępowania obecnych zwolenników sprzęgnięcia się z pogańskim imperium seleuckim kosztem wierności Bogu Izraela odnaleźć można w analizowanym tutaj fragmencie Pierwszej Księgi Machabejskiej.

2. Rola załogi zamku według 1,34-38

Widać wyraźnie, że w w. 34 wydarzenia przedstawiane są w kategoriach teologicznych. Uwagę czytelnika zwraca przede wszystkim osadzenie (*ethēkan*) grzesznych pogan (*ethnos hamartōlon*) w twierdzy przy mieście. Kilka ważnych tekstów rzuca światło na sens zamieszkania pogan pośród Żydów. Oto *Ps* 43,15 ukazuje skargę kierowaną do Boga, który uczynił (*ethou*) swój lud przedmiotem przysłów i szyderstw wśród pogan (*ethnesin*). Bliższy kontekst w. 10-17 opisuje ciąg zniewag, szyderstw i kpin, na jakie narażony został cały Izrael. Jest to dla autora tak szokujące, że nawet nie wie, za jakie nieprawości cierpi cały lud, który chyba nie odszedł aż tak daleko od swego Boga[34]. W *Ps* 78,1 autor głęboko

---

[32] Passus w. 22a-c należy do greckiej wersji Biblii, stanowiąc konkluzję generalizującą dotychczasowych poczynań Salomona i poprzedzającą podobne w tonie zakończenie tekstu hebrajskiego (w. 23-29). Autor grecki uważał widocznie, że samo zakończenie hebrajskie zbyt słabo podkreśla wielkość dokonań syna Dawida, zwłaszcza w relacji do zamieszkujących Ziemię Obiecaną społeczności pogańskich. Te, niewytępione przez Izraelitów, zostały ostatecznie zmuszone do ciężkich prac będących realizacją budowlanych ambicji króla, który w ten sposób oszczędzał własny lud, por. V. Fritz, *1 & 2 Kings. A Continental Commentary*, Minneapolis 2003, s. 135.

[33] Wersety 8b-11a stanowią kontekst bliższy tekstu głównego. Relacjonują bowiem przygotowania do obrony miasta przed najazdem obcych wojsk. Tymczasem oskarżenie hagiografa nie jest spowodowane podjęciem koniecznych skądinąd robót, lecz porzuceniem w ich trakcie z pominięciem Boga, na którym należało się całkowicie oprzeć. W zapowiedzianym czasie poskutkuje to klęską, czyli karą za opieranie się jedynie na własnych umiejętnościach, por. J.N. Oswalt, *The Book of Isaiah*, *Chapters 1-39*, NICOT, Grand Rapids 1986, s. 412-413. W Pierwszej Księdze Machabejskiej konkretnym tego przykładem jest porażka oddziałów Józefa i Azariasza w 5,55-62. Omówienie teologicznej oceny postępowania obu postaci dokonanej przez hagiografa, por. J. Nawrot, *Teologiczna interpretacja klęski Żydów w 1 Mch 5,55-62*, SG 28(2014), s. 6-21.

[34] Cały psalm jest niezwykle trudny do zrozumienia i komentatorzy nie są zgodni co do sensu w. 19-20. Możliwe, że chodzi tu o odstępstwa czynne, lecz z zachowaniem fundamentalnej opcji

ubolewa nad zwycięstwem pogan (*ethnē*), którzy weszli i zbezcześcili przybytek Pański, a miasto święte obrócili (*ethento*) w ruinę. Doskonale odpowiada to obecnej sytuacji mieszkańców Jerozolimy, wydanych – jak tamci (w. 2-4) – na pośmiewisko i wzgardę, mordowanych i pozbawianych pochówków[35]. Wyraźnie jest to jednak kara za dotychczasową niewierność Bożym prawom, z czego wynika, że współcześni hagiografowi jerozolimczycy nie wyciągnęli pożądanych wniosków z własnej historii[36]. Podobnie w Hi 17,6, brzmi skarga sprawiedliwego Hioba oskarżającego Boga, że uczynił (*ethou*) z niego porzekadło wśród narodów (*ethnesin*) i pośmiewisko dla nich[37]. Podobnie jak w jego przypadku Bóg posłużył się ciągiem nieszczęść, tak w przypadku mieszkańców miasta narzędziami Jego działania są obecnie poganie i renegaci. Z kolei w *Ier* 35,14 mowa jest o tym, że Bóg zdecydował (*ethēka*), iż wszystkie narody (*ethnōn*), w tym również mieszkańcy królestwa judzkiego, służyć będą królowi babilońskiemu, co będzie znakiem Jego gniewu na całą ziemię. W czasach hagiografa spełnia się więc podobny scenariusz. Na koniec warto przywołać cytat Ez 5,5, gdzie prorok w imieniu Pana mówi o Jerozolimie umieszczonej (*tetheika*) pośród narodów (*ethnōn*), przy czym Jego własny lud uznany został za najbardziej bezbożny, ponieważ odrzucił Jego prawa i nie postępował według Jego zaleceń (w. 6)[38]. Nie trzeba uzasadniać, że tę samą ocenę wystawia obecnie hagiograf swym rodakom.

Trudno ustalić, czy kluczowe tu zwroty *ethnos hamartōlon* oraz *andras paranomous* oznaczają dwie różne kategorie ludzi czy należy je traktować jako dwa wyrażenia dotyczące jednej grupy[39]. Ponieważ jednak termin *ethnos*, ‘naród’ we wszystkich tekstach poprzedzających w. 34 odnosi się wyłącznie do narodów obcych (1,3.4.11.13.14.15), można wnosić, że także obecnie autor natchniony odnosi go do pogan pojmowanych jako bałwochwalcy[40]. Poza tym, jeśliby przy-

---

na rzecz Boga. Mimo swych odstępstw naród ciągle zachowuje świadomość przynależności do przymierza. Możliwa jest także interpretacja nieszczęść zesłanych przez Boga jako próby wierności narodu, podobnie do Rz 8,36, por. https://www.studylight.org/commentaries/mhm/psalms-44.html [dostęp: 09.07.2016].

[35] Por. J. Goldingay, *Psalms 2: Psalms 42-89*, BCOT: *Wisdom and Psalms*, T. Longman, Grand Rapids 2007[3], s. 520.

[36] Odrzucając w ten sposób ostrzeżenia kierowane już w mowach Mojżesza, por. J. Nawrot, *Teologiczne uzasadnienie wierności przymierzu. Czasowniki šamā* i *ʻāsâ w tekstach prawniczych ST*, SG 26(2012), s. 13-22.

[37] Bóg widziany jest tu jako sprawca ostateczny każdego położenia ludzkiego, co wskazuje na sprawstwo pośrednie lub bezpośrednie, por. także R.L. Alden, *Job. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 11, Nashville 1993, s. 190.

[38] Por. D.I. Block, *The Book of Ezekiel. Chapters 1-24*, dz. cyt., s. 197-198.

[39] Józef Flawiusz mówi wprost o *frouran Makedonikēn*, ‘załodze macedońskiej’ w twierdzy (*Ant*. 12.5.4.248). O takich załogach stacjonujących w cytadelach już od czasów Aleksandra Wielkiego pisze również Diodor (*tēn akran… systēsas…Makedonas stratiōtas*, *BH* 17.64.5). Ogólniej kwestię tę opisuje Quintus Curtius Rufus (*Historiae Alexandri Magni* 5.1.43: *septingentis Macedonum trecentisque mercede conductis praetores, qui regioni Babyloniae ac Ciliciae praeessent*).

[40] Podobnie do Tb 13,8 oraz Ga 2,15.

miotnikiem *hamartōloi* definiować Żydów, oznaczałoby to, że zamek musiałby istnieć wyłącznie dla nich, co jest niemożliwe z racji czysto politycznych i strategicznych. Nie można bowiem powierzać strzeżenia interesów imperium tylko tym przedstawicielom okupowanego narodu, którzy go zdradzili. Właściwe bowiem zabezpieczenie swoich interesów gwarantuje dopiero osadzenie własnych regimentów składających się z wiernych królowi żołnierzy[41]. Jeśli więc *hamartōloi* to poganie, zdecydowanie *andres paranomoi* to już sami odstępcy żydowscy, poszukujący schronienia w murach zamku[42]. Ci właśnie podlegali pod klątwę passusu Pwt 13,13-17 nakazującego natychmiastową likwidację wszelkiej maści renegatów zapierających się swej wiary i namawiających resztę populacji do odstąpienia od niej[43]. Jeśli jednak obecnie mogą oni działać w zasadzie bez przeszkód, trzeba w tym widzieć Bożą karę wymierzoną pozostałej części społeczności miasta, która dopuściła do takiego stanu rzeczy. Jerozolima stanie się więc miastem przeklętym, wydanym ostatecznie na spustoszenie, jeśli nic się nie zmieni. Szczególnie dobitnie na temat kary Bożej wypowiada się autor, wspominając, że mieszkańcy obwarowali się (*enischysan*) w zamku. Już niegdyś sam Bóg wzmacniał (*enischysen*) pogan w walce przeciw swemu niewiernemu ludowi (Sdz 3,12-13)[44]. Obecnie przeciwnicy powstańców umacniają się w sile i mniemaniu, że postępują dobrze, wyrzekając się zasad przymierza.

O pogorszeniu sytuacji w mieście świadczy też ukazane w w. 35 uzbrojenie zamku, zgromadzona żywność[45] oraz łupy[46], co umożliwia przetrwanie najdłuższego nawet oblężenia lub podejmowanie kolejnych, udanych wypadów na miasto lub zwłaszcza teren świątynny. Wzmiankując o gromadzeniu łupów w zamku, autor odnosi się do tekstu Iz 42,22-25, prezentującego Izraelitów jako lud ograbiony i sam wydany na łup. Nie doświadcza on pomocy z zewnątrz, nikt się też za nim

---

[41] 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. 174-176.

[42] W tym znaczeniu także por. 1 Mch 1,11; 6,21; 10,61; 11,21, apokryficzny *PsSal* 12,1 a także Flawiusz (*Ant.* 12.5.4).

[43] Skrótowe omówienie teologii tekstu, por. D.L. Christensen, *Deuteronomy 1:1-21:9*, dz. cyt., s. 179-280.

[44] Komentarz, por. D.I. Block, *Judges, Ruth. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 6, Nashville 1999, s. 157-159. Cytat Jr 9, 2 ukazuje wzmocnienie się niewierności ludu, szerzenie się kłamstwa i hipokryzji, gdy prawda się nie umacnia (*ou pistis enischysen*), por. omówienie J.R. Lundboma, *Jeremiah 1-20. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 21A, New York–London–Toronto–Sydney–Auckland 1999, s. 542-543.

[45] Autor bardziej myśli o etapowej aprowizacji fortecy poprzez zagarnianie dóbr żywnościowych okolicznych mieszkańców, o czym wspomina np. w cytat Sdz 6,3-5, por. D.I. Block, *Judges*, dz. cyt., s. 252-253. W Pwt 28,51 Mojżesz przewiduje możność pożerania przez obcych plonów ziemi uprawianej przez Izraelitów, co ma być karą za niewierność przymierzu.

[46] Łupy, jako efekt plądrowania miasta, stanowią należną zdobywcom część wynagrodzenia za ponoszone trudy walki (w. 31 oraz wcześniej w. 3.19), później zaś stanowią ważny element rozrachunkowy w relacjach ekonomicznych.

nie ujmie (w. 22). Jest to jednak skutek niewierności prawu Bożemu i świadomego zejścia z Jego dróg (w. 24). Izraelitów trapi ponadto wojna, pożoga, ich miasta są plądrowane (w. 25a-bα). Tymczasem nikt z ludu nie bierze sobie tego do serca, nikt nie próbuje szukać winy we własnym postępowaniu (w. 25bβ). Nikt nie potrafi we właściwy sposób odczytać historii ani obecnych wypadków, dlatego zatwardziałość ludu góruje nad świadomością własnych nieszczęść. Można mieć jedynie nadzieję, że kiedyś dla Izraelitów nadejdzie czas opamiętania[47]. Teologia autora Pierwszej Księgi Machabejskiej aż nadto ukazuje w takim właśnie świetle wszelkie obecne nieszczęścia, jakie dotykają Żydów za czasów Antiocha IV[48].

Zapis, że przebywający w zamku stali się wielką pułapką (*megalē pagida*), stanowi już generalizującą ocenę całości zaistniałej sytuacji w mieście świętym. Działania mieszkańców akry traktować należy jako nieustanne zastawianie pułapek, zwłaszcza na przybywających do świątyni pielgrzymów[49]. Postępowanie hellenistów przebywających na zamku w Jerozolimie stanowi całkowite przeciwieństwo zakazu podanego przez Jozuego, by Izraelici wchodzący do swego kraju nigdy nie bratali się z poganami (Joz 23,12-13)[50]. W zamierzeniu renegatów oznacza to bowiem *de facto* utratę wiary własnej i całego ludu, co jest jednoznacznie przez nich akceptowane, a nawet programowane. Bogate rodziny kapłańskie całkowicie zaprzeczyły misji, do której zostały powołane. Zamiast być strażnikami prawa i dbać o przestrzeganie jego norm przez resztę społeczności, najbardziej zaangażowały się w propagowanie pogańskiego stylu życia. Kolejna prorocka wyrocznia Oz 5,1 akcentuje wspomniane zadania kapłanów i podkreśla, że nie tylko ich nie spełnili, ale doprowadzili do tego, że od Boga odwrócili się biedni, prości ludzie[51]. Również tekst Jr 5,26-27 wspomina o bezwzględności wpływowych członków narodu, którzy bogacą się kosztem nieszczęść biednych[52]. W podobny sposób, odnosząc się do czasów machabejskich, hagiograf ocenia sens polityki bogatych kast kapłańskich, które koncentrują się na zdobywaniu nowych zwolenników poprzez odwodzenie ich od wierności prawom przymierza.

Z w. 36 wynika, że podstawowym zadaniem położonego nieopodal świątyni zamku było zastraszanie mieszkańców i utrudnianie im życia codziennego, zwłaszcza kultycznego, w trakcie odprawiania nakazanych prawem obrzędów. Świątynia, będąc jednak nie tylko miejscem kultu, stanowiła wówczas właściwe

---

[47] Por. J.N. Oswalt, *The Book of Isaiah. Chapters 40-66*, s. 133-135.

[48] Wpisuje się to ściśle również w prorocką teologię pogan traktowanych najpierw jako mścicieli prawa Bożego, później jednak tych, którzy sami nie ujdą karze za swe postępki (Iz 10,5-19; *Ier* 27,1-7; Ez 38,1-18).

[49] Por. 1 Mch 5,4; Oz 5,1; Jr 5,26-27 oraz U. Rappaport, *1 Maccabees*, w: *The Oxford Bible Commentary*, red. J. Barton & J. Muddiman, Oxford 2001, s. 718; W. Fairweather, J. Sutherland Black, *The First Book Of Maccabees: With Introduction and Notes*, Cambridge 1897, s. 117.

[50] Por. D.M. Howard Jr., *Joshua*, dz. cyt., s. 423-424.

[51] Por. D.A. Garrett, *Hosea – Joel*, dz. cyt., s. 141-143.

[52] Por. J.A. Thompson, *The Book of Jeremiah*, dz. cyt., s. 249-250.

centrum żydowskiego życia społecznego czy nawet politycznego w prowincji. Mieszkańcy twierdzy w interesie monarchy imperium dążyli więc do kontrolowania całości życia w mieście[53]. Sposób działania załogi zamku ukazany został jako zastawianie pułapek lub zasadzek (*enedron*), czyli jako nagłe wypady w celu, najczęściej, dokonania masakry lub ograbienia pielgrzymów zdążających do świątyni[54]. Podobna w wymowie jest personalizacja zamku jako złośliwego przeciwnika (*eis diabolon ponēron*), czyli człowieka działającego wbrew woli większości[55], w tym przypadku całego Izraela. Skutkiem postępowania rezydujących w twierdzy ludzi było niemal całkowite zahamowanie ruchu religijnego pielgrzymów[56]. Ustawiczne nękanie pielgrzymujących (*dia pantos*) to jednak kara za niewierność samych Izraelitów jeszcze z czasów proroka Jeremiasza (6,6-8)[57]. Wszystko to musiało wpłynąć na teologiczną ocenę hagiografa, podkreślał on bowiem upadek podstawowej funkcji miasta, które niegdyś było centrum religijnym i symbolem wierności prawu całego narodu wybranego[58]. Rozpoczyna się zatem prześladowanie wiernych Bogu Żydów wyrażające się w ataku na świadomość religijną i odrębność kulturową, spójność wspólnoty[59], a wreszcie w przygotowaniu do prześladowania o charakterze totalnym[60].

Werset 37 uświadamia przede wszystkim możliwość penetrowania przez pogan obszaru ściśle dotąd rezerwowanego dla członków narodu wybranego[61]. Sposobność

---

[53] Teksty *2 Ezd* 4,8-15.19, *1 Es* 2,14-18 jednoznacznie wskazują, że Jerozolimę uważano od dawna za buntownicze miasto, a więc takie, które trzeba opanować siłą, co stanowiło jeden z kluczowych wyznaczników polityki seleuckiej, por. W. Fairweather, J. Sutherland Black, *The First Book Of Maccabees*, dz. cyt., s. 66.

[54] Por. J. Nawrot, *Kryzys religijny w Judei*, dz. cyt., s. 186-187.

[55] Nie chodzi przy tym o rozumienie *diabolos* jako istotę duchową przeciwną Bogu (*1 Par* 21,1; Hi 1-2; *Ps* 108,6; Mdr 2,24; Za 3,1-2), lecz – za grecką wersją Est 7,4 oraz 8,1 – jako człowieka postępującego niegodziwie, wrogo, z chęcią szkodzenia swym ofiarom, jak Haman, co zgadza się bardziej z kontekstem Pierwszej Księgi Machabejskiej, por. J. Goldingay, *Psalms 3: Psalms 60-150*, BCOT: *Wisdom and Psalms*, Grand Rapids 2008, s. 280.

[56] A tym samym niewypełnienia przepisu prawa nakazującego odbywanie takich pielgrzymek, por. Wj 23,17; Pwt 16,16a; 26,2.

[57] Por. P.C. Craigie, P.H. Kelley, J.F. Drinkard, *Jeremiah 1-25*, WBC 26, Dallas 1991, s. 100.

[58] W szerszym kontekście biblijnym 1 Mch 2,7; 3,45; 2 Mch 1,12; *3 Bas* 8,44.48; *2 Par* 6,34.38; Tb 13,10; Jdt 5,19; Syr 36,12; 49,6; Iz 8,14; *PsSal* 8,4; 11,7.

[59] Por. E. Will, C. Orrieux, *Ioudaïsmos-hellènismos: essai sur le judaïsme judéen à l'époque hellénistique*, Nancy 1986, s. 150-151.

[60] Por. M.F. Baslez, *Prześladowania w starożytności. Ofiary – Bohaterowie – Męczennicy*, Kraków 2009, s. 132-133.

[61] Z ewidentnym pogwałceniem przepisu Lb 1,51 o czystości rytualnej. Nota Flawiusza wzmiankuje podobną profanację dokonaną przez króla Heroda, naruszającego zakaz wchodzenia do miejsc przeznaczonych dla kapłanów (*Ant.* 15.11.5). Traktat *Middot* Talmudu donosi, że w wewnętrznym murze świątyni znajdowała się okratowana balustrada (tzw. *Soreg*) na wysokość dziesięciu łokci. W niej to „greccy królowie" uczynili 13 wyłomów (2.3), by móc łatwo dostawać się do wewnętrznych dziedzińców świątyni. Tekst wskazuje zapewne właśnie na działania Antiocha IV, por. J. Goldstein, *I Maccabees. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 41, Garden City, New York 1976, s. 220.

ta kończyła się częstym przelewaniem niewinnej krwi (*eksechean haima athōon*) przybywających do świątyni pielgrzymów, co jednak również należy postrzegać jako karę za wcześniejszą niewierność ludu, składającego swe dzieci w krwawych ofiarach na cześć Molocha (*Ps* 105,38-42)[62]. Rozlana krew utworzyła swoisty okrąg wokół domu Bożego (*kyklō tou hagiasmatos*), co przy uwzględnieniu teologii prawa można postrzegać jako zadośćuczynienie za wcześniejsze grzechy społeczności, obecne wiarołomstwa renegatów oraz uświęcenie ołtarza[63]. Tymczasem poganie nieustannie profanowali (*emolynan*) świątynię[64], podobnie jak odstępujący od prawa synowie Izraela. Gdyby Izraelici pozostali wierni przymierzu, na dziedzińce domu Bożego wchodzono by jedynie, aby wspólnie chwalić Boga[65].

Warto zwrócić uwagę również na w. 38 akcentujący ucieczkę z miasta patriotów i wiernych prawu Żydów. Ułatwiło to zasiedlenie go przez pogan i zwiększyło szanse odstępców od prawa w konfrontacji z resztą mieszkańców. Opuszczenie miasta przez część Żydów może być odczytywane jako zaniechanie przez nich myśli o czynnym oporze oraz jako świadectwo fatalistycznego przekonania, że sytuacja się nie zmieni. Z drugiej strony jednak ukazuje determinację w wierności przepisom prawa, łącznie z gotowością do opuszczenia własnych domostw i udania się na tułaczkę. Taki rozwój wypadków to jednak znów smutna konsekwencja realizacji Bożych gróźb wobec niewiernego ludu, zapisanych w Pwt 28, 25. 52 i licznych zapowiedziach Jeremiasza (8,3; 9,15; 13,24; 18,17; Ba 2,29)[66]. Gdy hagiograf pisze o cudzoziemcach (*allotriōn*), myśli chyba – podobnie jak Lm 5,2 – zarówno o poganach, jak i żydowskich hellenistach należących co prawda etnicznie do narodu wybranego, lecz postawą dalekich od jego wiary[67]. Miasto stało się tym samym siedliskiem bezprawia i odstępstwa ludu Bożego od przymierza[68]. Wyrażało się to przez uprawianie nierządu z obcymi (*theōn allotriōn*) bóstwami[69]

---

[62] Praktyka zawzięcie atakowana przez proroków, por. Jr 2,34; 7,31; 19,4; 22,3.17; *4 Bas* 16,3; Ez 16,20 na fundamencie Kpł 18,31 oraz Pwt 12,31, por. także S. Terrien, *The Psalms. Strophic Structure and Theological Commentary*, CEC, Grand Rapids 2003, s. 731-732.

[63] Krwią ofiar na mocy prawa Mojżesz, Aaron i jego następcy mieli kropić dokoła ołtarz świątynny, por. Wj 29,16; Kpł 1,5.11; 3,2.8.13; 7,2; 8,19.24; 9,12.18; 17,6; Ez 43,20.

[64] Poprzez splamienie rąk krwią (Iz 59,3; *2 Ezd* 23,26-27; Jr 23,11), por. F. Hauck, μολύνω, μολυσμός, TDNT IV, s. 736-737.

[65] Jak w *Ps* 78,1, por. J. Goldingay, *Psalms 2*, dz. cyt., s. 520-521; por. także *1 Es* 8,80.

[66] Warto zwrócić przy tym uwagę na teologiczny związek z tekstem Kpł 26,17, który ukazuje Boży gniew jako skutek odejścia od przymierza, wzgardzenia pożytkami wynikającymi z trwania w nim (w. 15), por. J. Milgrom *Leviticus 23-36*, dz. cyt., s. 2306-2307. Kpł 27,36 traktuje panikę życia codziennego Izraelitów jako stan „psychicznej dezintegracji", por. A. Tronina, *Księga Kapłańska*, NKB ST III, Częstochowa 2006, s. 390.

[67] Por. D. Garrett, P.R. House, *Song of Songs/Lamentations*, WBC 23A, Nashville 2004, s. 459--460.

[68] Por. Oz 11,7; Jr 3,6.8.12; L.C. Allen, *Jeremiah. A Commentary*, OTL, Louisville–London 2008, s. 56.

[69] Por. Pwt 31,16.18.20; *3 Bas* 9,9; *2 Par* 28,25; 34,25; Jr 1,16; 5,19; 7,6. 9.18; 11,10; 13,10; 16,11; 19,4.13; 22,9; 25,6.

oraz przez zakłamanie i odrzucenie poznanego wcześniej prawa, które przewyższało wszystkie prawa pogańskie. Autor natchniony eksponuje ludzki ból, gdy prezentuje sytuację wygnania i osierocenia matki przez dzieci oraz dzieci przez matkę. Obraz ten wyraża relację mieszkańców do umiłowanego miasta i najważniejszego dziedzictwa religijnego całego Izraela[70].

3. Dotychczasowe walki o akrę według 4,41[71]

Pierwsza Księga Machabejska wspomina o jednej takiej próbie (w. 4,41), którą podjął Juda Machabeusz, to jest na krótko przed oczyszczeniem świątyni i jej ponownym przygotowaniem do sprawowania rodzimego kultu. Zanim jednak skomentowana zostanie decyzja o walce z załogą cytadeli, należy na moment wrócić do krótkiej noty 4,2. Ukazuje ona niekorzystną dla przebiegu powstania rolę garnizonu zamku. Było nią wspomaganie wojsk najeźdźczych w walce z żydowskimi powstańcami poprzez szpiegowanie i ustalanie trasy przemarszu lub sposobu prowadzenia samych batalii. Wywiadowcy z zamku chyba najskuteczniej wspierali armię królewską. Można ich identyfikować z renegatami narodu wybranego, którzy doskonale znali własny kraj, a dzięki znajomości języka rebeliantów zyskiwali informacje o ich planach. Nie potrzeba długich i przekonujących wywodów, by stwierdzić, że załoga zamku mocno dawała się we znaki żydowskim obrońcom ojczyzny[72].

Według w. 41 zaraz po zakończonym rytuale lamentacyjnym powstańców machabejskich nad świątynią (w. 39-40) należało jednak przejść do konkretnego działania, wykorzystując własną, choć chwilową przewagę oraz brak wsparcia zewnętrznego dla obrońców jerozolimskiej akry[73]. Przewagę tę dały wygrane niedawno bitwy pod Emmaus (4,3-25) oraz Bet-sur (4,20-35). Ich wynik nie wpły-

---

[70] Por. Lm 1,16; 2,19; 3,51; 4,7; Ba 4,16. Symbolika dzieci miasta świętego w Biblii jest dość bogata, i to zarówno w sensie pozytywnym, przedstawiając je jako dzieci, które ostatecznie powrócą do miasta – swej matki (Iz 51,17-18; 60,4.9; Ba 5,5; *PsSal* 11,2), lecz także dzieci, dla których miasto-matka było niezwykle okrutne, składając je w ofierze bożkom pogańskim (Ez 16,21.36). Niektóre teksty mówią o wierności Bogu przymierza (Iz 54,13) oraz przyszłych zwycięstwach mieszkańców miasta (Ba 4,32; Za 9,13). W Nowym Testamencie najbardziej znanym przejawem tego ujęcia teologicznego jest Mt 23,37, zawierający lamentację Jezusa nad miastem świętym, którego dzieci okazały się tak nieposłuszne orędziu zbawienia, które przyniósł Syn Boży.

[71] Flawiusz sugeruje, że walka z poganami podjęta została równocześnie z pracami odnowicielskimi w świątyni (*Ant.* XII, 7.6).

[72] Znów Flawiusz potwierdza wprost zdradę żydowskich odstępców (*pefeugotōn Ioudaiōn*) od przymierza będących przewodnikami (*hodēgous*) oddziałów Gorgiasza (*Ant.* 12.7.4.305). Wspieranie przez nich seleuckiego okupanta stało się dodatkowym, lecz ważnym elementem decyzji o walce z mieszkańcami zamku jako jednym z priorytetowych kierunków rozwoju całego powstania. Hagiograf widzi w tym wydarzeniu spełnienie się złowróżbnych zapowiedzi Jr 7, 32-33; 14,16 oraz *Ps* 78,2-3, por. H.J. Kraus, *Psalms 60-150. A Commentary*, Minneapolis 1989, s. 134-135; a także Iz 59,7; Lm 4,13; Ez 22,3.6.12.27; D. Garrett, P.R. House, *Hosea – Joel*, dz. cyt., s. 444.

[73] Poza omawianym szerzej tekstem 1,33-36 jest jeszcze o nich mowa w 2,44; 3,45 oraz 4,2.

nął jednak decydująco na sytuację zamku jerozolimskiego, zaś bliskość świątyni i zamku nie pozwalała na odbudowę domu Bożego i odnowienie kultu bez popadania w konflikt z oddziałami wojsk seleuckich, których zadaniem była kontrola wszystkiego, co działo się na terenie świątyni i – w razie potrzeby – interweniowanie przeciw wszelkim próbom odrodzenia czci Boga Izraela w stolicy. Taka interwencja z punktu widzenia prawa Mojżeszowego stanowiła naruszenie zasady nietykalności przybytku przez pogan i normy dotyczące składania ofiar. W myśl passusu Wj 12,43-49 bowiem żaden cudzoziemiec nie może spożywać żydowskiej paschy, chyba że po dokonaniu obrzezania. To samo akcentuje również tekst Kpł 22,10.13, zaś w. 25 w tym samym rozdziale zakazuje nabywania jakiegokolwiek zwierzęcia od obcych w celu złożenia go w ofierze Bogu. Cytat Lb 3,10 z kolei pod groźbą śmierci zakazuje zbliżania się do progów świątyni wszystkim poza lewitami (por. też Lb 18,4.7). W tradycji prorockiej triumfalnie brzmi zapowiedź Iz 52,1, że żaden nieobrzezany i nieczysty nie wejdzie już w granice miasta świętego. Wreszcie w cytacie Ez 44,9 przypominane zostało z całą stanowczością prawo o zakazie wstępu do domu Bożego kogokolwiek spoza wspólnoty Izraela. Tak więc konieczność walki z pozostającymi w zamku wojskami wynikała zarówno z konkretnego zagrożenia, jakie stanowili dla bezpieczeństwa kultu, jak i z samych nakazów prawa. Obie racje wziął pod uwagę Juda, nakazując walczyć z poganami, pomny także na skutki niedbalstwa swych rodaków już z czasów Ezechiela. Cytat 44,7-8 w księdze proroka wyrzuca niedbałym kapłanom wpuszczenie obcych[74] do sanktuarium w czasie, gdy składano ofiary nakazane prawem[75]. Jeśli natomiast hagiograf wspomina o nakazie (*epetaksen*) walczenia (*polemein*) z poganami, chce poziom patriotyzmu i wierności samego Judy ocenić na równi z tym, który reprezentował Mardocheusz, który przyczynił się do uratowania króla perskiego przed spiskiem jego dwóch eunuchów (Est 1,1a-r). Za tę postawę został on wynagrodzony rozkazem (*epetaksen*) objęcia stanowiska na dworze królewskim oraz darami (1,1q). Podobnie Juda zasługuje na nagrodę od samego Boga i całego ludu, ponieważ dba o Jego dom w stolicy.

Na określenie całości dokonujących się przemian wokół domu Bożego hagiograf użył bardzo ważnego stwierdzenia o oczyszczeniu świątyni (*katharisē ta hagia*), które z pewnością odpowiada wizji, jaką wcześniej miał Daniel, a którą zanotował w swym dziele, podając w jego pierwotnej, hebrajskiej wersji zwrot *niṣdaq qōdeš*, co można przetłumaczyć przez ‘być przywróconym do swego pra-

---

[74] Prorok nazywa ich nieobrzezanymi na sercu (*aperitmētous kardia*) oraz na ciele (*aperitmētous sarki*), co w drugim przypadku odnosi wprost do pogan, zaś w pierwszym – do Żydów, tylko zewnętrznie przynależących do ludu przymierza, lecz w świetle Jr 4,4 postępowaniem swym hołdującym wartościom pogańskim, zwłaszcza zaś bałwochwalstwu, por. L.C. Allen, *Jeremiah*, dz. cyt., s. 62; D.I. Block, *The Book of Ezekiel. Chapters 25-48*, s. 621-624.

[75] Tekst sugeruje niedwuznacznie, że właśnie owi nieobrzezańcy sprawowali ów kult w zastępstwie leniwych i nieodpowiedzialnych kapłanów świątyni, por. L.E. Cooper Jr., *Ezekiel. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 17, Nashville 1994, s. 392-393.

wowitego stanu świętości' (8,14). Chodzi zatem o restytucję wszelkich praw należnych świątyni, zwłaszcza do sprawowania właściwego kultu, co było niemożliwe po profanacji, jakiej dopuścił się Antioch IV i jego poplecznicy[76].

4. Walka o akrę po śmierci Antiocha IV (6,18-20)

Werset 18 można określić jako nagły zwrot akcji, bezpośrednio po informacji o zejściu z tego świata znienawidzonego władcy seleuckiego, który umarł w Babilonie. Autor bowiem powraca do Jerozolimy, aby usprawiedliwić konieczność ataku powstańców machabejskich prowokacyjnymi działaniami mieszkańców akry, dających się we znaki przybywającym pielgrzymom do odnowionej już i poświęconej świątyni. Nie ulega wątpliwości, że ci, „którzy byli w twierdzy", to zarówno pogańska załoga zamku, jak i jej żydowscy poplecznicy, odstępcy od prawa[77]. Komentowany obecnie tekst jest nie tylko stwierdzeniem faktu historycznego, lecz celową kontynuacją zapisu 4,41, w którym zawarta została wzmianka o walkach powstańców z załogą zamku, lecz wówczas bez konkretnego rezultatu. Najprawdopodobniej były to starcia nieudane i zamku ostatecznie nie zdobyto, ograniczono się natomiast do postawienia muru i wież chroniących świątynię oraz pozostawienia tam pewnej części oddziałów w celu chronienia miejsca przed zbezczeszczeniem (4,60-61). Sprowokowało to stacjonujących tam żołnierzy do utrudniania pielgrzymom uczestnictwa w obrzędach na cześć Boga Izraela[78]. Jednakże z powodu radykalnej zmiany sytuacji w mieście świętym po oczyszczeniu przybytku żołnierze z zamku prawdopodobnie nie ośmielali się podejmować dalszych wypadów poza swą siedzibę.

Jeśli jednak przyjmiemy, że Juda i powstańcy opanowali miasto, oczyścili świątynię i obwarowali ją, zwrot *sygkleiontes ton Israēl*, 'osaczali Izraela'[79], musi oznaczać podejmowanie pojedynczych, chociaż możliwie częstych wypadów lub dokonywanie ostrzału artyleryjskiego z zamku, co znacząco osłabiało ruch pielgrzymkowy i utrudniało życie mieszkańcom. Użycie czasownika *sygkleiō* spowodowane jest wspomnianym w w. 19-20 odwetem Judy, czyli oblężeniem i ponownymi próbami zdobycia zamku[80]. Wydaje się też, że stwierdzenie *kyklo tōn hagiōn*, 'wokół świątyni', jest precyzyjne, ponieważ po opanowaniu jej przez powstańców wejście pogan na jej teren było już niemożliwe. Z tej racji Juda uznał, że pozostawione wcześniej oddziały były niewystarczające, by zapewnić należną ochronę pielgrzymom i mieszkańcom przybytku. Dopełnienie *Israēl* w kontekście działań mieszkańców zamku przypomina wcześniejszy tekst 1,36

---

[76] Por. M. Parchem, *Księga Daniela*, NKB ST, t. XXVI, Częstochowa 2008, s. 536-537.

[77] Na podstawie wcześniejszych relacji w 1,33; 3,45 oraz 4,2.

[78] Por. J.R. Bartlett, *The First and Second Books of the Maccabees*, CBC, Cambridge 1873, s. 85.

[79] Różnie od 3,18; 4,31 i 5,5.

[80] Por. B. Bar-Kochva, *Judas Maccabaeus: the Jewish Struggle against the Seleucids*, Cambridge 2002, s. 299-300.

opowiadający o niemal całkowitym wymarciu kultu świątynnego z powodu wrogich działań mieszkańców akry. W szerszym znaczeniu dotyczy jednak pobożnych członków narodu wybranego, dla których prawo i przymierze stanowiły najważniejszą część życia religijnego, wiernych i czczących Boga mimo prześladowań[81]. Zwrot *dzētountes kaka*, czyli 'szukający (sposobności do czynienia) zła', akcentuje nie tyle nawet najprzeróżniejsze przedsięwzięcia mieszkańców zamku, ile ich nikczemne zamysły[82]. Autor przeprowadza w ten sposób moralną ewaluację ich postępowania, tym bardziej godnego napiętnowania, że działo się ono *di' holou*, 'przez cały czas', uniemożliwiając faktycznie sprawowanie kultu Bożego. Nie można przy tym zapominać, że ciągle chodzi o czyny zarówno samych pogan, jak i wspierających ich żydowskich odszczepieńców. Wydaje się, że właśnie przede wszystkim im poświęcona jest uwaga hagiografa. Dlatego potrzebna była szybka odpowiedź Judy.

Mimo iż konstrukcja *stērigma tois ethnesin*, 'wzmocnienie narodom', tylko raz została zastosowana w LXX, być może występuje tutaj jako przeciwieństwo wspomożenia udzielonego wcześniej rebelii Matatiasza przez wygnańców z Izraela (2,43). Stąd nietrudno domyślić się jej znaczenia. Oparciem dla pogan było działanie załogi zamku i hellenistów w tym sensie, że mogli dalej przedsiębrać akcje militarne przeciw powstańcom w sąsiedztwie świątyni i w całym mieście, być wsparciem dla innych wrogów Judy, a ponadto przyspieszyć interwencję wojsk imperialnych w Judei.

Ukazane w w. 19 przedsięwzięcia żołnierzy zamku jerozolimskiego stały się tak bardzo uciążliwe dla pątników zmierzających do świątyni, że Juda musiał zacząć działać. Zadziwia nieco użycie czasownika *eksairō*, 'wytępić', który do tej pory często używany był jedynie do opisu działania pogan wobec Izraelitów[83]. Zastosowanie go w doniesieniu do walki Judy wobec nich być może ma służyć przekonaniu czytelnika, że nadszedł czas na odwet wobec dawnych ciemiężycieli. Trzeba więc zacząć od załogi zamku sąsiadującego ze świątynią. Prawdopodobniej jednak intencją autora było przedstawienie Judy jako wzorca i przykładu bezkompromisowości dla jego brata, późniejszego arcykapłana Szymona. Przykład Judy miał też mobilizować każdego pobożnego Izraelitę do oporu wobec pogan, którzy poprzez sprawowanie bałwochwalczych kultów nieustannie zagrażali prawdziwej wierze[84]. Byłaby to realizacja zalecenia Pwt 7,1, gdzie sam Bóg zobowiązuje się do wytępienia (*eksarei*) pogan (*ethnē*) mieszkających w ziemi świętej, którą ma zamiar oddać swemu ludowi. Nie można zapomnieć, że warunkiem wejścia narodu wybranego do Ziemi Obiecanej było usunięcie tych ludów[85].

---

[81] Por. 1 Mch 1,25.53.58.62; 2,16.42.70; 3,2.15.46; 4,11.25.30-31.59; 5,62.

[82] Por. *1 Bas* 25,26; *Ps* 37,13; 70,13.24.

[83] Por. 1 Mch 3,20.35.45.52.58; 5,2.9.10.27; 6,12.

[84] Ponieważ termin ów określa późniejsze działania militarne wobec pogan (14,7.14.36).

[85] Por. D.L. Christensen, *Deuteronomy 1:1-21:9*, dz. cyt., s. 156.

Uwzględniając kontekst historyczny, można wątpić, czy Juda posunąłby się do wywołania kolejnego konfliktu z armią imperialną i zniszczenia tak ważnego punktu władzy i miejsca kontroli regionu, jakim była akra. Nawet jeśli wiedział już o śmierci Antiocha IV i zawirowaniach związanych z regencją małoletniego Antiocha V, mógł się spodziewać, że Lizjasz czym prędzej zechce uporządkować sytuację w Judei, by mieć oczyszczone przedpole do potężnej konfrontacji z Filipem, regentem królestwa z woli umierającego króla, posiadającym jego diadem, płaszcz i pierścień. Natomiast z teologicznego punktu widzenia Juda chyba popełnił poważny błąd, nie obdarzając swego Boga pełnym zaufaniem[86] i godząc się na pobyt załogi zamku i odszczepieńców żydowskich między swoim ludem. Wszakże Bóg nakazał wyrzucenie ich z Ziemi Obiecanej. Wódz powstania wykazał się zbyt małym zaufaniem do Tego, który obiecał swe wsparcie w każdej tego typu sytuacji. Powinien zatem zdecydowanie podjąć się swego zadania, a nie kalkulować, co mu się opłaca, a co nie. Już wielokrotnie w historii Izraela poganie stanowili poważne niebezpieczeństwo dla wiary i wierności ludu, co ukazuje zwłaszcza tekst Sdz 2,19-23, ukazujący po raz pierwszy karę za niewierność Izraelitów swemu Bogu. Otóż nie wypędził (*eksarai*) On obcych ludów (*ethnōn*) spomiędzy nich, pozwalając, by stały się one próbą dla wierności Izraelitów Bogu i przymierzu[87]. Jak ważnym zadaniem było usunięcie pogan spośród siebie, wskazuje także cytat *3 Bas* 14,24, w którym znajduje się wzmianka, że chociaż Pan wytępił (*eksēren*) pogan (*ethnōn*) spośród Izraelitów, ci nadal dopuszczali się sakralnego nierządu z ich bóstwami. Wobec tego karą dla niewiernego ludu była wielka interwencja militarna faraona[88]. Jednakże według *2 Par* 7,20 sam Bóg wykorzeni (*eksarō*) własny lud ze swojej ziemi, a dom, w którym przebywał między Izraelitami, wyda na pośmiewisko i wzgardę ludów (*ethnesin*)[89]. Zatem przedkładający polityczne kalkulacje wyżej od zaufania Bogu Juda naraził własny lud na kolejne odstępstwa od wierności prawu i przymierzu. Można więc wnioskować, że właśnie z tego powodu nie był w stanie wypędzić pogan i zwolenników hellenizacji kraju, zarówno wówczas, gdy dokonywał oczyszczenia świątyni, jak i po śmierci Antiocha Epifanesa. Dalsze etapy walki o twierdzę zostają ocenione przez hagiografa jako działania niezdecydowane, może nawet pozorowane. Zabrakło w nich impetu, jaki nadaje siła zaufania do zawsze wiernego swemu ludowi Boga.

---

[86] W przekonaniu Jr 18,7 Bóg Izraela może całkowicie wyplenić (*eksarai*) każdy naród (*ethnos*), który nie pójdzie drogą jego nakazów, por. również L.C. Allen, *Jeremiah. A Commentary*, dz. cyt., s. 215.

[87] Por. S. Niditch, *Judges*, OTL, Louisville–London 2008, s. 49-50.

[88] Por. M. Sweeney, *I & II Kings. A Commentary*, OTL, Louisville 2007, s. 189. Podobną myśl zawierają także cytaty *4 Bas* 16,3; 17,8; 21,2; *2 Par* 33,9.

[89] Wersety 21-22 stanowią znakomite teologiczne wyjaśnienie powstałej sytuacji z zastosowanym literackim środkiem pytania domyślnego samych winowajców, por. także J.A.Thompson, *1,2 Chronicles. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 9, Nashville 1994, s. 236.

Czasownik *eksekklēsiadzō*, ‘zwołać, wezwać na zgromadzenie’, pojawia się po raz pierwszy w księdze, przy czym szczególnie bliski wydaje się tu tekst *2 Bas* 20,14. Wspomina on o gromadzeniu się pod dowództwem Joaba Izraelitów, którzy mają zamiar ścigać wroga i zemścić się za jego występki. W tym przypadku chodzi o wewnętrzne porachunki między poszczególnymi pokoleniami izraelskimi[90]. Po odczytaniu tego wersetu w kontekście Sdz 20,1 oraz *3 Bas* 12,21[91], można odnieść wrażenie, że wszystkie powyższe teksty sugerują, iż obecna walka Judy o zamek jerozolimski toczy się właściwie między nim a żydowskimi hellenistami, tzn. jest konfrontacją wewnątrzżydowską. Juda zaś po raz kolejny ukazany zostaje na wzór starożytnych bohaterów Izraela. *Pas ho laos*, ‘cały lud’, nie oznacza oczywiście wszystkich Izraelitów, lecz jedynie tych, którzy mogli brać udział w walce, a *de facto* doświadczonych żołnierzy Judy, o których wspomniano już w 5,43[92]. Jednak zwołanie „całego ludu” może nawiązywać również do podobnego zgromadzenia w sanktuarium w Mispa. Wówczas chodziło o zemstę na bezbożnych pobratymcach, którzy dokonali straszliwej niezgodnej z prawem Izraela zbrodni (Sdz 20,2). Podobnie teraz Juda zwołuje lud celem wyniszczenia tych swoich pobratymców, którzy występują przeciw prawu Mojżeszowemu i utrudniają kult świątynny. Czasownik *perikathizō*, ‘oblegać’, z akcentem na udział całego Izraela należy rozumieć przede wszystkim jako realizację nakazu Pwt 20,12-13, w którym mowa jest o odrzuceniu oferty pokoju proponowanej przez wojska izraelskie oblegające jakieś miasto[93]. Następnie termin ów przybliża prezentowany w. 19 do historycznych działań Jozuego zdobywającego Ziemię Obiecaną[94]. W ten sposób Juda obecnie działa na wzór wielkiego wodza starożytnego Izraela, zaś wszelkie sukcesy gwarantowane są zgodnym udziałem całego ludu w wykonywaniu woli Bożej.

Relacjonowane w w. 20 wykonanie rozkazu wodza naczelnego ukazuje jego niekwestionowany autorytet. Towarzyszy temu świadomość znaczenia swobodnego i bezpiecznego dostępu całego ludu do kultu świątynnego. Rozpoczęcie

---

[90] Kolejny i jedyny raz jeszcze w 12,35, w obu przypadkach określając zebranie się ludu w celu dokonania wspólnego dzieła.

[91] W pierwszym wersecie mowa jest również o wojnie domowej, poprzedzonej zebraniem ludu w celu podjęcia konkretnych działań bojowych. Z kolei *3 Bas* 12,21 wspomina o decyzji Roboama, syna Salomona, by walczyć z pobratymcami królestwa północnego w celu odebrania im własnego, nowo powstałego państwa.

[92] Por. R. Doran, *The first book of Maccabees*, w: *The new interpreter's Bible*, red. L.E. Keck, D.L. Petersen, t. 4, Nashville 1996, s. 87.

[93] Por. E.H. Merrill, *Deuteronomy*, dz. cyt., s. 286.

[94] Por. 10,31.34.36.38 jako forma wojny błyskawicznej, literacko przedstawiona stałym schematem: wyruszył z miasta X – dotarł do miasta Y – oblegał je – zdobył. Warto przy tym zaznaczyć, że oblężenia te były zwycięskie z uwagi na bezwzględną wierność naczelnego wodza i jego oddziałów prawu Bożemu. Oznacza to, że sam Bóg staje się gwarantem zwycięstw, jeśli lud Go słucha i realizuje Jego wolę, por. S. Wypych, *Księga Jozuego*, NKB, Częstochowa 2015, s. 270-272; por. także *3 Bas* 16,17.

oblężenia nastąpiło wiosną 163 roku przed Chr.[95] lub jesienią tego samego roku, ponieważ autor nie precyzuje miesiąca[96]. Część badaczy twierdzi, że chodzić może o wiosnę roku 162[97], w zależności od przyjętej daty rozpoczęcia ery seleuckiej w kalendarzu greckim.

Swoistym *novum* w dotychczasowym opowiadaniu autora jest podanie szczegółów oblężenia. Użycie profesjonalnego sprzętu wojskowego do tego typu działań bojowych świadczy o wzroście umiejętności prowadzenia walki przez powstańców. Być może wiązało się to z udziałem pewnej części żydowskich weteranów wojennych, którzy służyli uprzednio w armii seleuckiej i znali się na zastosowaniu takich urządzeń. Dołączyli oni teraz do powstańców i byli bardzo cenną częścią oddziałów Judy[98]. W myśl 5,30 Juda i jego wojska miały okazję zapoznać się z funkcjonowaniem takich machin podczas walki o zdobycie twierdzy Datema, dzięki czemu obecnie mogli skutecznie przeciwstawić się armii seleuckiej[99]. Termin *belostasis*, 'bateria', jako miejsce do ustawienia kuszy wojennej pojawia się po raz pierwszy. Według opinii badaczy chodzić może o jakiś rodzaj taranów bombardujących lub platform zbudowanych ze zwartej ziemi lub kamieni, na których stawiano machiny i wyrzutnie[100]. Chodziło więc zapewne o szeroką, grubą belkę zakończoną żelaznym okryciem, przypominającą czasem barani łeb. Belka ta była zawieszona na mocnych powrozach przyczepionych do słupów. Balansowała w przód i w tył, pchana siłą mięśni na mur. Podczas ataku na mur miasta lub fortu pierwszym krokiem było uformowanie odpowiednio nachylonej powierzchni lub nasypu ziemi w celu zwiększenia siły rażenia[101]. O *mēchanai* wspomina już 5,30 jako o urządzeniach oblężniczych wojsk greckich, przeznaczonych przede wszystkim do kruszenia murów twierdzy[102]. Można

[95] Por. J.R. Bartlett, *1 Maccabees* w: *Eerdmans Commentary on the Bible*, red. J.D.G. Dunn, J.W. Rogerson, Grand Rapids 2003, s. 816.

[96] Por. A.P. Spilly, *1 Maccabees*, w: *The Collegeville Bible Commentary: Based on the New American Bible: Old Testament*, red. D. Bergant, Collegeville 1992, s. 380.

[97] Por. B. Bar-Kochva, *Judas Maccabaeus: the Jewish Struggle against the Seleucids*, Cambridge 2002, s. 301; J. Goldstein, *I Maccabees*, dz. cyt., s. 315; R. Doran, *The first book of Maccabees*, dz. cyt., s. 87.

[98] Por. U. Rappaport, *1 Maccabees*, dz. cyt., s. 720.

[99] Por. J.R. Bartlett, *The First and Second Books of the Maccabees*, dz. cyt., s. 85.

[100] Termin ów w LXX odpowiada hebr. *dājēq* w BH, oznaczającemu wały usypane przez oblegających, aby nie dopuścić do wchodzenia lub opuszczania oblężonego miejsca przez obrońców (2 Krl 25,1; Jr 52,4). Jednak z racji 1 Mch 6,51, gdzie *belostasis* pojawia się w złożeniu z czasownikiem *istēmi*, 'po-/ustawić', jako odpowiednikiem hebr. rdzenia *'md*, który nie odnosi się do budowania, należy *belostaseis* odnieść raczej do hebr. *kārîm*, oznaczającego 'tarany' (Ez 4,2; 21,27; por. L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, red. P. Dec, PSB, Warszawa 2008, s. 467.

[101] Por. http://www.biblestudytools.com/dictionaries/smiths-bible-dictionary/battering-ram.html [dostęp: 18.07.2016]; B. Bar-Kochva, *Judas Maccabaeus*, dz. cyt., s. 301.

[102] Rzeczownik ów jest prawdopodobnym tłumaczeniem hebr. *ḥišḇōnôt*, obecnego w 2 Krn 26,15, chociaż funkcjonującego w zupełnie innych czasach biblijnych, por. B. Bar-Kochva, *Judas Maccabaeus*, dz. cyt., s. 319-320.

je scharakteryzować jako dość skomplikowane, potężne machiny artyleryjskie przeznaczone do zdobywania obleganych twierdz i fortec, co sugeruje w. 51 podający następnie szczegółowe ich rodzaje[103].

Zaznaczając, że oblężenie nie skończyło się sukcesem, autor subtelnie ukazuje teologię porażki, która historycznie niewątpliwie miała miejsce. Juda nie zdobył akry, a wkrótce potem musiał zgodzić się na upokarzający rozejm. Hagiograf wspomina o rozpoczynającej się serii porażek tego bohatera ocenianych jako skutek słabnącej wierności Bogu, co wyraża się tutaj zwłaszcza przez odejście od bezwzględnego wypełniania Jego postanowień zawartych w prawie Mojżeszowym[104]. Kulminacją opisywanych zdarzeń będzie zawarcie przymierza z pogańskim Rzymem (1 Mch 8). Od finalnej przegranej uratuje go zwrot sytuacji w państwie seleuckim wraz z pojawieniem się Filipa, nowego regenta imperium, w stolicy państwa[105].

Theological Picture of the Fortress of Jerusalem in 1 Maccabees 1,33-38 and Its Siege by the Army of Judah in 4.41 and 6,18-20

Summary

The purpose of this article is to present certain episodes of the acts of war of insurgent army under the leadership of Judah Maccabee, which occurred both before the death of Antiochus IV Epiphanes, the biggest enemy of Jews in Seleucia empire, and shortly after it. The undertaken efforts clearly show that even after the death of the hated ruler the situation in the province of Judah has not changed radically. The insurgents still attempted to free themselves from Seleucia rulers, whose castle in the capital was probably the most important sign of domination. To understand the meaning of the activities of insurgents better one cannot ignore the role that acre played in oppressing the chosen people. The first part of the article mentions that. An important final query, however, is an attempt to answer the question of the author of the book – why did Judah fail to take the fortress, despite undoubtedly favorable circu mstances surrounding it. The article deals with the First Book of Maccabees, which is still rarely commented, as well as all deuterocanonical books, more often overlooked in exegetical discussions than books of the Hebrew Bible.

---

[103] Flawiusz w swej relacji używa bliskoznacznego terminu *mēchanēmata* oraz *chōmata*, opisując drugim z terminów szańce lub nasypy ziemne (*Ant.* 12,9.3.363).

[104] Juda nie wziął przykładu z prezentowanych w przedśmiertnej mowie jego ojca, Matatiasza, wielkich postaci historii Izraela, odznaczających się przede wszystkim wiernością Bogu i Jego prawu, por. J. Nawrot, *Teologiczna symbolika wybranych postaci w historii Izraela w mowie Matatiasza (1 Mch 2,51-61)*, PST 29 (2015), s. 119-134. Warto rozwinąć tutaj aspekt postępowania bohatera biblijnego jako wzorca ludzkich zachowań niezależnie od czasów, w których żyją, na co uwagę zwrócił Benedykt XVI w adhortacji *Verbum Domini*, por. J. Nawrot, *Miejsce i rola Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 79-80, 84.

[105] Warto też zauważyć, że ten sam schemat wydarzeń notuje autor w późniejszych działaniach Jonatana wobec zamku w Jerozolimie, notabene również nierozstrzygniętych: oblężenie twierdzy – poselstwo obrońców do króla i jego interwencja w obronie oblężonych (11,20-22). Wydaje się jednak, że w tym przypadku Bóg poddał próbie swego wybrańca, by ten ufał Mu mimo różnych niesprzyjających okoliczności.

Keywords

Biblical exegesis, Old Testament, deuterocanonical books, The First Book of Maccabees, Antiochus IV Epiphanes, Judas Maccabaeus

Bibliografia

Alden R.L., *Job. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 11, Broadman & Holman Publ., Nashville 1993.

Allen L.C., *Ezekiel 20-48*, WBC 29, Word Books Publ., Dallas 1990.

Allen L.C., *Jeremiah. A Commentary*, OTL, The Westminster John Knox Press, Louisville–London 2008.

Bar-Kochva B., *Judas Maccabaeus: the Jewish Struggle against the Seleucids*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

Bartlett J.R., *The First and Second Books of the Maccabees*, CBC, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1973.

Bartlett J.R., *1 Maccabees*, w: *Eerdmans Commentary on the Bible*, red. J.D.G. Dunn, J.W. Rogerson, W.B. Eerdmans Publ. Comp., Grand Rapids 2003, s. 807-830.

Baslez M.-F., *Prześladowania w starożytności. Ofiary – Bohaterowie – Męczennicy*, WAM, Kraków 2009.

Block D.I., *Judges, Ruth. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 6, Broadman & Holman Publ., Nashville 1999.

Block D.I., *The Book of Ezekiel. Chapters 1-24*, NICOT, Eerdmans Publ. Comp., Grand Rapids–Cambridge 1997.

Block D.I., *The Book of Ezekiel. Chapters 25-48*, NICOT, Eerdmans Publ. Comp., Grand Rapids–Cambridge 1998.

Bowen N.R., *Ezekiel*, w: *The Oxford Encyclopedia of the Books of the Bible*, t. 1, red. M.D. Coogan, Oxford 2011, s. 282-300.

Christensen D.L., *Deuteronomy 1:1-21:9*, WBC 6A, Word Books Publ., Dallas 2001.

Cole R.D., *Numbers. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 3B, Broadman & Holman, Nashville 2000.

Cooper L.E. Jr., *Ezekiel. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 17, Broadman & Holman, Nashville 1994.

Craigie P.C., Kelley P.H., Drinkard J.F., *Jeremiah 1-25*, WBC 26, Word Books Publ., Dallas 1991.

Doran R., *The first book of Maccabees*, w: *The new interpreter's Bible*, red. L.E. Keck, D.L. Petersen, t. 4, Abingdon, Nashville 1996, s. 1-178.

Fairweather W., Sutherland Black J., *The First Book Of Maccabees: With Introduction and Notes*, The University Press, Cambridge 1897.

Fritz V., *1 & 2 Kings. A Continental Commentary*, Fortress Press, Minneapolis 2003.

Garrett D.A., *Hosea – Joel. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 29, Broadman & Holman Nashville 1997.

Garrett D., House P.R., *Song of Songs/Lamentations*, WBC 23A, Th. Nelson Publ., Nasville 2004.

Goldingay J., *Psalms 2: Psalms 42-89*, BCOT: *Wisdom and Psalms*, T. Longman III (wyd.), Baker Academic, Grand Rapids 2007.

Goldingay J., *Psalms 3: Psalms 60-150*, BCOT: *Wisdom and Psalms*, T. Longman III (wyd.), Baker Academic, Grand Rapids 2008.
Goldstein J., *I Maccabees. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 41, Doubleday & Co., Garden City, New York 1976.
Hauck F., μολύνώ μολυσμός, TDNT IV, s. 736-737.
Howard D.M. Jr., *Joshua. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 5, Broadman & Holman, Nashville 1998.
Klein R.W., *I Samuel*, WBC 10, Word Books Publ., Waco 1983.
Koehler L., Baumgartner W., Stamm J.J., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, red. P. Dec, PSB, Vocatio, Warszawa 2008.
Kraus H.J., *Psalms 60-150. A Commentary*, Augsburg Publ. House, Minneapolis 1989.
Lipschitz O., *The Fall and Rise of Jerusalem: Judah Under Babylonian Rule*, Eisenbrauns, Winona Lake 2005.
Loria, B.Z., *The Location of the Akra — North of the Temple Mount*, "Yad Yizthak Ben-Zvi" 18 (1981), s. 31-40.
Lundbom J.R., *Jeremiah 1-20. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 21A, Doubleday, New York–London–Toronto–Sydney–Auckland 1999.
Mazar B., *The Mountain of the Lord*, Doubleday & Company, Garden City 1975.
Merrill E.H., *Deuteronomy. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 4, Broadman & Holman, Nashville 1994.
Milgrom J., *Leviticus 23-36. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 3B, Doubleday, New York–London–Toronto–Sydney–Auckland 2000.
Nawrot J., *Jaką rolę odgrywają starsi Izraela w tekstach przedstawiających epokę Mojżesza*, PST 27(2013), s. 117-138.
Nawrot J., *Kryzys religijny w Judei za Antiocha IV Epifanesa. Teologia historii w 1 Mch 1,1-2,26*, Studia i Materiały 151, WT UAM, Poznań 2012.
Nawrot J., *Miejsce i rola Starego Testamentu w adhortacji Benedykta XVI Verbum Domini (na przykładzie stosowanych cytacji)*, PST 26(2012), s. 57-85.
Nawrot J., *Pierwsza Księga Machabejska, rozdziały 1,1 – 6, 16*, NKB XIV/1, Częstochowa 2016.
Nawrot J., *Pycha króla jako problem teologiczny w 1 Księdze Machabejskiej*, PST 24(2010), s. 81-100.
Nawrot J., *qin'â jako pozytywna motywacja ludzkiego działania w Starym Testamencie*, SG 24(2010), s. 43-59.
Nawrot J., *Teologiczna interpretacja klęski Żydów w 1 Mch 5, 55-62*, SG 28(2014), s. 5-21.
Nawrot J., *Teologiczna symbolika wybranych postaci w historii Izraela w mowie Matatiasza (1 Mch 2, 51-61)*, PST 29(2015), s. 117-138.
Nawrot J., *Teologiczne skutki pychy władców i narodów*, PST 25(2011), s. 85-106.
Nawrot J., *Teologiczne uzasadnienie wierności przymierzu. Czasowniki šamā* i *'āsâ w tekstach prawniczych ST*, SG 26(2012), s. 5-23.
Nawrot J., *Wyprawa Antiocha IV na wschód imperium w teologicznej relacji 1 Mch 6, 1-4*, SG 29(2015), s. 119-141.
Niditch S., *Judges*, OTL, The Westminster John Knox Press, Louisville–London 2008.
Oswalt J.N., *The Book of Isaiah. Chapters 1-39*, NICOT, Eerdmans Publ. Comp., Grand Rapids 1986.
Oswalt J.N., *The Book of Isaiah. Chapters 40-66*, NICOT, Eerdmans Publ. Comp., Grand Rapids 1998.

Parchem M., *Księga Daniela*, NKB ST, t. XXVI, ed. Św. Pawła, Częstochowa 2008.
Propp W.H.C., *Exodus 19-40. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 2A, Doubleday, New York–London–Toronto–Sydney–Auckland 2006.
Rappaport U., *1 Maccabees*, w: *The Oxford Bible Commentary*, red. J. Barton & J. Muddiman, Oxford Univ. Press, Oxford 2001, s. 711-734.
Spilly A.P., *1 Maccabees*, w: *The Collegeville Bible Commentary: Based on the New American Bible: Old Testament*, red. D. Bergant, Liturgical Press, Collegeville 1992, s. 370-395.
Sweeney M., *I & II Kings. A Commentary*, OTL, Westminster John Knox Press, Louisville 2007.
Terrien S., *The Psalms. Strophic Structure and Theological Commentary*, CEC, Eerdmans Publ. Comp., Grand Rapids 2003.
Thompson J.A., *1,2 Chronicles. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 9, Broadman & Holman Publ., Nashville 1994.
Thompson J.A., *The Book of Jeremiah*, NICOT, Eerdmans Publ. Comp., Grand Rapids 1980.
Tronina A., *Księga Kapłańska*, NKB ST III, Ed. Św. Pawła, Częstochowa 2006.
Tsafrir Y. *The Location of the Seleucid Akra in Jerusalem*, Yad Yizthak Ben-Zvi 14(1980), s. 17-40.
Weinfeld M., *Deuteronomy 1-11. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 5, Doubleday, New York–London–Toronto–Sydney–Auckland 1991.
Will E., Orrieux C., *Ioudaiśmos-hellènismos: essai sur le judaiśme judéen à l'époque hellénistique*, Presses universitaires de Nancy, Nancy 1986.
Wypych S., *Księga Jozuego*, NKB VI, Częstochowa 2015.

Skróty zastosowane w pracy

AB – The Ancor Bible
Ant. – Józef Flawiusz, *Antiquitates Judaeorum*
BCOT – Baker Commentary on the Old Testament
BH – Diodor Sycylijski, *Bibliotheca Historica*
BH – Biblia Hebrajska
CBC – The Cambridge Bible Commentary
CEC – Critical Eerdmans Commentary
Hist. – Herodot, *Historiae*
LXX – Septuaginta
NICOT – New International Commentary on the Old Testament
NIV NAC – New International Version – New American Commentary
NKB ST – Nowy Komentarz Biblijny, Stary Testament
OTL – Old Testament Library
PSB – Prymasowska Seria Biblijna
PsSal – *Psalmy Salomona*
PST – Poznańskie Studia Teologiczne
SG – Studia Gnesnensia
TDNT – Theological Dictionary of the New Testament
WAM – Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy
WBC – Word Biblical Commentary
WT UAM – Wydział Teologiczny UAM Poznań

Poznańskie Studia Teologiczne 30(2016), s. 215-225.
doi: 10.14746/pst.2016.30.10

Piotr Ostański[1]
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Teologiczny

„Eli, Eli, lema sabachthani" (Mt 27,46). Aramejskie wyrażenia w greckim tekście Nowego Testamentu

Prezentowany artykuł jest kontynuacją opracowania *Języki używane przez Jezusa na tle sytuacji językowej w rzymskiej Palestynie* opublikowanego na łamach „Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego"[2]. Autor nakreślił w nim realia językowe w Palestynie za czasów Jezusa i stwierdził, że wielu mieszkańców tych terenów było trójjęzycznych: mówili po aramejsku, hebrajsku i grecku[3]. Trudno jednak orzec, jaki był zasięg społeczny i terytorialny tych języków, jaką rolę odgrywał język grecki i w jakim stosunku pozostawały do siebie języki hebrajski i aramejski[4].

Nie ma wątpliwości, że Jezus jako palestyński Żyd znał język aramejski[5]. Czy był to Jego język ojczysty?[6] Czy w tym języku nauczał ludzi? Z całą pew-

[1] Ksiądz Piotr Ostański, ur. 1952, sakrament kapłaństwa r. 1977 w Poznaniu, kolejno wikariusz, kapelan szpitala wojewódzkiego i proboszcz. Doktorat 1990, habilitacja 2008. Od wielu lat związany z Papieskim Wydziałem Teologicznym w Poznaniu i Wydziałem Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Od 2014 pracuje na stanowisku profesora UAM. Jest współautorem monografii *Księga Dziejów Apostolskich* (1999) i autorem następujących książek: *Piszemy pracę magisterską. Przewodnik metodyczny* (1998; 2003), *Jak Biblia zamieszkała między nami. Dzieje tekstu biblijnego* (2000), *Bibliografia biblistyki polskiej. 1945-1999* (2002), *Objawienie Jezusa Chrystusa. Praktyczny komentarz do Apokalipsy* (2005), *Bibliografia biblistyki polskiej. 2000-2009* (2010), *Wierzę w Boga Ojca wszechmogącego. Kazania katechizmowe* (2014), *Bibliografia biblistyki polskiej. 2010 – 2013/2014* (2015).

[2] Zob. P. Ostański, *Języki używane przez Jezusa na tle sytuacji językowej w rzymskiej Palestynie*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 23(2015) 2, s. 45-74.

[3] Por. C. Arnould-Béhar, *La Palestine à l'époque romaine*, Paris 2007; A. Tresham, *The languages spoken by Jesus*, „Master's Seminary Journal" 20 (2009) 1, s. 93.

[4] Por. P. Muchowski, *Język codzienny Judei w I i II wieku w świetle rękopisów znad Morza Martwego*, „Scripta Biblica et Orientalia" 2(2010), s. 131.

[5] Por. R. Bartnicki, *Dzieje głoszenia słowa Bożego. Jezus i najstarszy Kościół*, Kraków 2015, s. 75.

[6] J. Barr sugeruje, że dla ustalenia ojczystego języka Jezusa należałoby przełożyć Ewangelie z greckiego na aramejski i hebrajski. Ten z tekstów, który okazałby się najbardziej zrozumiały, byłby językiem ojczystym Jezusa. Por. J. Barr, *Which language did Jesus speak? Some remarks of a semitist*, „Bulletin of the John Ryland Library" 53(1970) 1, s. 14-15. Okazuje się, że przekład

nością tak. Pierwszym językiem Jezusa był aramejski i w tym języku przemawiał do prostych ludzi. W tym też języku zaczęto zapisywać słowa (logiony) Jezusowe, które potem w odpisach krążyły wśród ludności, a później stawały się źródłem dla ewangelistów.

Rodzi się więc pytanie, czy oryginalnym językiem Nowego Testamentu, a przynajmniej Ewangelii, mógł również być język aramejski?[7] Są uczeni, którzy uważają, iż Ewangelie oryginalnie powstały po aramejsku i że później zostały przetłumaczone na grekę. Takie opinie są jednak na ogół odosobnione[8]. Najczęściej uważa się, że Nowy Testament spisywali po grecku redaktorzy, którzy na co dzień posługiwali się dwoma albo i trzema językami, przy czym ich językiem ojczystym był właśnie aramejski[9].

Jedyny dostępny dziś oryginalny tekst Ewangelii został spisany po grecku. Jego obserwacja prowadzi do ciekawych wniosków. Otóż został on zredagowany przez osoby, które pisząc po grecku zachowały swoje aramejskie nawyki językowe. Ilustracją może być nietypowy dla greki aramejski szyk wyrazów w zdaniu (orzeczenie – podmiot – dopełnienie), a także obecność takich skażeń w tekście greckim, które dają się w miarę łatwo wyjaśnić przez odwołanie do słownictwa aramejskiego. Innym ważnym śladem wskazującym na semickie tło greckich Ewangelii są arameizmy[10]. Przy wnikliwej obserwacji tekstu okazuje się, że jest ich więcej w tych fragmentach, które przekazują słowa Jezusa, niż w partiach narracyjnych[11]. Dlatego uczeni wysuwają przypuszczenie, że redaktorzy Ewangelii mogli korzystać z pisanych aramejskich źródeł logionów Jezusa i „oprawiać" je w bardziej poprawne (z punktu widzenia języka greckiego) teksty narracyjne[12].

Nowego Testamentu na hebrajski pozwala wyjaśnić wiele trudnych miejsc tekstu. Por. D. Bivin, E. Blizzard, *Understanding the difficult words of Jesus*, Arcadia 1983, s. 79-91, 119-169.

[7] Według rozeznania Papiasza, zacytowanego przez Euzebiusza z Cezarei „Mateusz uporządkował logia (*synētaxato ta logia*) w języku hebrajskim (*Hebraidi dialektō*), a każdy je tłumaczył (*hermēneusen* – 'interpretował') jak potrafił" (Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna*, 3,39,16). „Język hebrajski" może (choć nie musi) oznaczać tu język aramejski.

[8] Np. J. Carmignac, *Początki Ewangelii synoptycznych*, Mogilany–Kraków 2009; R. Bartnicki, *Ewangelie synoptyczne*, Warszawa 1996, s. 259-262.

[9] Ta uwaga nie dotyczy ewangelisty Łukasza. Zob. P. Ostański, *języki używane przez Jezusa*..., dz. cyt., s. 51, 54.

[10] Uczeni mają sporo kłopotów z odróżnianiem arameizmów od hebraizmów, ponieważ sami autorzy biblijni mylą te pojęcia. Przykładem może być tekst Jana: „A On sam dźwigając krzyż wyszedł na miejsce zwane miejscem Czaszki, które po hebrajsku nazywa się Golgota" (J 19,17). Tymczasem określenie „Golgota" nie jest terminem hebrajskim, ale aramejskim. Jest to transkrypcja aramejskiego słowa *gûlgaltâ'* ('czaszka'), ponieważ sufiks *-â'* jest w języku aramejskim rodzajnikiem określonym rzeczownika rodzaju żeńskiego w stanie emfatycznym.

[11] Ta uwaga dotyczy zwłaszcza Ewangelii Janowej.

[12] Por. B. Knox, *The Aramaic background of the Gospels*, „Reformed Theological Review" 6 (1947) 2, s. 29.

Szczególnie ważnym świadectwem wpływu języka aramejskiego na grecki tekst Ewangelii są aramejskie słowa pospolite i nazwy własne, a nadto całe wyrażenia i zwroty, pozostawione w tekście w formie oryginalnej, jedynie w greckiej transkrypcji[13].

Przedmiotem niniejszego artykułu będzie analiza aramejskich wyrażeń, czyli konstrukcji wyrazowych zamieszczonych w greckim tekście Nowego Testamentu. Ewangeliści przekazali trzy takie wyrażenia. Aramejskie pojedyncze słowa oraz nazwy własne (antroponimy i toponimy) będą wymagać osobnego opracowania.

Eli, Eli, lema sabachthani

Okrzyk Jezusa z Krzyża został przekazany w Ewangeliach w dwóch wersjach:

> – „Około godziny dziewiątej Jezus zawołał donośnym głosem: Eli, Eli, lema sabachthani? (ēli ēli lema sabachthani), to znaczy Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?" (Mt 27,46).
>
> – „O godzinie dziewiątej Jezus zawołał donośnym głosem: Eloi, Eloi, lema sabachthani (ēlōi, ēlōi lema sabachthani), to znaczy: Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?" (Mk 15,34).

Powszechnie uważa się, że Jezus, wołając z Krzyża, zacytował początek Psalmu 22, a dokładniej – jego cztery pierwsze słowa:

> „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?" (*'ēlî 'ēlî lāmâ 'ăzabtānî*; BH Ps 22,1; MT 22,2).

Psalm 22 jest lamentacją mesjańską, w której cierpiący Mesjasz na przemian skarży się Bogu na swój los i modli się do Niego o ratunek (w. 2-22), a później zmienia ton i zanosi do Niego modlitwę uwielbienia i dziękczynienia przepełnioną radosną pewnością triumfu (w. 23-32)[14].

Lamentacja rozpoczyna się od dwukrotnie powtórzonej inwokacji do Jahwe: *'ēlî 'ēlî*. Powtórzenie wskazuje z jednej strony na wielkie cierpienie wołającego, a z drugiej jest znakiem jego tajemniczej więzi i wspólnoty z Jahwe. Takiej bliskości Boga doświadczał Izrael, który na mocy przymierza mógł się zwracać do Pana: *'ēlî*. W Psalmie 22 miejsce Izraela zajmuje Mesjasz.

Zaraz po inwokacji *'ēlî 'ēlî* rozbrzmiewa skarga ujęta w słowa: „czemuś mnie opuścił?" W tak sformułowanym pytaniu pobrzmiewa nuta zadziwienia udręczo-

---

[13] Por. J. Fitzmyer, *Essays on the Semitic background of the New Testament*, Missoula 1974, s. 93-184; J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie. 1. Die Verkündigung Jesu*, Gütersloh 1973, s. 16-19; G. Lohfink, *Jezus z Nazaretu. Czego chciał. Kim był*, Poznań 2012, s. 167.

[14] Por. P. Craigie, *Psalms 1-50*, Dallas 2002, s. 197.

nego Mesjasza, dlaczego mimo tak bliskiej Jego relacji z Bogiem zostaje przez Niego opuszczony, a wszelkie wołania o wybawienie i ratunek pozostają bez odpowiedzi[15].

Początek Psalmu 22 wypowiada z krzyża „donośnym głosem" umierający Jezus. Interpretacja tych słów w ustach Zbawiciela stanowi *crux exegetum.* Mogą bowiem być one rozumiane jako wyrzut Syna opuszczonego przez Ojca, wyraz Jego rozpaczy oraz beznadziejnej pustki płynącej ze świadomości przegranej misji życiowej[16].

Tego rodzaju ryzykowna interpretacja wynika z wyrwania wersetu Ps 22,2 z kontekstu. Jak wspomniano wcześniej, Psalm 22 jest nie tylko lamentacją, ale także psalmem zaufania i nadziei[17]. Nie można też zapominać, iż sam Jezus stwierdził, że nigdy nie jest opuszczony przez swego Ojca[18].

Pytanie: „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?", w ustach Jezusa nie jest więc krzykiem rozpaczy, ale głosem wiary i synowskiego przywiązania do Ojca, którego wolą jest zbawić całą ludzkość przez cierpienie swego Syna w opuszczeniu. Bóg jakby ukrywa przez Jezusem swoje oblicze, ale o Nim ani nie zapomina, ani nie pozostawia Go samego[19].

Mateusz przytoczył słowa Ps 22,2 w transkrypcji greckiej, jednakże nie w kanonicznej wersji hebrajskiej (*'ēlî 'ēlî lāmâ 'ăzabtānî*), lecz częściowo z języka hebrajskiego (*ēli ēli*), a częściowo z jego przekładu na aramejski (*lema sabachthani*).

Ēli jest transkrypcją hebrajskiego *'ēlî*, czyli połączenia rzeczownika *'ēl* ('Bóg') z przyrostkiem zaimkowym pierwszej osoby liczby pojedynczej ('mój Bóg', 'mój Boże'). Stojącym w pobliżu krzyża wołanie Jezusowe *ēli* skojarzyło się z Eliaszem, dlatego mówili: *On Eliasza (Ēlian) woła* (Mt 27,47). Słowa *ēli* i *Ēlia* (hebr. *'ēlyâ*) musiały brzmieć podobnie.

Warto zwrócić uwagę na dwie kwestie:

– W paralelnej wersji Markowej inwokacja brzmi nieco inaczej: *ēlōi ēlōi* (Mk 15,34). Jest to grecka transkrypcja aramejskiej frazy *'ĕlāhî 'ĕlāhî*. To znaczy, że

---

[15] Por. S. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, Poznań 1990, s. 175.

[16] Por. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*. *Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1979, s. 352.

[17] Por. D. Hagner, *Matthew 14-28*, Dallas 2002, s. 844.

„Kiedy w judaizmie przytacza się jakiś werset, bierze się pod uwagę cały jego kontekst. Jeszua zatem odnosi cały Psalm 22 do siebie". Zob. D. Stern, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, Warszawa 2007, s. 125-126.

Przykładem ufności psalmisty wobec Boga może być werset 25: „Bóg nie wzgardził ani się nie brzydził nędzą biedaka, ani nie ukrył przed nim swojego oblicza i wysłuchał go, kiedy ten zawołał do Niego […]".

[18] Np. „Oto nadchodzi godzina, a nawet już nadeszła, że się rozproszycie – każdy w swoją stronę, a Mnie zostawicie samego. Ale Ja nie jestem sam, bo Ojciec jest ze Mną" (J 16,32).

[19] Por. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, dz. cyt., s. 353.

Marek przekazał cały okrzyk Jezusa po aramejsku: *ēlōi ēlōi lema sabachthani*. Taka wersja inwokacji mniej jednak przypomina imię *Ēlia*.

– Werset Ps 22,2 w wersji targumicznej nie rozpoczyna się aramejską inwokacją *'ĕlāhî 'ĕlāhî*, ale dokładnie tak samo jak w tekście hebrajskim (czyli *'ēlî 'ēlî*). To oznacza, że słowa *'ēlî 'ēlî* mogą być również wyrażeniem aramejskim, a zatem również u Mateusza cały okrzyk Jezusa jest przekazany po aramejsku.

Lema w okrzyku Jezusa jest grecką transkrypcją aramejskiego zaimka przysłówkowego *lĕma'* ('dlaczego'). W niektórych manuskryptach został on zapisany jako *lima* albo *leima*. Jego odpowiednik w hebrajskim tekście Ps 22,2 brzmi *lāmâ*[20].

Ostatnie słowo w okrzyku Jezusa zostało przekazane jako *sabachthani*[21]. Jest to transkrypcja aramejskiego słowa *šĕbāqtanî* ('opuściłeś mnie'), pochodzącego od aramejskiego czasownika *šĕbaq* ('opuścić', 'pozwolić') z końcówką czasu przeszłego *-t* i przyrostkiem dopełnieniowym pierwszej osoby liczby pojedynczej *-anî*[22].

Czasownik *šĕbaq* jest aramejskim ekwiwalentem hebrajskiego terminu *'āzab* ('opuścić') użytym w Ps 22,2 (*'ăzabtānî*). Kilka manuskryptów greckich zamiast *sabachthani* przekazuje transkrypcję wersji hebrajskiej: *zaphthani*[23].

Warto wspomnieć, że są też uczeni, którzy powołując się na rabiniczne czternastowieczne tłumaczenie Ewangelii według Mateusza na hebrajski (tzw. Shem Tob's Matthew[24]), odnajdują w Mt 27,46 wskazówkę, iż Jezus wołał z krzyża *blšvn hqvdš* ('w języku świętym'), czyli hebrajskim. Ponieważ hebrajskie słowo *'āzab* ('opuścić') może też znaczyć 'powodować ból', 'wywoływać cierpienie', dlatego odtwarzają Jezusową frazę *ēli ēli lema sabachthani* w języku hebrajskim jako *'ēlî 'ēlî lûmâ 'ăzabtānî* ('Boże mój, Boże mój, ależ każesz mi cierpieć'). W ten sposób nie jest to już okrzyk porzuconego przez Boga Mesjasza, ale stwierdzenie, że Jezus jest cierpiącym Sługą Jahwe[25].

Jezusowy okrzyk z Krzyża *ēli ēli (ēlōi ēlōi) lema sabachthani* przekazany przez Mateusza i Marka jest grecką transkrypcją aramejskiej frazy *'ēlî 'ēlî lāmâ šĕbāqtanî*. Język aramejski w ustach Jezusa nie może w takich okolicznościach dziwić. Człowiek w sytuacjach trudnych i w chwilach zagrożenia instynktownie i spontanicznie używa języka ojczystego. Dla Jezusa takim językiem był aramejski. Jezus za ziemskiego życia modlił się psalmami po aramejsku i w tym języku zacytował Psalm 22 na Krzyżu.

---

[20] Por. D. Hagner, *Matthew 14-28*, dz. cyt., s. 842.

[21] Występują różnice pisowni, np. *sabachtanei* (ℵ A Δ) i *sabaktanei* (B).

[22] Transkrypcja grecka niektórych dźwięków semickich jest trudna, stąd w tekście Nowego Testamentu *š* jest oddane jako *š*, natomiast greckie *ch* jest transkrypcją semickiego *ch*, *k* lub *q*.

[23] Np. D. W kodeksach starołacińskich występują wersje *zapthani* (d, ff, h), *zaptani* (b) i *zahthani* (a).

[24] Por. G. Howard, *Hebrew Gospel of Matthew*, Macon 1995.

[25] Por. Th. McDaniel, *Clarifying New Testament Aramaic names & words and Shem Tob's Hebrew Gospel of Matthew*, Winnewood 2008, s. 40-41.

Talitha kum

Autorzy biblijni wplatali okazjonalnie w greckie teksty Ewangelii słowa i frazy aramejskie. Bibliści sądzą, że może to być wskazówka, iż Jezus nauczał po aramejsku. Rodzi się jednak pytanie: jeśliby tak było rzeczywiście, to dlaczego redaktorzy zachowywali tylko niektóre powiedzenia Jezusa w oryginale semickim (zawsze zresztą sygnalizując ten fakt)[26], a pozostałe przetłumaczyli na grekę?[27]

Ciekawy przypadek można znaleźć w piątym rozdziale Marka. Ewangelista opisuje tam trzy znaki dokonane przez Jezusa: egzorcyzm (Mk 5,1-20), uzdrowienie kobiety cierpiącej na krwotok (Mk 5,21-34) i wskrzeszenie córki Jaira (Mk 5,35-43). Fraza aramejska znajduje się w ostatniej z perykop, w poleceniu wydanym przez Jezusa dziewczynce, aby powróciła do życia:

> „Jezus, ująwszy dziewczynkę za rękę, rzekł do niej: *Talitha kum* (*talitha koum*), to znaczy: Dziewczynko, mówię ci, wstań!" (*korasion soi legō egeire*; Mk 5,41).

Słowo *talitha* jest zapisem greckim aramejskiego rzeczownika *talytā'*, formy żeńskiej od słowa *taly'* ('młody mężczyzna'). *Talytā'* to 'panienka' albo 'dziewczyn(k)a'. Sam Marek przełożył to określenie na grekę zdrobnieniem od słowa *korē* ('dziewczyna', 'narzeczona') – *korasion* ('maleńka dziewczynka'), choć miała już ona dwanaście lat (por. Mt 9,24-25; Mk 6,22.28).

Niektóre manuskrypty zamiast słowa *Talitha* mają imię własne *Tabitha*[28]. Taka pisownia upodabnia tekst Markowy Mk 5,41 do Łukaszowego opisu wskrzeszenia Tabity z Dz 9,40 (*Tabitha anastēthi*; 'Tabito, wstań!'). W takim wariancie tekstu córka Jaira nosiłaby imię Tabita[29].

Nakaz powrotu do życia Jezus wyraził czasownikiem *koum*. Jest to transkrypcja aramejskiego (i hebrajskiego) czasownika *qûm* ('wstać', 'podnieść się') w trybie rozkazującym. Manuskrypty przekazały to słowo w dwóch formach: *koum* (aram. *qûm*)[30] i *koumi* (aram. *qûmî*)[31]. Oba słowa są trybem rozkazującym liczby pojedynczej, pierwsze dla rodzaju męskiego, drugie – dla żeńskiego. Poprawna jest oczywiście forma *koumi*, ale wersja *koum* w *textus receptus* Mk 5,41 świadczy, że końcowe *-i* zostało pominięte i tym samym przestała istnieć różnica między formą męską i żeńską. W niektórych manuskryptach *-i* się zachowało, prawdopodobnie ze względu na bardziej rzetelną wiedzę kopistów.

---

[26] Przykładem może być ten zapis: „Jezus wejrzawszy na niego rzekł: Ty jesteś Szymon, syn Jana, ty będziesz nazywał się Kefas [słowo aramejskie] – to znaczy: Piotr" [przekład grecki] (J 1,42).

[27] Por. P. Ostański, *Języki używane przez Jezusa*..., dz. cyt., s. 64.

[28] Np. Kodeks Waszyngtoński, minuskuły 28, 245, 349, niektóre wersje starołacińskie i Wulgaty.

[29] Por. R. Guelich R., *Mark 1-8:26*, Dallas 2002, s. 291.

[30] Np. ℵ B C L M N Σ 33 892.

[31] Np. A D Q P F.

Dlaczego logion Jezusa wypowiedziany do zmarłej dziewczynki został przekazany przez Marka w języku aramejskim? Bibliści podają kilka rozwiązań.

Jedno z nich wychodzi z faktu, iż działo się to w Galilei. Choć językiem ojczystym dla Galilejczyków był język aramejski, to wielu z nich posługiwało się swobodnie również greką, swoim drugim językiem. Żydzi mieszkali przecież wśród pogan i trudno sobie wyobrazić, aby mieszkańcy Tyru, Sydonu, Seforis czy Dekapolu mówili po hebrajsku czy aramejsku. Językiem ludności nieżydowskiej był grecki.

Jezus spędził nie tylko swoje dzieciństwo, ale także większość życia w Galilei, wśród pogańskich mieszkańców tych terenów. Jakiś czas mieszkał też w Kafarnaum, które stanowiło bramę do Baszanu i było miejscem tak znaczącym, że miało nawet urząd celny (Mk 2,14). Jako rzemieślnik Jezus prowadził interesy w poganami w Nazarecie i w pobliskim Seforis[32]. Można się domyślać, że posługiwał się greką biegle, najpierw w transakcjach, a później podczas nauczania ludzi[33]. Jego bliskim współpracownikiem był Mateusz, były poborca podatków, który w pracy używał języka greckiego. W otoczeniu Jezusa znajdowali się też rybacy, którzy potrzebowali greckiego do prowadzenia interesów i sprzedaży ryb[34].

Nie ma wątpliwości, że Jezus po grecku rozmawiał z Syrofenicjanką (Mk 7,24-30), a także z „Grekami" (J 12,20-26) i Piłatem (J 18,33-38; 19,9-12). Wiele wskazuje, że tzw. *Kazanie na górze* zostało wygłoszone po grecku (Mt 4,25--5,1; Łk 6,17-18)[35]. Gdyby więc założyć, że Jezus nauczał po grecku, wówczas mógł On w koniecznych momentach wplatać w grekę zwroty aramejskie, np. *Talitha kum*. Otóż mała dziewczynka, a przy tym córka oficjela żydowskiego, nie znała jeszcze zapewne języka greckiego, dlatego Jezus wydał jej polecenie wstania w zrozumiałym dla niej języku. Ewangelista Marek przytoczył te słowa w Ewangelii w języku, w jakim rzeczywiście one padły, ale natychmiast zasygnalizował ten fakt i dał przekład z aramejskiego na grecki: „to znaczy: Dziewczynko, mówię ci, wstań!" (Mk 5,41)[36].

Inni bibliści uważają, że słowa przekazywane w wersji aramejskiej były szczególnie ważne dla pierwotnej aramejskojęzycznej wspólnoty chrześcijańskiej. Były to bowiem słowa samego Zbawiciela, które podkreślały dramaturgię i emocje wydarzenia, niosły uzdrowienie oraz miały wielką wagę teologicz-

---

[32] Por. J. Fitzmyer, *Did Jesus spoke Greek*, „Biblical Archaeology Review" 18(1992) 5, s. 61.

[33] Por. A. Roberts, *Greek. The language of Christ and His apostles*, London 1888, s. 172-173.

[34] Por. S. Porter, *Jesus and the use of Greek in Galilee*, w: *Studying the historical Jesus. Evaluations of the state of current research*, red. B. Chilton, C. Evans, Leiden 1994, s. 136.

[35] Por. P. Ostański, *Języki używane przez Jezusa*..., dz. cyt., s. 65.

[36] Por. A. Roberts, *Greek. The language*..., dz. cyt., s. 104-106; P. Ostański, *Języki używane przez Jezusa*..., dz. cyt., s. 64.

ną. Dlatego zachowano je w brzmieniu oryginalnym, a dla nieznających aramejszczyzny przetłumaczono je zaraz na bardziej zrozumiały język[37].

Jota i kreska

Kolejna analizowana konstrukcja wyrazowa nie zawiera co prawda słownictwa aramejskiego, ale jej podglebie jest aramejskie. Wyrażenie pojawia się w perykopie o stosunku Jezusa do Prawa (Mt 5,17-20). Passus ten pełni bardzo ważną funkcję nie tylko w „Kazaniu na górze" (którego jest częścią), ale w całej Ewangelii Mateuszowej. Pouczenia moralne Jezusa mogły wydawać się słuchaczom i czytelnikom Ewangelii tak radykalne, a nawet sprzeczne z duchem Tory Mojżeszowej, że należało wyraźnie uściślić Jezusowy stosunek do Prawa. Wydawać by się mogło, że Jezus swoimi posunięciami anuluje Mojżeszowe Prawo. Tymczasem On koryguje jedynie błędne rozumienie Tory i daje jej prawdziwy i ostateczny wykład[38].

Jezus zachowuje w mocy Prawo Mojżeszowe i uczy, że musi być ono wypełnione w najdrobniejszych szczegółach. Właśnie sposób określenia tych niepozornych szczegółów Tory ma w logionie Jezusa język aramejski w tle:

> „Zaprawdę bowiem powiadam wam: Dopóki niebo i ziemia nie przeminą, ani jedna jota, ani jedna kreska (*iōta hen ē mia keraia*) nie zmieni się w Prawie, aż się wszystko spełni" (Mt 5,18).

Izraelici mieli zwyczaj wyrażać małość i niepozorność czegoś, zestawiając to z ziarnkiem gorczycy (Mt 13,31 i par.; Mt 17,20 i par.). W analizowanym pouczeniu Jezusa tę samą rolę odgrywają określenia *jota* i *kreska* (*iōta – keraia*). *Iōta* jest nazwą najmniejszej litery (samogłoski ι) w alfabecie greckim. W czasach redakcji Nowego Testamentu, kiedy pisano jedynie dużymi literami, czyli majuskułą, litera *jota* (*I*) nie była aż tak bardzo mała. Bez wątpienia w logionie Jezusowym *jota* reprezentuje hebrajską i aramejską spółgłoskę י (*yod*), która w obu alfabetach jest najmniejszą, najbardziej niepozorną literą. Potwierdzeniem tej interpretacji może być manuskrypt „A" Shem Tob's Matthew, w którym określenie *iōta* jest oddane słowem *yvd* (*yod*). Inne manuskrypty mają przekład bardziej ogólny: *'yt* ('litera', 'znak')[39].

Drugi człon wyrażenia, *keraia*, oznacza 'rożek', 'kreseczkę', 'haczyk' i odpowiada hebrajskiemu *neqūdâ* ('punkt', 'kropka', por. Pnp 1,11) albo *qôc* ('kolec ciernia'; por. np. Oz 10,8). W pouczeniu Mt 5,18 chodzi o taką małą kresecz-

---

[37] Por. J. Emerton, *The problem of vernacular Hebrew in the first century AD and the language of Jesus*, „Journal of Theological Studies" 24(1973) 1, s. 19; H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 2007, s. 168.

[38] Por. D. Hagner, *Matthew 1-13*, Dallas 2002, s. 103.

[39] Por. Th. McDaniel, *Claryfying New Testament...*, dz. cyt., s. 22.

kę czy też punkcik, które dopisane do litery zmieniają ją w literę podobną do niej z wyglądu, a jednak inną. Jedna mała kropka można zmienić ר w ד, כ w ב, ה w ח, a נ w ג[40].

W wersecie Mt 5,18 *iōta* i *keraia* oznaczają najmniejsze znaki pisarskie w alfabecie aramejskim (i hebrajskim) i są obrazem czegoś, co jest wyjątkowo małe i pozbawione znaczenia. Jezus przywołuje te maleńkie znaki graficzne, aby pouczyć, że nie tylko nie zamierza znieść Prawa, ale chce je wypełnić w najdrobniejszych szczegółach, nawet tak niepozornych jak litera י w tekście czy drobna kreseczka nadająca literze właściwe znaczenie.

Podsumowanie

W Nowym Testamencie występują trzy wyrażenia aramejskie lub pochodzenia aramejskiego, które pisarze biblijni zapisali literami greckimi. Fragmenty te dowodzą aramejskiego podłoża greckich ksiąg Nowego Testamentu i świadczą o dużej popularności języka aramejskiego w I wieku po Chr. Tym językiem mówił na co dzień Jezus, w tym języku zapisywano krążące wśród ludzi logiony Jezusa i tym językiem posługiwały się pierwsze wspólnoty chrześcijańskie[41].

Okrzyk Jezusa z krzyża słowami Psalmu 22 w wersji aramejskiej (*ēli ēli lema sabachthani*; Mt 27,46; Mk 15,34) może stanowić potwierdzenie, że w dramatycznych chwilach człowiek instynktownie używa języka ojczystego. Polecenie wydane zmarłej córce Jaira po aramejsku (*talitha koum*; Mk 5,41) może świadczyć, że dziewczynka znała jedynie ten język. Porównanie najdrobniejszych przekazów Tory do najmniejszych znaków pisarskich alfabetu aramejskiego (*iōta – keraia*; Mt 5,18) odsłania obrazowość języka Jezusa, który był czytelny dla Jego aramejskojęzycznych słuchaczy.

Obok wyrażeń aramejskich w Ewangeliach znajduje się wiele pojedynczych słów aramejskich, a także aramejskich nazw własnych (geograficznych i imion osób). Wymagają one osobnego opracowania.

Eli, Eli, lama sabachthani? (Mt 27:46) Aramaic Phrases in the Greek New Testament

Summary

There is no doubt that in Jesus' times the three ancient languages, Hebrew, Aramaic, and Greek were commonly spoken in Roman Palestine. It is also beyond discussion that Jesus' mother tongue was Aramaic.

---

[40] Przez analogię – w alfabecie łacińskim jedną kreseczką można zmienić „F" w „E", „C" w „G", a „P" w „R".

[41] Por. P. Ostański, *Języki używane przez Jezusa…*, dz. cyt. s. 54-55.

There are many Aramaic wordings in the Greek New Testament that are hinting at the original language of Jesus' sermons. The aim of this paper is to investigate three Aramaic phrases in the Greek Gospels: Jesus' cry from the cross (*Eli, Eli, lema sabachthani?*; Mt 27:46; Mk 15:34), his command to the daughter of Jairus (*Talitha koum*; Mk 5:41) and his allusion to Aramaic characters (*iôta – keraia*; Mt 5:18).

Furthermore, there are also many Aramaic common words and proper names (personal and place names) in the Greek New Testament. They will require an extra future research.

Keywords

Aramaic, the Greek New Testament

Słowa kluczowe

język aramejski, grecki Nowy Testament

Literatura poszerzająca zagadnienie

Bartnicki R., *Jezus jako Głosiciel Ewangelii*, „Warszawskie Studia Teologiczne" 27(2014) 1, s. 51-85.

Dąbek T., *„Dopóki niebo i ziemia nie przeminą, ani jedna jota, ani jedna kreska nie zmieni się w Prawie, aż się wszystko spełni" (Mt 5,18)*, w: *Pan moim światłem. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Jerzego Chmiela w 65. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2000, s. 148-158.

Fitzmyer J., *The Aramaic language and the study of the New Testament*, „Journal of Biblical Literature" 99(1980) 1, s. 5-21.

Hurst L., *The neglected role of semantics in the search for the Aramaic words of Jesus*, „Journal for the Study of the New Testament" 28(1986), s. 63-80.

Jaromin J. *Siedem słów z krzyża*, „Scriptura Sacra" 2(2008), s. 117-130.

Kahle P., *Das zur Zeit Jesu in Palästina gesprochene Aramäisch*, „Theologische Rundschau" 17(1949) 3, s. 201-216.

Klawek A., *Eli, Eli, lamma sabachthani*, „Tygodnik Powszechny" 8(1952) 14, s. 2.

Knox B., *The Aramaic background of the Gospels*, „Reformed Theological Review" 6(1947) 2, s. 24-29.

McDaniel Th., *Clarifying New Testament Aramaic names & words and Shem Tob's Hebrew Gospel of Matthew*, Winnewood 2008.

Montgomery J., *Some Aramaisms in the Gospels and Acts*, „Journal of Biblical Literature" 46(1927) 1-2, s. 69-73.

Napora K., *Thalitha kum*, „Czas Serca" 22(2012) 4, s. 38-39.

Ostański P., *Języki używane przez Jezusa na tle sytuacji językowej w rzymskiej Palestynie*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 23(2015) 2, s. 45-74.

Paciorek A., *Psałterz w Mateuszowym opisie Męki Jezusa*, „Roczniki Biblijne" 1(2009), s. 177-189.

Pawlak L., *„Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie…?" (Ps 22,2). Z Jezusem na krzyżu (Mt 27,46; Mk 15,34)*, „Słowo Krzyża" 6(2012), 79-84.

Rubinkiewicz R., *Mk 15,34 i Hbr 1,8-9 w świetle tradycji targumicznej*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" 25(1978) 1, 60-67.

Segert S., *The languages of historical Jesus*, „Communio Viatorum" 44(2002) 2, s. 161--173.

Selby G., *The language in which Jesus taught*, „Theology" 86(1983) 711, s. 185-193.

Stefański J., *Odkryć Chrystusa przez hebrajskie słowa Psalmu 22 na Golgocie*, „Studia Gdańskie" 37(2015), s. 37-49.

Szmajdziński M., *Język aramejski. „Lingua franca" starożytnego Bliskiego Wschodu*, w: *„Gloriam praecedit humilitas" (Prz 15,33). Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Antoniego Troniny w 70. rocznicę urodzin*, red. M. Szmajdziński, Częstochowa 2015, s. 737-755.

Torrey Ch, *The Aramaic of the Gospels*, „Journal of Biblical Literature" 61(1942) 2, s. 71-85.

Tresham A., *The languages spoken by Jesus*, „Master's Seminary Journal" 20(2009) 1, s. 71-94.

Zawadzki R., *The prayer of Jesus on the cross*, „Verbum Vitae" 11(2012) 22, s. 93-110.

Zbroja B., *Teologia wypowiedzi Jezusa z krzyża*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 65(2012) 3, s. 211-224.

Poznańskie Studia Teologiczne 30(2016), s. 227-237.
doi: 10.14746/pst.2016.30.11

Janusz Królikowski[1]
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Niektóre wyzwania pod adresem metody teologii

Zagadnienie n a t u r y teologii nie cieszy się dzisiaj szczególnym zainteresowaniem teologów, a nawet przestało być przedmiotem osobnej uwagi w ramach programów nauczania teologii. Efektem tego poważnego zaniedbania jest między innymi to, że w rozmaitego typu pracach ćwiczeniowych i dyplomowych – od magisterskich po doktorskie, niekiedy nawet na jeszcze wyższym poziomie – na temat metody zastosowanej w pisanej pracy padają najbardziej kuriozalne stwierdzenia, które z metodą teologii nie mają nic wspólnego. Niektórzy piszący, nie wiedząc niczego pewnego o metodzie teologii, zagadnienie to skrzętnie omijają. Zachodzi więc pilna potrzeba szerszego i nowoczesnego zajęcia się tą kwestią. Jest to konieczne z dwóch zasadniczych powodów: po pierwsze, tylko po przedstawieniu metody teologii będzie można obronić jej specyfikę jako nauki, na czym teologom ze słusznych powodów bardzo zależy; po drugie, na gruncie tej refleksji będzie można pokazać, że teologia jest równoprawną nauką pośród innych nauk, mogącą czerpać z ich badań i osiągnięć, a zarazem mogącą także wnosić swój wkład do badań naukowych prowadzonych w innych dziedzinach. Ta druga kwestia jest tym ważniejsza, że na drodze rozporządzeń instytucjonalnych i administracyjnych teologia jest coraz bardziej „izolowana" od innych dyscyplin naukowych, co może skończyć się jej zupełnym wyrugowaniem z nauki jako takiej, przynajmniej w rozumieniu odpowiedniego ministerstwa. Tymczasem właśnie w ramach teologii zostały wypracowane niektóre kierunki, na przykład nauki o rodzinie, które dzisiaj administracyjnie zostały tak zakwalifikowane, że właściwie odebrano teologii możliwość naukowego wypowiadania się na ten temat. Nie ministerstwo na drodze rozporządzenia powinno określać obszary wiedzy, dziedziny i dyscypliny naukowe, ale powinni to czynić uczeni w ramach swojej działalności, gdyż oni najlepiej rozumieją te problemy, a ich dynamiczne przystosowanie do aktualnych warunków rozwoju wiedzy najlepiej służy jej postępowi, a tym samym człowiekowi.

---

[1] Ksiądz Janusz Królikowski, dr hab., prof. UPJPII; kapłan diecezji tarnowskiej; od 2014 r. dziekan Wydziału Teologicznego Sekcja w Tarnowie (UPJPII).

Mając na uwadze wspomniane tutaj fakty, w niniejszym opracowaniu zwracamy uwagę na dwa bardziej szczegółowe zagadnienia, a mianowicie na kwestię kontemplacyjnego charakteru teologii (jest to temat, który dotyczy natury teologii) oraz pytamy się, co inne dyscypliny naukowe – zwłaszcza antropologiczne – mogą wnieść do teologii. W tym drugim przypadku chodzi o wskazanie niektórych możliwości interdyscyplinarnego zaangażowania teologii, a tym samym otwarcia także na to, co jest przedmiotem jej badań i na formułowane przez nią propozycje dotyczące zwłaszcza rozumienia człowieka i jego życia w świecie.

1. Teologia kontemplacyjna

Słusznie i powszechnie przyjmuje się, że teologia, w takim kształcie jak ją dzisiaj uprawiamy, została zapoczątkowana przez *Proslogion seu Alloquium de Dei exsistentia* św. Anzelma z Canterbury wraz z tym dziełem, którego stanowi dalszy ciąg, a którym jest *De divinitatis essentia Monologium*. Te dwa dzieła zostały ogłoszone przez Anzelma pod wspólnym tytułem *Fides quaerens intellectum*. Tytuł ten dobrze streszcza cały program teologiczny, który został wypracowany w tych dziełach i który odznacza się dużą siłą oddziaływania. Formuła rzeczywiście odniosła wielki sukces i została przyjęta przez większość teologów jako punkt odniesienia prowadzonych badań. Patrząc na wielość sposobów uprawiania teologii, należy jednak zadać pytanie, czy ta łatwa zgoda na formułę nie ukrywa bardzo różnych stanowisk, wśród których są także takie, które stoją daleko od stanowiska zaproponowanego przez Anzelma. W sformułowanym programie Anzelmowi nie chodzi o rozumienie danych objawionych, ale o percepcję intelektualną, sytuującą się między wiarą i wizją beatyficzną (*inter fidem et speciem*). Zauważmy pewną zuchwałość propozycji Anzelma i kontemplacyjne ukierunkowanie.

Odczytajmy jednak tę wypowiedź w jej kontekście, który Anzelm wyraźnie określił w dedykacji papieżowi Urbanowi II dzieła *Liber de fide Trinitatis et de incarnatione Verbi* (1098). Napisał tak: „Ponieważ pojmuję rozum, którym jesteśmy obdarzeni, jako pojęcie pośrednie między wiarą (*fidem*) i wizją beatyficzną (*speciem*), uważam, że im bardziej się postępuje w rozumie, tym bardziej następuje zbliżenie się do wizji beatyficznej, do której wszyscy dążymy”[2]. Racjonalne poszukiwanie teologa nie tylko sytuuje się *inter fidem et speciem*, ale jest ono także ruchem kierującym się do wizji beatyficznej.

Można zasadnie postawić pytanie, czy rzeczywiście takie ukierunkowanie jest obecnie przyjmowane w teologii jako jej pewna wewnętrzna konieczność czy też nie? Bez względu na to, jak by się działo, trzeba przyznać, że takie ukierunkowa-

---

[2] Anzelm, *Liber de fide Trinitatis et de incarnatione Verbi contra blasphemias Ruzelini sive Roscelini*, PL 158, 261A.

nie dobrze odpowiada naturze teologii, będącej nauką opartą na objawieniu Bożym. Objawienie, które jest pierwszą tajemnicą, przekraczającą wszystkie inne, manifestującą zamysł zbawienia podjęty przez Boga od wieczności i zrealizowany w Jezusie Chrystusie, jest wydarzeniem transcendentnym, wyrastającym z boskiej inicjatywy – jest wolnym i suwerennym aktem samego Boga. Człowiek nie może wyprowadzić objawienia z siebie samego, a nawet nie może go przewidzieć. Ta interwencja Boga ma charakter całkowicie nowy, przekraczając wszelkie ludzkie oczekiwania. Skoro więc tak mają się rzeczy, teolog powinien mieć zawsze spojrzenie skierowane na manifestację tajemnicy Boga, którą konstytuuje objawienie – na tę „samomanifestację Boga w zaufaniu miłości”[3]. Tym spojrzeniem jest kontemplacja, w której nierozdzielnie łączą się ze sobą rozumienie i adoracja[4].

Interweniuje w tym miejscu Urząd Nauczycielski Kościoła, na którym spoczywa zadanie komunikowania danych objawienia wspólnocie wierzących, gwarantując ich autentyczność i chroniąc je przed jakimkolwiek skażeniem. Bez interwencji władzy nauczycielskiej Kościoła – która nie polega na niczym innym, jak na wiernym i nieustannym przepowiadaniu Ewangelii Chrystusowej – teologia kontemplacyjna, czyli teologia chcąca sytuować się *inter fidem et speciem*, byłaby nie do pomyślenia.

Takiemu kontemplacyjnemu ukierunkowaniu teologii przeciwstawiają się obecnie zasadniczo dwa kierunki myślowe i kulturowe. Dominujące dzisiaj propozycje antropologiczne propagują wizję człowieka, która nawet jeśli nie jest ateistyczna, to wyznacza człowiekowi zadania, które nie są zadaniami wyznaczonymi mu w zamyśle Boga Stwórcy i Odkupiciela. Oprócz tego w samym Kościele formułuje się niektóre teorie i programy, które w orędziu chrześcijańskim dają pierwszeństwo zaangażowaniu społecznemu i politycznemu, a tym samym ulega pomniejszeniu człowiek jako chciany przez Boga ze względu na niego samego.

1.1. Redukcjonizm antropologiczny

Analizując dzisiejszą problematykę antropologiczną, należy przede wszystkim zwrócić uwagę, że nie jest błędem sam nacisk na problematykę antropologiczną i szerokie zainteresowanie człowiekiem oraz nie on kwestionuje autentyczność teologii. W antropologii jest zawsze coś decydującego dla samego człowieka, a więc i dla teologii. Problemem jest natomiast pewna przesada w formułowanych propozycjach, które czynią z człowieka bożka, kogoś w rodzaju pseudoabsolutu, podczas gdy właściwa dla niego godność sytuuje się w miejscu, wyjątkowym i względnym zarazem, które zajmuje w tajemnicy stworzenia i odkupienia.

---

[3] R. Latourelle, *Théologie de la révélation*, Paris 1969[3], s. 9-10.

[4] Por. A. Chapelle, *À l’école de la théologie*, Bruxelles 2013, s. 275-280.

Zainteresowanie teologii człowiekiem jest nieodzowne z następujących racji. To dla człowieka i dla jego zbawienia Słowo stało się ciałem. Zbawienie ludzi nie jest efektem drugorzędnym, „produktem ubocznym" jakiegoś szerszego i ambitniejszego zamysłu Bożego, którego uczestnikiem przypadkowo stał się człowiek. Zagadnienie zbawienia człowieka, tak jak ono się urzeczywistniło, dało wiele do myślenia teologom w minionych wiekach. Zostały sformułowane najbardziej różnorodne tezy w tej materii, ale ostatecznie zawsze i tak powraca się do istotnych treści objawienia Bożego: „Albowiem Syn Człowieczy przyszedł odszukać i zbawić to, co zginęło" (Łk 19,10). Wcielenie stało się w ten sposób obdarowaniem człowieka. Można postawić pytanie, czy dzisiaj ta prawda wiary wyrażona w *Credo* zajmuje wystarczające miejsce w teologii, to znaczy czy teologia adekwatnie i szeroko zajmuje się zagadnieniem zbawienia człowieka. Nawiązując do trosk teologicznych ojców Kościoła, można pytać się, czy dzisiejszej teologii zależy na zbawieniu c a ł e g o człowieka i k a ż d e g o człowieka.

Osoba ludzka ze swej natury nie jest bytem zamkniętym, ograniczonym do swojego własnego świata, ale, przeciwnie, jest otwarta na to wszystko, co istnieje. Rozum i wola człowieka są stworzone dla prawdy i dobra – bez ograniczeń. W ten sposób tajemnica Boga nieskończonego (z Jego zamysłem zbawienia) odpowiada tej zdolności duchowej człowieka, którą został obdarzony przez Stwórcę i dzięki której może do Stwórcy powracać. Ta zdolność nie jest oczywiście jakimś koniecznym wymogiem, ponieważ człowiek nie ma żadnego prawa do poznania Boga i do uczestniczenia w Jego tajemnicy – jest wewnętrzną zdolnością, którą można odpowiednio wykorzystać. Gdy Bóg urzeczywistnia swój zamysł zbawienia ludzi w Jezusie Chrystusie, czyniąc ich uczestnikami Bożych dóbr, które przekraczają wszelkie rozumienie ze strony ducha ludzkiego[5], nie niszczy natury ludzkiej, jak burzy się stary i ciasny dom, by zastąpić go nowym, większym i pojemniejszym. Bóg daje tylko jakiś dodatek, tak jak rozbudowuje się stary i ciasny dom, na przykład dobudowując dodatkowe piętro. Wraz z manifestacją i komunikacją siebie samego Bóg przychodzi nasycić człowieka i tylko On może to uczynić. „Jedynie Bóg nasyca, i to nieskończenie ponad oczekiwania – *Deus solus satiat, et in infinitum excedit*", jak wymownie podkreśla św. Tomasz z Akwinu[6].

Gdy mówimy o kierunkach myślowych, oddalających myśl chrześcijańską od wymiaru kontemplacyjnego, nie odnosimy się do tych kierunków, które wyrażają zainteresowanie człowiekiem takim, jaki jawi się w świetle tajemnicy stwo-

---

[5] Por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym *Dei Verbum*, w: tenże, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, 6. Por. także J.P. Jossua, *Peut-on parler de Dieu?*, Genève 2006, s. 29-48.

[6] Tomasz z Akwinu, *In Symbolum Apostolorum scilicet «Credo in Deum» expositio*, 153, w: *S. Thomae Aquinatis Opuscula theologica*, vol. 2: *De re spirituali*, a cura et studio R.M. Spiazzi, Taurini–Romae 1954, s. 217; *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2002, 1718.

rzenia i odkupienia, ale do tych, którzy izolują człowieka, zamykają go w sobie samym i przypisują mu jakąś postać samowystarczalności. Według tych kierunków myślowych, które mogą bardzo różnić się między sobą, człowiek nie zajmuje już po prostu swojego miejsca w zamyśle zbawienia, ale staje się jego arbitrem i sędzią. Nie jest już tym człowiekiem, który ulegle przyjmuje objawienie Boże, które jest mu komunikowane, ale staje się jego kryterium i miarą, jak zostaje przyjęte w wielu przejawach i propozycjach współczesnego „zwrotu antropologicznego”[7].

W dziejach nowożytnych spotykamy wyrażanie się tej opcji antropologicznej w bardzo zróżnicowanych formach. Dla Spinozy (1632-1677), który opowiada się za dogłębną racjonalnością człowieka, treść religii „objawionej” jest racjonalna, chociaż jej forma jest absolutnie irracjonalna. Ukazuje on zwyczajnie, w sposób symboliczny i dostosowany do mentalności potocznej, prawdy filozoficzne dotyczące Boga i człowieka, których zawartość ma ostatecznie charakter moralny i praktyczny.

Kierunek modernistyczny z przełomu XIX i XX wieku uznał natomiast za determinującą ludzką podmiotowość i wewnętrzność. Chrześcijaństwo w tym nurcie myślowym jest ujmowane wyłącznie według tego kryterium. Zarówno protestanci liberalni, jak i moderniści katoliccy zmierzali do oddzielenia poznania religijnego od wszelkich związków z rozumem spekulatywnym. Według Augusta Sabatiera (1839-1901) chrześcijaństwo może uznać za prawdę tylko to, co samo z siebie wykazuje, że jest prawdą. Alfred Loisy (1857-1940) uznaje Biblię za opowiadanie doświadczeń przeżytych przez wierzących w Starym Testamencie i przez pierwszych chrześcijan, a Kościół nie ma innej misji do spełnienia niż wyrazić te indywidualne doświadczenia.

Mentalność człowieka nowożytnego, jak ją pojmuje Rudolf Bultmann (1884-1976), określa kryterium antropologiczne, którym się posługuje. Tematy biblijne, takie jak preegzystencja Jezusa Chrystusa, Jego wcielenie, śmierć odkupieńcza, zmartwychwstanie, Jego wniebowstąpienie i powrót na końcu czasu, stanowią część wizji świata, która jest absolutnie nie do przyjęcia przez człowieka współczesnego. Nie może on aktem woli uczynić własną koncepcji, która wykracza poza rzeczywistość, jaka bezpośrednio jawi się jego percepcji.

Według teologii katolickiej człowiek za pośrednictwem Kościoła nawiązuje kontakt z objawieniem jako suwerennym i wolnym aktem Boga. Tam więc, gdzie ulega osłabieniu odniesienie do Urzędu Nauczycielskiego Kościoła lub gdzie go w ogóle brakuje, argument antropologiczny zaczyna dominować i totalitarnie podporządkowuje sobie wszystko. Konsekwencje takiego ujęcia od razu są widoczne w chrystologii, charytologii, liturgii, etyce chrześcijańskiej, duchowości,

---

[7] Por. G. Pattaro, M.C. Bartolomei, A. Gallas, *La svolta antropologica. Un momento forte della teologia contemporanea*, Bologna 1991.

katechezie, duszpasterstwie. Ostatecznym efektem takiego przewrotu jest to, że już nie człowiek jest „na obraz Boży", ale Bóg staje się na obraz człowieka. Znajdujemy się wobec nowej i paradoksalnej formy antropomorfizmu, którego konsekwencją jest neopogaństwo.

1.2. Dominacja *praxis*

Drugi kierunek myślowy, mający nastawienie i konsekwencje antykontemplacyjne, daje, niejednokrotnie bezkrytycznie, pierwszeństwo działaniu. W gruncie rzeczy jest on pewnym wariantem wyżej opisanej tendencji antropologicznej. Jest to nowa forma ugięcia się pod wymogami pewnych elementów ideologicznych kultury współczesnej. Według tego kierunku liczy się tylko skuteczność. Teologia otrzymuje swoją celowość za pośrednictwem *praxis* – ona przyznaje prymat zaangażowaniu. Jego główne zainteresowanie zwraca się do struktur społecznych i instytucji politycznych, zostawiając na boku problemy moralności osobistej. Ten nurt teologiczny wyraźnie różni się od teologii klasycznej, która jest wybrakowana – w ich oczach – ponieważ nie jest właściwie ukierunkowana i zaangażowana po stronie człowieka rozumianego teologicznie w perspektywie zbawienia[8].

Jest, oczywiście, zadaniem tych, którzy promują taką teologię, uzasadnić to stanowisko, a w sposób szczególny tę *praxis*, do której stale się odnoszą. Można przyjąć *praxis* jako postulat, ale tylko otwarcie pytając się, w jaki sposób jest ona podatna na głębsze analizy, krytykę, ewentualnie na korektę? Jest jedna czy też przedstawia się pod różnymi formami i różnymi ukierunkowaniami? W świetle jakiego kryterium można dokonać jej uwzględnienia?

W sformułowaniu tych pytań trzeba zobaczyć, że teologie działania społecznego i politycznego biorą na siebie zadanie niemożliwe do wykonania, gdyż dają pierwszeństwo temu zaangażowaniu w stosunku do myślenia. Stają się w ten sposób łatwym łupem modnych ideologii, jeśli nie są już ich bezpośrednią emanacją. Błąd polega na przeciwstawianiu kontemplacji i skuteczności, mimo że już wielokrotnie zostało wykazane, że nie ma skuteczności, która nie wypływałaby z kontemplacji[9]. Nasze spojrzenie na Boga pozwala nam uświadomić sobie, na czym polega zamysł Boży zrealizowany w Jezusie Chrystusie. Ten plan Boży nie tylko wpływa na ubogacenie umysłu, ale jest czynem – działaniem. Wcielenie Syna Bożego, założenie Kościoła i Jego misja zbawcza, głoszenie królestwa Bożego, które jest już tajemniczo obecne w świecie, ale czeka jeszcze na swoje wypełnienie przez Boga na końcu czasu – to wszystko są działania. To działanie jednak nie wyczerpuje się w sobie. Stale i niezmiennie odsyła nas do kontempla-

---

[8] Por. J. Królikowski, *Teologia między ortodoksją i ortopraksją*, w: *Tożsamość teologii*, red. A. Anderwald, T. Dola, M. Rusecki, Opole 2010, s. 187-201.

[9] Por. H.U. von Balthasar, *Kim jest chrześcijanin?*, tłum. F. Wycisk, Paris 1971, s. 74-79.

cji, która wypełni się w uszczęśliwiającym i przemieniającym oglądzie w chwale nieba: „Umiłowani, obecnie jesteśmy dziećmi Bożymi, ale jeszcze się nie ujawniło, czym będziemy. Wiemy, że gdy się objawi, będziemy do Niego podobni, bo ujrzymy Go takim, jakim jest" (1 J 3,2).

Wobec manifestacji tajemnicy zbawienia chrześcijanin nie jest biernym widzem, ale jest aktorem. Wiemy, że znamy Boga, jeśli zachowujemy Jego przykazania. To jest dowód autentyczności chrześcijańskiej według św. Jana (por. 1 J 2,3). Już na samym początku Kościoła zaznaczyła się wśród wierzących obecność niebezpieczeństwa sprowadzenia wiary do czystej spekulacji religijnej (*gnoza*). Stąd nacisk na ujęcie, według którego wiara powinna obejmować całe ludzkie życie: wewnętrzne i zewnętrzne, osobiste i społeczne. Dlatego w Dziejach Apostolskich często w odniesieniu do postawy chrześcijańskiej stosuje się miano „drogi". Podkreśla się w ten sposób, że wiara jest opcją intelektualną i działaniową, ukierunkowującą całe ludzkie życie.

Podstawowy wymóg teologów nastawionych na *praxis* może być w znacznym stopniu podzielany w ramach teologii kontemplacyjnej. Walka z niesprawiedliwością społeczną i polityczną nie jest obca planowi zbawienia. Chrześcijaństwo nie może tolerować sytuacji, w której człowiek żyje w warunkach uwłaczających jego godności. Tylko jednak w ramach teologii kontemplacyjnej pilny obowiązek pomagania ludziom i dokonywania korekt w instytucjach może zostać usytuowany we właściwym miejscu i znajdzie uzasadnienie przez wskazanie dróg, które nie prowadzą do pogubienia się.

2. Nauki i teologia

Gdy mówi się dzisiaj o naukach antropologicznych w ich relacji do wiary, na ogół ma się na myśli następujące dyscypliny: psychologię (łącznie z psychoanalizą), socjologię, etnologię i nauki zajmujące się religią[10]. Niektóre z tych dyscyplin mają nie tylko charakter teoretyczny, lecz także praktyczny, a zatem nie tylko należą do nauki, ale także do „sztuki". W przeszłości te dyscypliny były uprawiane przez badaczy obcych w stosunku do wiary, tak że niektóre z nich zostały tak wykorzystane, że stały się elementami ateistycznej wizji świata i egzystencji. W ostatnich dziesięcioleciach te dyscypliny naukowe rozwinęły się opatrznościowo i zwracają ogólną uwagę, wyraźnie pobudzaną także przez sprzymierzone z nimi środki masowej komunikacji.

Jakie stanowisko powinien zająć teolog wobec tych dyscyplin nauki? Można powiedzieć już na wstępie, że powinno być ono pozytywne i krytyczne zarazem. Powinno być p o z y t y w n e, ponieważ te dyscypliny dostarczają teologii, każ-

[10] Por. G. Cottier, *Les chemins de la raison. Questions d'épistémologie théologique et philosophique*, Saint-Maur 1997, s. 223-232.

da na swój sposób, ważnej pomocy w lepszym poznaniu człowieka, a równocześnie są one impulsem do lepszego określenia sensu prawd objawionych, które odnoszą się do człowieka. Wszystko to, co dotyczy człowieka, interesuje teologię, ponieważ nauka o objawieniu, jak samo objawienie, służy ludziom[11]. Stanowisko teologa wobec różnych dyscyplin naukowych powinno być zarazem k r y t y c z n e, ponieważ teologia nie może zaakceptować, by nawet naukowo osiągane rezultaty stawały się jedynym wyznacznikiem rozumienia jej treści. W podejściu krytycznym nie chodzi więc o to, by wydawać niekorzystne oceny tego, co dostarczają nauki antropologiczne, ale o to, by wiedza, której one dostarczają, była poddana rygorystycznej analizie i by dokonywano właściwej oceny jakości jej wyników. Spójrzmy na niektóre aspekty tej propozycji.

Nauki o człowieku pomagają nam poznać lepiej człowieka. Nie oznacza to, że same z siebie determinują znajomość natury ludzkiej. Wszystkie te nauki mają charakter eksperymentalny i chwytają tylko pewne wybrane aspekty badanej rzeczywistości, dlatego też widzą one człowieka w określonym i ograniczonym kontekście. By służyć poznaniu natury ludzkiej, potrzebują pomocy ze strony filozofii, która jako jedyna pozwala rozumowi uchwycić trwałe wartości.

Nauki o człowieku są inspiracją. Takie ujęcie jest właściwe, ponieważ uwypukla typ relacji, jaki powinien zostać nawiązany między tymi dyscyplinami i teologią. Chodzi o obszary bardzo odrębne, a w konsekwencji i o własne metody, którymi posługują się różne dyscypliny naukowe. Teologia pozwoli, by nauki o człowieku zadawały jej pytania, ale ma ona udzielać na nie swoich odpowiedzi przede wszystkim w świetle słowa Bożego. Te pytania mogą być bardzo wartościowe, ponieważ doprowadzą teologię do reagowania w sposób autonomiczny, do analizowania nowych aspektów problemu ludzkiego i ukazywania znaczenia tajemnicy zbawienia w odniesieniu do nowych wyzwań eklezjalnych i kulturowych.

Nauki antropologiczne domagają się uważnej analizy krytycznej. Przede wszystkim dlatego że stanowią pole, na którym założenia filozoficzne i w ogóle warunki społeczno-kulturowe, w których żyje człowiek, odgrywają bardzo ważną rolę; następnie, dlatego że niektórzy specjaliści z tych dziedzin mają tendencję do zapominania o ograniczeniach ich własnej dyscypliny i do zbyt łatwego uogólniania konkluzji, tracąc z oczu inne dziedziny nauki zajmujące się człowiekiem. Socjolog, dla którego każda rzeczywistość jest socjologią, i psycholog, dla którego wszystko wyjaśnia się za pośrednictwem psychoanalizy, nie są rzadkimi przypadkami w dzisiejszym świecie. Nauki antropologiczne – w końcu – domagają się analizy krytycznej także z tej racji, że nie tylko są naukami rozwijającymi się, ale one same nie są jeszcze skonsolidowane metodycznie. Konkluzje, do

---

[11] Por. P. Coda, *Teo-logia. La Parola di Dio nelle parole dell'uomo. Epistemologia e metodologia teologica*, Roma 1997, s. 247-250.

których się w nich dochodzi, są tego odzwierciedleniem. Często ci sami socjologowie wyprowadzają z tych samych danych w różnych okolicznościach bardzo zróżnicowane wnioski.

Zadanie jest więc bardzo złożone. Czy teolog może podjąć je samodzielnie? Czy musi stać się, za każdym razem, socjologiem, psychologiem, etnologiem, historykiem religii? Oczywiście, że nie. Powraca tutaj potrzeba dialogu, o którym trafnie wypowiedział się Sobór Watykański II w konstytucji *Gaudium et spes*

> Niechaj ci, którzy oddają się badaniom teologicznym w seminariach i na uniwersytetach, jednocząc siły i koncepcje, starają się współdziałać z przedstawicielami innych dyscyplin naukowych. Niech dociekanie teologiczne zmierza do głębokiego poznania prawdy objawionej i jednocześnie nie zaniedbuje łączności ze współczesnością, aby mogło ono pomóc ludziom wykształconym w różnych dyscyplinach naukowych w osiągnięciu pełniejszego poznania wiary (nr 62).

Jest jeszcze wiele do zrobienia w ramach tego wskazania, a zwłaszcza w punkcie wyjścia należy pamiętać, że ten dialog jest wymagający i równocześnie niełatwy: „Mimo iż Kościół bardzo się przyczynił do rozwoju kultury, z doświadczenia jednak wiadomo, że harmonijne łączenie kultury z nauczaniem chrześcijańskim, z pewnych występujących w konkretnych sytuacjach przyczyn, nie zawsze przebiega bez zakłóceń" (nr 62).

Nie jest to zaproszenie do pogodzenia się z istniejącą sytuacją lub do kompromisu. Przekonania wypływające z wiary mówią, że musimy dążyć do przezwyciężenia trudności z cierpliwością, ale także z wytrwałością. Sobór Watykański I w konstytucji *Dei Filius* naucza: „Mimo że w istocie wiara przewyższa rozum, to jednak nigdy nie może istnieć rzeczywista niezgodność pomiędzy wiarą i rozumem, gdyż ten sam Bóg, który objawia tajemnice i wlewa wiarę, wzniecił też światło rozumu w duszy ludzkiej; Bóg zaś nie może zaprzeczać samemu sobie, ani prawda nie może nigdy sprzeciwiać się innej prawdzie" (rozdz. 4). Ta wypowiedź soborowa jest zachętą do dynamizmu poznawczego ożywianego przez nadzieję pokonania pojawiających się trudności.

Nauki o człowieku mają niewątpliwe znaczenie dla teologii, ale właściwe podejście do tych nauk i służba, jaką mogą one okazać teologii, wymagają interwencji ze strony filozofii[12]. Taki jest paradoks aktualnej sytuacji. Nauki o człowieku, które – w oczach niektórych – dystansują od filozofii i czynią ją zbędną, nieustannie odwołują się do interwencji filozofii. To jest fakt, który powinien w znacznie większym stopniu zwrócić naszą uwagę, a tym samym spotkać się z odpowiednią reakcją zwłaszcza ze strony filozofów chrześcijańskich.

* * *

[12] Por. G. Cottier, *Les chemins de la raison*, dz. cyt., s. 233-254.

Już Arystoteles wiedział, że metoda jest czymś więcej niż techniką naukową oraz uporządkowanym i zaplanowanym sposobem postępowania, aby dojść do uzasadnionego i uporządkowanego poznania określonej dziedziny rzeczywistości. Drogą do prawdy może być tylko sama prawda. Metoda jest więc refleksją nad drogą, którą postępuje sama prawda wraz z nami, oraz nad stopniowo wyłaniającym się celem, do którego ma nas doprowadzić. Zagadnienie to jest szczególnie widoczne w teologii, która podejmuje refleksję naukową nad prawdą Bożą, która jest dla człowieka prawdą zbawczą. Na niektóre aspekty tej problematyki chcieliśmy tutaj zwrócić uwagę.

Some Challenges Concerning the Method of Theology

Summary

This study focuses on two issues, namely: the issue of the contemplative character of theology (it deals with the nature of theology), and the question of how other academic disciplines – especially anthropological ones – may contribute to theology. The latter is an attempt to point out certain possible interdisciplinary applications of theology, and to open to the subject of its study and to the formulated proposals concerning particularly understanding of man and his life on earth. The issue of a contemplative character of theology, deeply rooted in its own history, has to struggle today with two phenomena: anthropological reductionism and the preference given to action. The question then arises: why cannot such tendencies be accepted uncritically? Contemporary theology faces a serious challenge because it has to include in its study a positive contribution made by humanities for understanding of man. However, a question may be asked: how to take advantage of the achievements of these disciplines so that the theological reflection may preserve its specific character and serve a deeper understanding of faith and its essence.

Keywords

theology, method, contemplation, anthropology, action, humanities

Słowa kluczowe

teologia, metoda, kontemplacja, antropologia, działanie, nauki humanistyczne

Bibliografia

Anzelm, *Liber de fide Trinitatis et de incarnatione Verbi contra blasphemias Ruzelini sive Roscelini*: PL 158, 259-284.

Balthasar H.U. von, *Kim jest chrześcijanin?*, tłum. F. Wycisk, Paris 1971.

Chapelle A., *À l'école de la théologie*, Bruxelles 2013.

Coda P., *Teo-logia. La Parola di Dio nelle parole dell'uomo. Epistemologia e metodologia teologica*, Roma 1997.

Cottier G., *Les chemins de la raison. Questions d'épistémologie théologique et philosophique*, Saint-Maur 1997.

Jossua J.P., *Peut-on parler de Dieu?*, Genève 2006.

Królikowski J., *Teologia między ortodoksją i ortopraksją*, w: *Tożsamość teologii*, red. A. Anderwald, T. Dola, M. Rusecki, Opole 2010, s. 187-201.

Latourelle R., *Théologie de la révélation*, Paris 1969.

Pattaro G., Bartolomei M.C., Gallas A., *La svolta antropologica. Un momento forte della teologia contemporanea*, Bologna 1991.

Tomasz z Akwinu, *In Symbolum Apostolorum scilicet "Credo in Deum" expositio*. *S. Thomae Aquinatis Opuscula theologica*, vol. 2: *De re spirituali*, a cura et studio R.M. Spiazzi, Taurini – Romae 1954, s. 191-217.

Poznańskie Studia Teologiczne 30(2016), s. 239-250.
doi: 10.14746/pst.2016.30.12

Bogdan Ferdek[1]
Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

Dar nieomylności. Od *Pastor aeternus* do *Sensus fidei*

Dziełem I Soboru Watykańskiego są dwie konstytucje: Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej *Dei Filius*[2] i Pierwsza konstytucja dogmatyczna o Kościele Chrystusowym *Pastor aeternus*[3]. Druga konstytucja *Pastor aeternus* zawiera dwa dogmaty: o prymacie biskupa Rzymu i o jego nieomylnym nauczaniu. W kręgach przeciwników tych orzeczeń mówiono, że sobór zakończył się „tragedią nieomylności"[4]. Była nią posoborowa schizma. Od 1871 roku rozpoczął się proces tworzenia Kościoła starokatolickiego, który został uwieńczony 14 czerwca 1873 roku wyborem Josepha Huberta Reinkensa na jego pierwszego biskupa.

„Tragedia nieomylności" może jednak okazać się „darem nieomylności"[5], jeżeli dogmat o papieskiej nieomylności rozpatruje się w szerszym kontekście. Widać to w *Liście do Konferencji Episkopatu Niemiec* z 15 maja 1980 roku napisanym przez papieża Jana Pawła II w związku ze sprawą profesora Hansa Künga. Według papieża II Sobór Watykański przejął od I Soboru Watykańskiego doktrynę o nieomylnym nauczaniu biskupa Rzymu, „potwierdził ją i przedstawił w kontekście bardziej kompletnym"[6]. Wspomnianym kontekstem jest nauczanie Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* o nieomylności kolegium biskupów, gdy wraz z papieżem sprawuje ono najwyższy urząd nauczycielski

---

[1] Bogdan Ferdek, prof. dr hab., dyrektor Instytutu Teologii Systematycznej Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu; ważniejsze publikacje: *Eschatologia Taboru* (Wrocław 2005), *Nasza Siostra – Córą i Matką Pana* (Świdnica 2007), *Duch Boży nad wodami Renu. Refleksje nad ścieżkami nadreńskiej pneumatologii* (Wrocław 2010).

[2] Zob. Sobór Watykański I, *Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4, Kraków 2004, s. 888-911.

[3] Zob. Sobór Watykański I, *Pierwsza Konstytucja dogmatyczna o Kościele Chrystusowym*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4, dz. cyt., s. 912-927.

[4] K. Schatz, *Vaticanum I 1869-1870* III, Paderborn–München–Wien–Zürich 1994.

[5] Zob. V. Gasser, *The Gift of infallibility*, San Francisco 2008.

[6] Zob. Jan Paweł II, *List „Die umfangreiche Dokumentation" do Konferencji Episkopatu Niemieckiego w związku ze sprawą profesora Hansa Künga*, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane* III, *Listy*, Kraków 2007, s. 793-797.

(25)[7], oraz o nadprzyrodzonym zmyśle wiary całego ludu, dzięki któremu nie może on zbłądzić w wierze (12)[8].

Zagadnieniem o nadprzyrodzonym zmyśle wiary całego Ludu Bożego, które obok nieomylności kolegium biskupów jest bardziej kompletnym kontekstem doktryny o papieskiej nieomylności, zajął się dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej *„Sensus fidei" w życiu Kościoła*[9]. Dokument ten daje wyczerpującą teologię *sensus fidei* i dlatego na jej podstawie można podjąć próbę wpisania dogmatu o papieskiej nieomylności w bardziej kompletne tło, którym jest również *sensus fidei*. Jak zatem wpisuje się weń dogmat o papieskiej nieomylności? Taki problem podpowiada sam dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej w punkcie 5: „Jak ma się [*sensus fidei*] do kościelnego nauczania papieża […]"[10]?

Nieomylność jest specjalnym darem Boga, który umożliwia Kościołowi zarówno trwanie w prawdzie objawionej przez Boga dla zbawienia ludzi, jak i definiowanie jej bez błędu[11]. Tak rozumiana nieomylność niejako t k w i w *sensus fidei* Ludu Bożego[12], a indywidualnie jest obecna w następcach apostoła Piotra, gdy działają nie jako prywatne osoby, lecz najwyżsi nauczyciele całego Kościoła[13]. Aby rozwiązać postawiony problem, zostanie najpierw przedstawiona nieomylność Kościoła, następnie – dwa jej nośniki: papież i *sensus fidei*, a na końcu zostaną ukazane relacje pomiędzy nieomylnością papieża a nieomylnością *sensus fidei*.

1. Nieomylność Kościoła

Nieomylny jest tylko Bóg, „który nie może się mylić, ani wprowadzić w błąd" (*Dei Filius* III/28)[14]. Dlatego też według Hansa Künga Kościół, który Bogiem nie jest, nie może być nieomylny, czyli może się on mylić i innych w błąd wprowadzać na wszystkich swoich poziomach. Można mu tylko przypisać zasadnicze pozostawanie w prawdzie mimo wszelkich zawsze możliwych błędów[15]. Ten pogląd o omylności Kościoła stoi w opozycji do twierdzenia, że w ostatecznych rozstrzygnięciach dotyczących wiary i moralności Kościół jest nieomylny. Ludwig Ott (1906-1985), profesor dogmatyki w Eichstätt i rektor tamtejszego katolickiego uniwersytetu (1960-1962), w swoim popularnym i tłumaczonym na wie-

[7] Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 127-129.

[8] Tamże, s. 114-115.

[9] Zob. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *„Sensus fidei" w życiu Kościoła*, Kraków 2015.

[10] Tamże, pkt 5.

[11] V. Gasser, *The Gift of infallibility*, dz. cyt., s. 104.

[12] Tamże, 106.

[13] Tamże, 119.

[14] Sobór Watykański I, *Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej*, dz. cyt., s. 897.

[15] H. Küng, *Nieomylny?*, Kraków 1995, s. 175.

le języków dziele *Grundriß der Katholischen Dogmatik* (Freiburg: Herder, 1952) nadaje twierdzeniu o nieomylności Kościoła kwalifikację teologiczną *de fide*[16]. Nieomylność gwarantuje Kościołowi Duch Prawdy (J 14,17), który przypomina Kościołowi, co nauczał Jezus (J 14,26), i prowadzi go do całej Prawdy (J 16,13). Dzięki Duchowi Prawdy Kościół Boga żywego jest „filarem i podporą prawdy" (1 Tm 3,15). Dlatego św. Ireneusz nazwał Kościół „Domem Prawdy", w którym wykluczone jest wszelkie fałszywe nauczanie[17]. Pierwszy Sobór Watykański w pierwotnym projekcie konstytucji *Supremi Pastor* zaplanował rozdział o nieomylności Kościoła. Z tej planowanej konstytucji uchwalono tylko rozdział zawierający dogmat o nieomylnym nauczaniu biskupa Rzymu. Zawiera on wzmiankę o tym, że biskup Rzymu przemawiający *ex cathedra* „wyróżnia się tą nieomylnością, w jaką boski Zbawiciel zechciał wyposażyć swój Kościół"[18]. Prawdę o nieomylności Kościoła przypomniał II Sobór Watykański: „Ta nieomylność, w którą Boski Odkupiciel zechciał wyposażyć swój Kościół w określaniu nauki wiary lub moralności, ma taki zakres, jak i depozyt Boskiego Objawienia"[19]. Na temat nieomylności Kościoła wypowiada się również Deklaracja o katolickiej doktrynie o Kościele przeciw niektórym współczesnym błędom *Mysterium Ecclesiae* z 1973 roku: „Nieomylność ta zawsze jest uzależniona od Ducha Świętego"[20] i dlatego dar nieomylności Kościoła nie może być pomniejszony. Z twierdzeniem tym nie da się pogodzić przywołanego wcześniej poglądu Künga o podstawowym trwaniu Kościoła w prawdzie, które nie wyklucza jednak błędów rozproszonych w definitywnych wypowiedziach Urzędu Nauczycielskiego Kościoła[21].

Dzięki nieomylności Kościół jest filarem i fundamentem Prawdy – jej domem czy organem[22]. Bycie przez Kościół jej organem uniemożliwia wszelkie kombinacje Prawdą. Dzięki nieomylności Kościoła wierni wiedzą dokładnie, w co mają wierzyć. Nieomylność Kościoła gwarantuje pewność ich wierze. Bez nieomylności Kościoła nawet nieomylne Pismo Święte nie przynosi korzyści, czego świadectwem są dawne i współczesne podziały chrześcijan. Pośrodku konfliktów wywołanych przez różne ludzkie interpretacje Pisma Świętego Kościół jako organ Prawdy nieomylnie stwierdza: „To mówi Pan".

---

[16] L. Ott, *Fundamentals of catholic dogma*, Charlotte 1974, s. 297.

[17] Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, III 24, 2, w: A. Bober, *Antologia patrystyczna*, Kraków 1966, s. 48.

[18] Sobór Watykański I, *Pierwsza Konstytucja dogmatyczna o Kościele Chrystusowym*, dz. cyt., s. 927.

[19] Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, dz. cyt., s. 128.

[20] Święta Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja o katolickiej doktrynie o Kościele przeciw niektórym współczesnym błędom* (*Mysterium Ecclesiae*), w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, Tarnów 1995, s. 56.

[21] Tamże, s. 58.

[22] V. Gasser, *The Gift of infallibility*, dz. cyt., s. 101.

2. Nieomylność papieża i *sensus fidei* w relacji do nieomylności Kościoła

Ott wyróżnia podwójną nieomylność Kościoła: aktywną i pasywną. Nieomylność aktywna należy do pasterzy Kościoła, gdy wykonują urząd nauczania, a pasywna – do wiernych przyjmujących to nauczanie. Ott omawia tylko aktywną nieomylność Kościoła należącą do jego pasterzy, rozpoczynając od nieomylnego nauczania biskupa Rzymu[23].

W zasadzie na I Soborze Watykańskim nie było radykalnych przeciwników nieomylnego nauczania biskupa Rzymu. Dyskusje pomiędzy ojcami soboru dotyczyły związku nieomylności papieskiej z nieomylnością Kościoła. Większość biskupów postrzegała papieża jako źródło nieomylności całego Kościoła. Kościół byłby więc nieomylny dzięki papieżowi. Zwolennikom tego poglądu bliskie było nauczanie francuskiego benedyktyna Prospera Guérangera, że papież niczego nie otrzymuje od Kościoła, tak jak Piotr niczego nie otrzymał od apostołów. Piotr zajmuje miejsce Jezusa Chrystusa, tak jak biskupi zajmują miejsce apostołów[24]. Natomiast mniejszość biskupów podkreślała związek nieomylności papieskiej z nieomylnością Kościoła. Gdy papież mówi w sposób nieomylny, jest wówczas ustami, rzecznikiem i reprezentantem całego Kościoła. Pomoc Ducha Świętego nie jest mu dana bezpośrednio, ale pośrednio poprzez słuchanie Kościoła. W związku z tym przywoływano św. Antonina z Florencji (1389-1459), który twierdził, że papież nie jest nieomylny, gdy ogłasza definicję z własnej inicjatywy, ale gdy posługuje się radą i pomocą całego Kościoła. Ojciec Święty jest więc nieomylny, gdy opiera się na tradycji Kościoła lub na jego świadectwie[25]. Nieomylność papieska byłaby więc wyrazem nieomylności Kościoła. Te dwa stanowiska próbuje pogodzić sam dogmat o nieomylności. Z jednej strony mówi on o tym, że „definicje biskupa Rzymu – same z siebie, a nie na mocy zgody Kościoła – są niezmienialne", a z drugiej strony – biskup Rzymu „wyróżnia się nieomylnością, w jaką boski Zbawiciel zechciał wyposażyć swój Kościół"[26]. O ile pierwsze sformułowanie izoluje nieomylność papieża od Kościoła, o tyle drugie czyni go wyrazicielem nieomylności Kościoła.

Gdy chodzi o pierwsze stwierdzenie, że nauczanie *ex cathedra* jest samo z siebie, a nie na mocy zgody Kościoła, to z historycznego punktu widzenia trzeba w nim widzieć pogrzebanie gallikanizmu głoszącego nadrzędność soboru nad papieżem. Natomiast teologiczny aspekt tej wypowiedzi oddaje doskonale polski dogmatyk (1930-1934 KUL, 1934-1939 UJ), męczennik KL Auschwitz (8 września 1940) Marian Morawski, który uczył się m.in. w katolickim gimnazjum św.

---

[23] L. Ott, *Fundamentals of catholic dogma*, dz. cyt., s. 297-299.

[24] K. Schatz, *Prymat papieski od początków do współczesności*, Kraków 2004, s. 234.

[25] Tamże, s. 233.

[26] Sobór Watykański I, Pierwsza konstytucja dogmatyczna *o Kościele Chrystusowym*, dz. cyt., pkt 37.

Macieja w Breslau i na tutejszym uniwersytecie podjął studia z zakresu filozofii i języków orientalnych. Według Morawskiego:

> Nie tłum wierzących, nie sobór Apostołów, ale Szymon Bar-Jona jeden odpowiada Chrystusowi. Odpowiadając, Szymon Piotr rzekł: „Tyś jest Chrystus, Syn Boga żywego". Odpowiada za wszystkich Apostołów, ale odpowiada sam od siebie, nie radząc się ich, nie czekając na ich przyzwolenie. Gdy przedtem Apostołowie powtarzali opinie tłumów, które szły za Jezusem, powtarzali tylko błędy; gdyby Szymon chciał wyrazić opinie samych Apostołów, może by także zupełnej prawdy nie wypowiedział. Lecz on poszedł za własnym natchnieniem, za głosem własnego sumienia; a Chrystus zatwierdzając uroczyście jego wyznanie, ogłosił, że ten pogląd, jakkolwiek osobisty, pochodził jednak od Ojca Niebieskiego, tj., że był czynem ludzkim i boskim zarazem, prawdziwą jednią między Istotą Absolutną a względnym podmiotem[27].

Z wypowiedzi Morawskiego wynika, że nieomylne wyznanie Piotra nie jest wyrazem decyzji apostołów, ale jest inspirowane łaską.

> Czy nie jest widoczne, że to słowo, które Pan pochwalił, nie potrzebowało żadnego zatwierdzenia od ludzi […] Przecież Piotr nie za pomocą zbiorowej narady, ale za pomocą bezpośredniej asysty Ojca Niebieskiego – jak to poświadczył Chrystus – sformułował zasadniczy dogmat naszej religii. Jego słowo określiło wiarę chrześcijan własną mocą, a nie mocą zezwolenia drugich[28].

Nieomylne wyznanie Piotra nie potrzebowało również zatwierdzenia ze strony apostołów. Nie jest więc ono wyrazem narady Kościoła i nie potrzebuje zatwierdzenia z jego strony. Stoi za nim asystencja Ojca Niebieskiego. Twierdzenie, że nauczanie *ex cathedra* jest samo z siebie, a nie na mocy zgody Kościoła, wyłącza jakby nieomylność papieża od nieomylności Kościoła.

W przeciwnym kierunku idzie drugie stwierdzenie definicji dogmatycznej mówiące, że biskup Rzymu „wyróżnia się nieomylnością, w jaką boski Zbawiciel zechciał wyposażyć swój Kościół". Ten związek nieomylności papieża z Kościołem poruszył książę-biskup z Brixen Vinzent Ferrer Gasser (1809--1879) w przemówieniu na soborze 11 lipca 1870 roku. Sobór bowiem zrobił tylko wzmiankę o związku nieomylności papieża z nieomylnością Kościoła, ale nie opisał zachodzących między nimi relacji. Te relacje próbował precyzyjnie opisać właśnie Gasser. Według niego nieomylność papieża jest nieomylnością Kościoła; jest nie mniejsza i nie większa od nieomylności Kościoła. Nieomylność Kościoła jest indywidualnie obecna w następcach Piotra. To samo, co można powiedzieć o nieomylności Kościoła, można powiedzieć o nieomylności papieża[29].

---

[27] M. Morawski, *Włodzimierz Sołowjow*, w: W. Sołowjow, *Zaślubiny Wschodu z Zachodem*, Warszawa 2007, s. 188.

[28] Tamże, s. 190.

[29] V. Gasser, *The Gift of infallibility*, dz. cyt., s. 99.

Biorąc pod uwagę łącznie obydwa stwierdzenia konstytucji *Pastor aeternus* – o tym, że nauczanie *ex cathedra* jest samo z siebie, a nie na mocy zgody Kościoła, oraz o tym, że wyróżnia się ono nieomylnością, w jaką boski Zbawiciel zechciał wyposażyć swój Kościół – można dojść do wniosku, że do relacji pomiędzy nieomylnością papieża a nieomylnością Kościoła można by odnieść formułę chalcedońską: „bez zmieszania, bez zmiany, bez rozdzielania i rozłączania". Nieomylności Piotra i jego następców nie można mieszać i zamieniać z nieomylnością Kościoła, co pobrzmiewa w poglądach Antonina z Florencji, który twierdził, że papież jest nieomylny, gdy posługuje się radą i pomocą całego Kościoła. Równocześnie jednak nieomylności Piotra i jego następców nie można rozdzielać i rozłączać od nieomylności Kościoła, co widać w twierdzeniach Prospera Guérangera, który twierdził, że papież niczego nie otrzymuje od Kościoła, tak jak Piotr niczego nie otrzymał od apostołów.

Oprócz nieomylności Piotra i jego następców, którą Ott nazwał a k t y w n ą, istnieje jeszcze w Kościele nieomylność p a s y w n a przynależna wiernym. Ott nie rozwinął jednak tego tematu w swojej dogmatyce. Do tego zagadnienia wrócił II Sobór Watykański, nie posługując się jednak terminem n i e o m y l n o ś ć p a s y w n a, a pojęciem *sensus fidei*. To wyrażenie nie występuje ani w Piśmie Świętym, ani w oficjalnym nauczaniu Kościoła przed II Soborem Watykańskim. *Lumen gentium* naucza, że „Ogół wierzących nie może zbłądzić w wierze i tę swoją szczególną właściwość ujawnia przez nadprzyrodzony zmysł wiary całego ludu" (12)[30]. *Sensus fidei* ma charakter zarówno personalny, jak i wspólnotowy.

> Z jednej strony pojęcie *sensus fidei* oznacza osobistą zdolność wierzącego, jako członka wspólnoty Kościoła, do rozpoznawania prawdziwej wiary. Z drugiej zaś strony *sensus fidei* odnosi się do rzeczywistości wspólnotowej i kościelnej: wyczulenia na wiarę ze strony samego Kościoła, które umożliwia mu rozpoznawanie swojego Pana i głoszenie Jego słowa[31].

Tak rozumiane *sensus fidei* jest nośnikiem nieomylności Kościoła, na co wskazuje dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej: „*Sensus fidei fidelium* sam w sobie jest nieomylny w odniesieniu do swego przedmiotu, jakim jest prawdziwa wiara"[32]. Ta nieomylność *sensus fidei fidelium* nie jest nieomylnością pasywną. Umożliwia ona bowiem jednostkom:

> (1) dostrzeżenie, czy poszczególna nauka lub dane działanie napotkane w Kościele pozostają w spójności z prawdziwą wiarą […], czy są z nią sprzeczne; (2) rozróżnie-

---

[30] „Universitas fidelium, qui unctionem habent a Sancto (cf. 1Io 2,20 et 27), in credendo falli nequit, atque hanc suam peculiarem proprietatem mediante supernaturali sensu fidei totius populi manifestat" – Concilium Vaticanum I, Constitutio dogmatica de Ecclesia *Lumen gentium*, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_lt.html [dostęp: 13.10.2016].

[31] Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *„Sensus fidei" w życiu Kościoła*, dz. cyt., s. 9-10.

[32] Tamże, s. 60.

nie, które z głoszonych treści cechuje kluczowe znaczenie, a których ważność można określić jako drugorzędną; oraz (3) ustalenie i wcielenie w życie świadectwa o Jezusie Chrystusie, które wierni powinni dawać w ramach kontekstu historycznego i kulturowego, w jakim żyją[33].

Na aktywną nieomylność *sensus fidei* wskazywał już John Henry Newman w polemice z Johnem Gillowem. Gillow twierdził, że nieomylność Kościoła tkwi wyłącznie tylko w Magisterium Kościoła, a nigdy w laikacie. Ten pogląd odrzucał Newman, odwołując się do przykładu pieczęci. Nieomylność hierarchii i nieomylność laikatu mają się do siebie tak, jak jakaś figura na pieczęci i figura odciśnięta przez tę pieczęć na wosku. Nieomylność Kościoła tkwi zatem także w laikacie i jest to nieomylność aktywna. Świeccy potrafią bowiem odpierać ataki na wiarę aż do męczeństwa[34]. Zdaniem Newmana, świadczy o tym IV wiek. Wtedy to nieomylność Kościoła dochodziła do głosu bardziej poprzez wierzących niż poprzez episkopat. Większość ówczesnych biskupów popierała bowiem arianizm. Nie byli oni zatem wierni zadaniu nauczania prawdziwej wiary, podczas gdy wierzący w swojej większości byli wierni wobec swojego chrztu[35].

Nieomylnemu *sensus fidei fidelium* obcy jest prywatny biblicyzm, który wyraża się w haśle: „ja i moja Biblia". Duch Święty udziela swoich darów nie tylko jakieś wybranej jednostce, ale każdemu wierzącemu, i dlatego jednostka musi zachowywać jedność z innymi wierzącymi obdarowanymi również przez tego samego Ducha Świętego. *Sensus fidei fidelium* nie czyni z wierzących sędziów objawienia, lecz jego świadków. Z drugiej strony *sensus fidei fidelium* nie jest tożsame z opinią dużej liczby chrześcijan. Zazwyczaj bowiem odwołuje się ona do argumentacji socjologicznej, a nie argumentacji zakorzenionej w Bożym objawieniu. Argumentem przeciwko utożsamieniu *sensus fidei fidelium* zarówno z prywatnym biblicyzmem, jak i opinią dużej liczby chrześcijan może być wypowiedź Włodzimierza Sołowjowa:

> Życie Kościoła nie pochodzi od śmiertelnej ludzkości, ale od Boga żywego […] Kościół rządzony jest nie z dołu, lecz z góry, forma jego ustroju nie jest demokratyczna, ale teokratyczna. Otóż dlatego wybrani Apostołowie Chrystusowi i ich następcy […] kiedy wydają swe orzeczenia nie mówią: „zdało się ludowi przez nas", ale zawsze mówili i mówią: „zdało się Duchowi Świętemu i nam"[36].

Formułę: „Postanowiliśmy bowiem, Duch Święty i my" (Dz 15,28) można odnieść również do *sensus fidei fidelium*. To dzięki Duchowi Świętemu osobista

---

[33] Tamże, s. 64.

[34] E. Miller, *Newman's teaching on the sense of the faithful*, w: *John Henry Newman Doctor of the Church*, red. Ph. Lefebvre, C. Mason, Oxford 2007, s. 155.

[35] Tamże, s. 154.

[36] W. Sołowiow, *Zjednoczenie Kościołów i świat słowiański*, w: tenże, *Zaślubiny Wschodu z Zachodem*, dz. cyt., s. 133.

wiara jednostki jest również wiarą Kościoła. W konsekwencji więc to, co przyjmuje wierzący, jest tym samym, w co wierzy Kościół. Skoro więc Duch Prawdy sprawia, że wiara jednostki jest wiarą Kościoła, dlatego w *sensus fidei fidelium* tkwi nieomylność Kościoła. Jest ona obecna zatem na każdym poziomie Kościoła: w papieżu, kolegium biskupów, które nie istnieje bez papieża oraz w *sensus fidei*.

3. Relacja pomiędzy nieomylnością papieża a nieomylnością *sensus fidei*

Skoro nieomylność Kościoła tkwi na każdym jego poziomie, to można spróbować opisać relacje zachodzące pomiędzy nieomylnością papieża a nieomylnością *sensus fidei*. Problem tych wzajemnych zależności wynika zatem z wypowiedzi *Pastor aeternus* o nauczaniu *ex cathedra*, które jest samo z siebie, a nie na mocy zgody Kościoła. Można bowiem mieć wrażenie, że tekst ten izoluje papieża od Kościoła i w konsekwencji od *sensus fidei*. Zauważył to już Gasser w przemówieniu na soborze 11 lipca 1870 roku. Zdaniem tego teologa, nie można odłączyć papieża od Kościoła, tak jak nie można oddzielić fundamentów od budowli, na których się wspiera. Papież jest nieomylny tylko wtedy, kiedy sprawuje urząd nauczyciela wszystkich chrześcijan. Będąc nauczycielem wszystkich chrześcijan, reprezentuje cały Kościół i określa to, w co wszyscy mają wierzyć lub co mają odrzucić. Nie wyklucza to, lecz zakłada współdziałanie z Kościołem. Nieomylność papieża nie jest bowiem absolutna. Absolutnie nieomylny jest tylko Bóg. Natomiast nieomylność biskupa Rzymu jest ograniczona warunkami, o których mówi formuła dogmatyczna: papież musi występować jako nauczyciel wszystkich wiernych, jego nauczanie musi dotyczyć wiary i moralności, musi angażować cały jego autorytet i musi zobowiązywać wiernych. Wszystkie te cztery warunki muszą być wypełnione, aby nauczanie papieża było nieomylne. Nadto nieomylność papieskiego nauczania nie jest wynikiem objawienia czy natchnienia, lecz boskiej asystencji. Ze względu na te uwarunkowania papież ma obowiązek podjąć kroki niezbędne do poznania prawdy i dlatego nie może izolować się od Kościoła. Specjalna asystencja Ducha Świętego dana papieżowi nie oddziela go od Kościoła i nie wyklucza konsultacji i współpracy z Kościołem. Zagadnienie to ukazał Gasser na przykładzie dogmatu o niepokalanym poczęciu. Papież Pius IX przed ogłoszeniem tego dogmatu w 1854 roku zapytał biskupów, czy przekonanie o niepokalanym poczęciu Matki Pana podzielają powierzeni im wierni. Nieomylność papieża nie wyklucza więc jego współdziałania z Kościołem, można nawet powiedzieć, że jest ono warunkiem nieomylności[37]. Dogmat o nieomylności papieża nie znosi więc *sensus fidei*. Nieomylny w ściśle określonych warunkach papież musi słuchać Kościoła,

[37] Zob. V. Gasser, *The Gift of infallibility*, dz. cyt., s. 46-49.

bo jest w nim jeszcze jeden nośnik nieomylności – *sensus fidei*. Z jednej strony ze względu na nieomylność *sensus fidei* papież musi się z nim liczyć, ale z drugiej strony – liczenie się z *sensus fidei* nie jest warunkiem papieskiej nieomylności. Z uwagi na to, że nieomylność papieża, jak również nieomylność *sensus fidei* pochodzą od tego samego Ducha Prawdy, obiektywnie nie może być między nimi żadnej sprzeczności.

Pomocą w dalszym pogłębieniu refleksji nad relacją pomiędzy nieomylnością papieża a nieomylnością *sensus fidei* może być dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej *„Sensus fidei" w życiu Kościoła*. Przyznaje on, że

> Konstytucja dogmatyczna I Soboru Watykańskiego *Pastor aeternus*, w której zdefiniowana została nieomylność nauczania papieskiego, całkowicie zignorowała pojęcie *sensus fidei fidelium* […] Niemniej jednak, gdy biskup Vincent Gasser wygłaszał swe stanowisko w kwestii nieomylności papieża, wyjaśnił, że owo wyjątkowe wsparcie udzielone papieżowi nie czyni go odrębnym od Kościoła i nie wyklucza konsultacji. Definicja Niepokalanego Poczęcia była przykładem, jak głosił, sytuacji „tak skomplikowanej, że sam papież uznał za konieczne – dla uzyskania informacji – skorzystanie z dodatkowej pomocy, czym było zwrócenie się do biskupów w celu poznania stanowisk Kościołów"[38].

Aprobatę dla praktyki konsultacji z wiernymi w procesie tworzenia definicji dogmatycznej wyraził papież Pius XII, który „W 1946 roku, podążając ścieżką wyznaczoną przez swego poprzednika […] wysłał do wszystkich biskupów świata encyklikę *Deiparae Virginis Mariae*, prosząc ich, by informowali go «o religijności podlegającego im duchowieństwa i świeckich […] w kwestii wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny»"[39]. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej nie tylko potwierdza aktualność przemyśleń Gassera, lecz próbuje jeszcze precyzyjniej określić relacje pomiędzy Urzędem Nauczycielskim Kościoła a *sensus fidei*. Przede wszystkim papież i biskupi poprzez chrzest uczestniczą w *sensus fidei*, a zatem nie są od niego oddzieleni[40]. Skoro nie są od niego oddzieleni, to bliski jest im ten żywy głos Ludu Bożego, jakim jest *sensus fidei*. Nieomylność papieża nie jest zatem odizolowana od nieomylności *sensus fidei*. Dlatego czymś naturalnym jest konsultacja papieża z wiernymi, jaka miała miejsce w przypadku ogłoszenia dogmatów o niepokalanym poczęciu i wniebowzięciu. Nieomylność *sensus fidei* okazuje się zatem ważnym czynnikiem w rozwoju doktryny. Nieomylność papieża czerpie więc z nieomylności *sensus fidei*, choć nie jest nią uwarunkowana. Co więcej, papież, a nie wierni, wydaje sąd o autentyczności *sensus fidei*[41]. Pomiędzy nieomylnością papieża a nieomylnością *sensus fidei* istnieje nierozdzielny związek. Papież musi liczyć się z *sensus fidei*, ale

---

[38] Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *„Sensus fidei" w życiu Kościoła*, dz. cyt., s. 44-45.
[39] Tamże, s. 47.
[40] Tamże, s. 78.
[41] Zob. tamże, s. 76-79.

też wierzący muszą się liczyć z oceną autentyczności *sensus fidei*, którym zostali obdarowani, a ocena ta należy do papieża. Wśród wierzących szerzą się bowiem opinie, które nie zawsze są zgodne z wiarą, co więcej, mogą one z łatwością ulegać wpływowi opinii publicznej propagowanej przez współczesne środki społecznego przekazu.

Analogią relacji zachodzących pomiędzy nieomylnością papieża a nieomylnością *sensus fidei* może być Eucharystia. „To w niej w sposób szczególny współdziałają wierzący i ich pasterze, niczym jedno ciało skoncentrowane na jednym celu, jakim jest wysławianie i chwalenie Boga”[42]. Eucharystia sprawia, że pasterze i wierzący są „niczym jedno ciało”, którego są członkami. Analogicznie nieomylność Kościoła jest „niczym jedno ciało”, którego członkami są papież i biskupi oraz wierni. Tak jak Eucharystia potrzebuje pasterzy i wiernych, podobnie i nieomylność Kościoła potrzebuje nieomylnego papieża i nieomylnego *sensus fidei*. Nieomylność papieża i nieomylność *sensus fidei* nie pozostają w opozycji do siebie, jak w opozycji do siebie nie stoją w czasie Eucharystii pasterze i wierni. Tak jak w czasie Eucharystii łączy ich wspólny cel – uwielbianie Boga, choć sprawują różne funkcje, tak nieomylność Kościoła łączy nieomylność papieża i nieomylność *sensus fidei*, choć różne są ich funkcje. Wobec tego wniosek, że nieomylność *sensus fidei* pełni taką funkcję jak nieomylność papieża, byłby wnioskiem fałszywym. Można powiedzieć, że są one różnymi członami nieomylności Kościoła, które wzajemnie są sobie potrzebne. Każdy z nich zdany jest na pozostałe w żywym organizmie Kościoła. Było to widoczne zwłaszcza w skrajnych sytuacjach, w jakich znajdował się Kościół w swojej historii. Historia Kościoła pomiędzy Soborem Nicejskim a I Konstantynopolitańskim pokazuje, że zawieść mogą biskupi, którzy w większości popierali arianizm. W XVI wieku św. Tomasz Morus, świecki prawnik, głosił prawdę o nierozerwalności małżeństwa swojego króla, gdy większość angielskich biskupów zaakceptowała nie tylko rozwód i ponowny ożenek, ale nawet zerwanie z Rzymem. Z kolei historia Soboru w Konstancji pokazuje, że urząd papieski może zawieść. Zawieść może również sobór, o czym świadczy Sobór w Efezie z 449 roku, który został przez papieża Leona Wielkiego nazwany *latrocinium*. Zawieść mogą również sami wierni, jak o tym świadczy ruch Wir sind Kirche[43] lub Ruch 8 Maja[44]. W skrajnych sytuacjach, do jakich doszło w historii Kościoła, nieomylność Kościoła objawiała się czy to przez papieża, czy sobór, czy też *sensus fidei*.

Znaczenie dokumentu Międzynarodowej Komisji Teologicznej *„Sensus fidei” w życiu Kościoła* polega na tym, że ukazał on *sensus fidei* jako bardziej

---

[42] Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *„Sensus fidei” w życiu Kościoła*, dz. cyt., s. 77.

[43] Zob. J. Listl, *Das tendenziell kirchenspaltende “Kirchenvolksbegehren” in Österreich und Deutschland*, „Forum Katholische Theologie“ 12 Jahrgang Heft 3 und 4 (1996), s. 196-210.

[44] Zob. G. Górny, *Holandia: od narodu misjonarzy do kraju misyjnego*, „Fronda”, Nr 50 (2009), 1, s. 17-118.

kompletny kontekst dogmatu o papieskiej nieomylności. Przedstawienie zaś nieomylnego nauczania biskupa Rzymu w kontekście bardziej kompletnym pozwala na uniknięcie zarówno papalizmu, jak i episkopalizmu oraz laikalizmu. Papalizm byłby postawieniem papieża ponad Kościołem; episkopalizm – biskupów ponad papieżem, a laikalizm – opinii publicznej ponad nauczaniem papieża i kolegium biskupów. Trzy nośniki nieomylności Kościoła: papież, kolegium biskupów i *sensus fidei* wzajemnie się uzupełniają, gdy chodzi o wyjaśnianie i obronę Bożego objawienia. Żaden z nich nie może tworzyć niczego nowego w stosunku do objawienia. Wszystkie razem są w służbie daru nieomylności danego przez Ducha Prawdy Kościołowi.

The Gift of Infallibility. From *Pastor aeternus* to *Sensus fidei*

Summary

Second Vatican Council took over from the first Vatican Council the doctrine on infallible teaching of the Bishop of Rome, approved it and presented in more complete context. It is the teaching of Dogmatic Constitution on the Church *Lumen gentium* on infallibility of bishops when together with the pope they exercise the Church's Magisterium, and on supernatural sense of faith of all people, thanks to which they cannot get lost in faith. International Theological Commission issued "*Sensus fidei" in the life of the Church,* a document which deals with the issue of supernatural sense of faith of all people of God. This document presents sufficient theology of *sensus fidei* and therefore it is possible to attempt to place the dogma about the pope's infallibility into more complete context which *sensus fidei* is a part of. Three carriers of infallibility in the Church: the pope, the college of bishops and *sensus fidei* are complementary to one another when it comes to explanation and defence of the divine Revelation. None of them can form anything new in relation to the Revelation. All together serve infallibility given to the Church by the Spirit of Truth.

Keywords

Faith, supernatural sense of faith, infallibility of the Church,
the development of Christian doctrine

Słowa kluczowe

wiara, nadprzyrodzony zmysł wiary, nieomylność Kościoła, rozwój doktryny chrześcijańskiej

Bibliografia

Concilium Vaticanum I, Constitutio dogmatica de Ecclesia *Lumen gentium*, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_196411 21_lume n -gentium_lt.html [dostęp: 13.10.2016].

Gasser V., *The Gift of infallibility*, San Francisco 2008.

Górny G., *Holandia: od narodu misjonarzy do kraju misyjnego*, „Fronda", Nr 50(2009), 1, s. 17-118.

Küng H., *Nieomylny?*, Kraków 1995.

Listl J., *Das tendenziell kirchenspaltende "Kirchenvolksbegehren" in Österreich und Deutschland*, „Forum Katholische Theologie" 12 Jahrgang Heft 3 und 4(1996), s. 196-210.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *„Sensus fidei" w życiu Kościoła*, Kraków 2015.

Miller E., *Newman's teaching on the sense of the faithful*, w: *John Henry Newman Doctor of the Church*, red. Ph. Lefebvre, C. Mason, Oxford 2007, s. 145-162.

Ott L., *Fundamentals of catholic dogma*, Charlotte 1974.

Schatz K., *Vaticanum I 1869-1870* III, Paderborn–München–Wien–Zürich 1994.

Schatz K., *Prymat papieski od początków do współczesności*, Kraków 2004.

Sobór Watykański I, *Pierwsza Konstytucja dogmatyczna o Kościele Chrystusowym*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4, Kraków 2004, s. 912-927.

Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 104-166.

Sołowjow W., *Zaślubiny Wschodu z Zachodem*, Warszawa 2007.

Święta Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja o katolickiej doktrynie o Kościele przeciw niektórym współczesnym błędom* (*Mysterium Ecclesiae*), w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, Tarnów 1995, s. 54-64.

Poznańskie Studia Teologiczne 30(2016), s. 251-284.
doi: 10.14746/pst.2016.30.13

Zbigniew Kubacki[1]
Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie – Collegium Bobolanum

Ekskluzywizm ewangelikalny

W chrześcijańskiej teologii religii wyszczególnia się zasadniczo trzy podstawowe paradygmaty: ekskluzywizm, inkluzywizm i pluralizm. Pluralizm traktuje wszystkie religie jako równouprawnione drogi prowadzące do Boga rozumianego jako Ostateczna Rzeczywistość sama w sobie niepoznawalna. Ponadto zwolennicy tego paradygmatu negują bóstwo Jezusa Chrystusa i w konsekwencji prawdę o Jego jedyności i powszechności zbawczej. Najwybitniejszym przedstawicielem tego nurtu jest anglikański filozof i teolog John Hick. Inkluzywizm zdecydowanie staje w obronie bóstwa oraz jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa. Niemniej jednak, jego zwolennicy uznają, że ci, którzy – jako wyznawcy religii niechrześcijańskich czy osoby niereligijne – jeszcze nie przyjęli Ewangelii, mogą być dotknięci Bożą łaską, na nią pozytywnie opowiedzieć i osiągnąć zbawienie. Zdecydowana większość teologów chrześcijańskich utożsamia się z tą opcją. Jest to również oficjalne stanowisko Kościoła katolickiego. Ekskluzywizm także wyznaje jedyność i powszechność zbawczą Jezusa Chrystusa. Dlatego twierdzi, że ci, którzy żyli przed przyjściem Chrystusa, mogli osiągnąć zbawienie, jeśli pozytywnie odpowiedzieli na specjalnie objawienie, a ci, którzy żyją po Jego przyjściu, aby osiągnąć zbawienie muszą w sposób *explicite* wyznać wiarę w Jezusa Chrystusa jako Pana i Zbawiciela. We współczesnym chrześcijaństwie najwięcej zwolenników tej opcji znajduje się pośród teologów ewangelikalnych. Z nurtem ewangelikalnym utożsamiają się chrześcijanie różnych wyznań protestanckich. Charakteryzuje ich, po pierwsze, wiara w konieczność nawrócenia określanego często jako „powtórne narodzenie" (*born-again*); po drugie – autorytet Biblii, czyli że całe nauczanie Kościoła winno być wprost wyprowadzone z Pisma Świętego; po trzecie – silny akcent położony na ofiarę Jezusa Chrystusa na Krzyżu jako ofiarę zadośćuczynienia i odkupienia całej ludzkości; po czwarte – duch misyjny. Radykalnie odcinają się oni od liberalnych nurtów teologii protestanckiej, które –

[1] Zbigniew Kubacki SJ – jezuita. Rektor Collegium Bobolanum i prorektor Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie. Wykłada teologię dogmatyczną i teologię religii. Ostatnio opublikował książkę *Kościół, religie i zbawienie* (Kraków 2016).

ich zdaniem – zakwestionował wiarę w bóstwo Jezusa oraz Jego jedyność i powszechność zbawczą.

Jeśli z jednej strony teologowie ewangelikalni opcji ekskluzywistycznej wierzą, że dzieci, które umierają w niemowlęctwie oraz osoby z niepełnosprawnością intelektualną zostaną zbawione[2], tak z drugiej strony jednoznacznie stwierdzają, że po śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa do zbawienia jest konieczna wiara o charakterze *explicite* w Jezusa Chrystusa[3]. Jakie podają uzasadnienie tego przeświadczenia?

I. O zbawczym losie dzieci, które umierają w niemowlęctwie, oraz osób z niepełnosprawnością intelektualną chorych

Pierwszym, często przywoływanym argumentem na rzecz zbawienia dzieci, które umierają w wieku niemowlęcym, jest argument *ex auctoritate*, czyli zdanie z Westminsterskiego Wyznania Wiary (1646): „Wybrane dzieci, umierające w niemowlęctwie, dostępują odrodzenia i zbawienia w Chrystusie przez Ducha Świętego, który działa w tym czasie, miejscu i w taki sposób, jak Mu się to podoba. To samo dotyczy wszystkich wybranych osób, które nie są zdolne do zewnętrznego powołania przez zwiastowanie Ewangelii" (10, 3)[4]. Zauważmy, że w cytowanym zdaniu mowa jest o „wybranych dzieciach". Jest to podejście charakterystyczne dla teologii kalwińskiej reformowanej, w której bardzo silnie akcentowana jest predestynacja do zbawienia: Bóg przychodzi ze swoją łaską i zbawia jedynie ludzi do tego przeznaczonych. Teoretycznie można jednak przyjąć, że wszystkie rodzące się dzieci są przez Boga wybrane i predestynowane. Argument teologiczny, jaki jest w tym cytacie zawarty, to: odrodzenie i zbawienie tych dzieci w Chrystusie przez Ducha Świętego, który działa w czasie, miejscu i w taki sposób, jak Mu się to podoba.

W teologii katolickiej bardzo podobny argument znajdujemy w nauczaniu Soboru Watykańskiego II w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym. Czytamy tam, że „Duch Święty wszystkim ofiaruje możliwość dojścia w sposób Bogu wiadomy do uczestnictwa w tej [Chrystusa] paschalnej

---

[2] Zob. np. R.H. Nash, *When a Baby Dies. Answers to Confort grieving Parents*, Michigan 1999; tenże, *Restrictivism*, w: *What About Those Who Have Never Heard? Three Views on the Destiniy of the Unevangelized*, red. J. Sanders, Downers Grove [USA, Illinois] 1995, s. 118-120; Ch.W. Morgan, R.A. Peterson, *Answers to Notable Questions*, w: *Faith Comes by Hearing. A Response to Inclusivisme*, red. Ch.W. Morgan, R.A. Peterson, Downers Grove [USA, Illinois] 2008, s. 244.

[3] Zob. np. R.H. Nash, *Restrictivism*, dz. cyt., s. 116; Ch.W. Morgan, R.A. Peterson, *Answers to Notable Questions*, dz. cyt., s. 249.

[4] *Westminsterskie Wyznanie Wiary*, http://www.gdansk.reformacja.pl/2012-04-13-08-46-32/2012-04-13-08-46-53/30-westminsterskie-wyznanie-wiary-cz1.html [dostęp: 01.09.2016]. Zdanie to cytowane jest np. w: R.H. Nash, *Restrictivism*, dz. cyt., s. 119.

tajemnicy”[5]. Różnica jest jednak zasadnicza. Podczas gdy w Westminsterskim Wyznaniu Wiary i odwołującej się do niego ekskluzywistycznej teologii ewangelikalnej zbawcze działanie Duch Świętego dotyczy jedynie niemowląt oraz osób z niepełnosprawnością intelektualną, tak w nauczaniu Soboru Watykańskiego II odnosi się ono do „wszystkich ludzi dobrej woli”[6].

Ronald H. Nash, jeden z czołowych teologów ewangelikalych, w następujący sposób uzasadnia stanowisko ekskluzywistyczne. Zauważa, że na podstawie nauczania Pisma Świętego (zwłaszcza Listu do Rzymian), po pierwsze, należy uznać, że w Adamie wszyscy ludzie (także niemowlęta oraz osoby z niepełnosprawnością intelektualną) zgrzeszyli i są przedmiotem Bożego gniewu, i nikt (również oni) nie może rościć sobie przed Bogiem prawa do zbawienia. Jak wiemy, na podstawie tego argumentu św. Augustyn skazywał wszystkich niechrzczonych, także niemowlęta, na karę piekła: *massa damnata*. Teolodzy ewangelikalni choć uznają, że zgodnie z Rz 5,18 „w grzechu Adama wszyscy jesteśmy potępieni”[7], w swojej ocenie losu dzieci, które umierają w niemowlęctwie, nie idą jednak za biskupem Hippony. Nie podążają też ścieżką wyznaczoną przez teologów średniowiecza i zaakceptowaną przez wieki w nauczaniu Magisterium Kościoła katolickiego, mianowicie ścieżką doktryny o *limbus puerorum*: miejscu na obrzeżach piekła, gdzie nie ma cierpienia, a nawet jest pewien rodzaj szczęśliwości naturalnej; ale nie jest to wizja uszczęśliwiająca świętych w niebie. Przeciwnie, dzieciom, które umierają w niemowlęctwie (oraz osobom z niepełnosprawnością intelektualną), teologowie ewangelikalni otwierają bramy nieba. Co prawda zauważają, że na podstawie Rz 5,14 („A przecież śmierć rozpanoszyła się od Adama do Mojżesza nawet nad tymi, którzy nie zgrzeszyli przestępstwem na wzór Adama”) można by wnioskować, iż także one zostaną potępione, niemniej jednak – zauważają – „nie jest to oczywiste, że będą ostatecznie skazane, ponieważ nie popełniły żadnego osobistego grzechu, który stanowi podstawę skazania wymierzonego w dniu sądu nad nie-wybranymi”[8]. Na podstawie nauczania Biblii teolodzy ewangelikalni argumentują dalej, że w Piśmie Świętym potępienie nie jest wynikiem samej solidarności z grzechem Adama, lecz jest skutkiem grzechów osobistych. Natomiast dzieci (oraz osoby z niepełnosprawnością intelektualną) takich grzechów nie popełniły, ponieważ umarły przed czasem świadomego posługiwania się rozumem. Stwierdzają zatem, że z racji ich solidarności z grzechem Adama (grzech pierworodny) co prawda spada na nie potępienie właściwe Adamowi, ale jednocześnie „bez osobistego aktu wiary za-

---

[5] Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*. Tekst łacińsko-polski, Paris 1967, nr 22.

[6] Tamże

[7] Ch.W. Morgan, R.A. Peterson, *Answers to Notable Questions*, dz. cyt., s. 241.

[8] R.H. Nash, *Restrictivism*, dz. cyt., s. 119.

szczepione są w zbawcze dobrodziejstwa dzieła Chrystusa. […] Oczywiste jest, że dzieci potrzebują bycia odrodzonymi, ale nie jest to określone, kiedy: każdy czas między byciem w łonie matki a czasem ich śmierci wydaje się możliwy”[9]. Zasadniczy argument teologiczny w swoim wywodzie Nash przejmuje od innego teologa ewangelikalnego, Roberta A. Webba[10]. Nash pisze:

> Zdaniem R. A. Webba, gdyby zmarłe dziecko „było skazane na piekło jedynie z racji grzechu pierworodnego, dla Bożego umysłu byłby to wystarczający powód dla sądu, ale w umyśle dziecka byłaby całkowita pustka jeśli chodzi o rację jego cierpienia. W takich okolicznościach, znałoby ono cierpienie, ale nie miałoby zrozumienia powodów tego cierpienia. Nie mogłoby powiedzieć swemu bliźniemu – nie mogłoby powiedzieć sobie samemu – dlaczego tak strasznie zostało dotknięte; w konsekwencji cały sens i znaczenie jego cierpień […], cała istota kary byłaby nieobecna, a sprawiedliwość byłaby rozczarowana swoją odpłatą”. W konsekwencji, Webb stwierdza, że nieodrodzone dziecko (*unregenerate infant*) „nie może umrzeć w swoim dzieciństwie: coś takiego byłoby klęską celów [Bożej] sprawiedliwości. W konsekwencji …. wszystkie dzieci umierając w dzieciństwie są wybrane, odkupione, odrodzone i uwielbione. … Śmierć małego dziecka jest zatem *dowodem* [nie do odrzucenia] jego zbawienia”[11].

Jak widzimy, centralny argument odwołuje się do Bożej sprawiedliwości. Wypowiedź Webba (i Nasha, który ją akceptuje) można by sparafrazować w taki oto sposób: Owszem, wszyscy dotknięci są grzechem pierworodnym, także małe dzieci (oraz osoby z niepełnosprawnością intelektualną). Z tego powodu Bóg mógłby skazać je na wieczne potępienie. Jednak, czyniąc to, Bóg nie osiągnąłby celów swojej sprawiedliwości. Celem bowiem Bożej sprawiedliwości jest, aby osoba skazana na potępienie rozumiała, dlaczego otrzymała taką karę. W przypadku osoby dorosłej jest to oczywiste. Tak nie jest w przypadku małego dziecka. Ono bowiem – z racji niezdolności do używania rozumu – nie pojęłoby, dlaczego taka kara je spotyka. Zatem, takie dziecko, które umiera w młodym wieku, jest – przed śmiercią – przez Chrystusa, mocą Ducha Świętego, wybrane, odkupione, odrodzone i uwielbione.

Zestawiając to nauczanie teologów ewangelikalnych z nauczaniem Kościoła katolickiego zawartym w dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej pt. *Nadzieja zbawienia dla dzieci, które zmarły bez chrztu* (2007)[12], stwierdzić należy, że istnieje między nimi duże podobieństwo. Watykański dokument otwiera perspektywę nadziei, „iż dzieci zmarłe bez chrztu mogą być zbawione i wprowadzone do wiecznego szczęścia, choć na ten temat nie ma wyraźnego naucza-

---

[9] R.H. Nash, *Restrictivism*, dz. cyt., s. 120.

[10] R.A. Webb, *The Theology of Infant Salvation*, Richmond [USA, Virginia] 1907.

[11] R.H. Nash, *When a Baby Dies*, dz. cyt., s. 64.

[12] Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Nadzieja zbawienia dla dzieci zmarłych bez chrztu*. Dokument watykański, Radom 2008.

nia Objawienia”[13]. W epoce Nowego Testamentu kwestia chrztu odnosiła się bowiem zasadniczo do osób dorosłych i pytanie o możliwość czy jej brak uzyskania zbawienia Bożego dla noworodków lub dzieci zmarłych bez chrztu nie było zasadniczo podejmowane. Niemniej jednak w Nowym Testamencie można znaleźć fundamentalne pouczenia biblijne do odpowiedzi na to pytanie. Autorzy dokumentu wymieniają pięć z nich, które warto zacytować w całości:

> I. Boża wola zbawienia człowieka (patrz 1 Tm 2,3-6) przez zwycięstwo Jezusa Chrystusa nad grzechem i śmiercią (Ef 1,20-22; Flp 2,7-11; Rz 14,9; 1 Kor 15,20-28).
> II. Powszechna grzeszność ludzi, którzy z tego względu są przeznaczeni na śmierć (patrz Rz 5,12; 1 Kor 15,22).
> III. Konieczność, dla zbawienia, z jednej strony wiary wierzącego (patrz Rz 1,16), a z drugiej chrztu (patrz Mk 16,16; Mt 28,19; Dz 2,40-4) i Eucharystii (patrz J 6,53), udzielanych przez Kościół.
> IV. Nadzieja chrześcijańska mówi, że żywy Bóg, Zbawiciel ludzkości (patrz 1 Tm 4,10), wszystkich uczyni uczestnikami swojej chwały i że wszyscy będą żyć z Chrystusem (patrz 1 Tes 5,9-11; Rz 8,2-5. 23-25), oraz że chrześcijanie muszą być gotowi uzasadnić swoją nadzieję (patrz 1 P 3,15).
> V. Kościół powinien zanosić „prośby, modlitwy i dziękczynienia za wszystkich ludzi” (1 Tm 2,1-8), wierząc, że dla stwórczej mocy Boga „nie ma nic niemożliwego” (Hi 42,2; Mk 10,27; 12,24.27; Łk 1,37) i w nadziei, że całe stworzenie będzie uczestniczyć w końcu w chwale Bożej (patrz Rz 8,22-27)[14].

W dalszej części dokumentu teologowie Międzynarodowej Komisji Teologicznej zwracają uwagę na istniejące w tekstach biblijnych napięcie między dwiema prawdami: „Z jednej strony powszechna wola zbawcza Boga, a z drugiej konieczność chrztu sakramentalnego”[15]. Wskazane także są trzy stałe i niezmienne zasady doktrynalne:

> I) Bóg chce, aby wszyscy ludzie byli zbawieni.
> II) Zbawienie to jest dane tylko za pośrednictwem uczestniczenia w tajemnicy paschalnej Chrystusa, czyli za pośrednictwem chrztu na odpuszczenie grzechów, czy to sakramentalnego, czy mającego inną formę. Ludzie, w tym również dzieci, nie mogą być zbawieni w oderwaniu od łaski Bożej rozlewanej przez Ducha Świętego.
> III) Dzieci nie wejdą do Królestwa Bożego, jeżeli nie zostały uwolnione od grzechu pierworodnego przez łaskę odkupieńczą[16].

W porównaniu z teologią wieków przeszłych dokument dowartościowuje biblijne nauczanie o powszechnej woli zbawczej Boga dobitnie wyrażone w Pierwszym Liście do Tymoteusza (1 Tm 2,3-6). Autorzy podkreślają, że tajemnica tej woli „korzeniami sięga planu Ojca, aby swego Syna uczynić nie tyl-

---

[13] Tamże, s. 6.
[14] Tamże, nr 9.
[15] Tamże, nr 10.
[16] Tamże, nr 32.

ko «Pierworodnym między wielu braćmi» (Rz 8,29), ale także «Pierworodnym wobec każdego stworzenia […] Pierworodnym spośród umarłych» (Kol 1,15.18)”[17]. Przywołany tu chrystologiczny hymn z Listu do Kolosan najwyraźniej pokazuje, że powszechna wola zbawcza Boga zakorzeniona jest w odwiecznym stwórczym i zbawczym planie Trójcy Świętej. Tego fundamentalnego odniesienia zasadniczo brakuje w argumentacji teologów ewangelikalnych opcji ekskluzywistycznej. Powrócimy do tego w dalszej części artykułu. Teologowie ewangelikalni natomiast podkreślają (i słusznie) prawdę o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa. W Nowym Testamencie zasada ta wyrażona jest chociażby w słowach: „Nie ma w żadnym innym zbawienia, gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni” (Dz 4,12). Autorzy watykańskiego dokumentu potwierdzają to nauczanie, zauważając, że jest ono obecne zarówno w nauczaniu Tradycji, jak i najnowszego Magisterium Kościoła.

Trzecia prawda wiary, którą przypomina watykański dokument, a którą znajdujemy także u teologów ewangelikalnych, dotyczy powszechności grzechu i powszechnej konieczności zbawienia. Najważniejsze jest tu nauczanie św. Pawła w Liście do Rzymian, dla którego powszechność odkupienia dokonanego przez Jezusa Chrystusa znajduje swój odpowiednik w powszechności grzechu. „Ta solidarność z pierwszym człowiekiem, Adamem, jest przedstawiona w dwóch tekstach Pawłowych: 1 Kor 15,21, a zwłaszcza Rz 5,12”[18].

W uzasadnieniu teologicznym nadziei zbawienia dla dzieci, które umierają bez chrztu, przywołany jest słynny passus z konstytucji *Gaudium et spes* 22: „Skoro bowiem Chrystus umarł za wszystkich i skoro ostateczne powołanie człowieka jest w istocie jedno, mianowicie Boskie, powinniśmy utrzymywać, że Duch Święty wszystkim daje możliwość uczestniczenia w tym misterium paschalnym w tylko Bogu znany sposób”[19]. W kontekście dokumentu watykańskiego słowo „wszystkich” odniesione jest w sposób szczególny do dzieci, które umierają bez chrztu, choć w tekście konstytucji odnosi się ono do wszystkich ludzi w ogóle. W dalszej części dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej przedstawia argumentację biblijno-teologiczną. Najważniejszy argument opiera się na fundamentalnej jedności i solidarności Chrystusa z każdym człowiekiem, a więc także z każdym poczętym dzieckiem. Uzasadnieniem biblijnym jest tu przede wszystkim tekst z Listu do Kolosan, gdzie czytamy m.in.:

> On jest obrazem Boga niewidzialnego, Pierworodnym wobec każdego stworzenia, bo w Nim zostało wszystko stworzone: i to, co w niebiosach, i to, co na ziemi, byty widzialne i niewidzialne […]. Wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone.

---

[17] R.H. Nash, *Restrictivism*, dz. cyt., nr 47.

[18] Tamże, nr 54.

[19] Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, dz. cyt., nr 22.

> On jest przed wszystkim i wszystko w Nim ma istnienie. I On jest Głową Ciała – Kościoła. On jest Początkiem, Pierworodnym spośród umarłych, aby sam zyskał pierwszeństwo we wszystkim (Kol 1,15-18).

Tego zasadniczego odniesienia biblijnego brakuje w argumentacji teologii ewangelikalnej.

Kolejnym istotnym uzasadnieniem teologicznym jest nauczanie soboru na temat tajemnicy wcielenia. W konstytucji *Gaudium et spes* czytamy: „Albowiem On, Syn Boży, przez swoje wcielenie zjednoczył się w pewien sposób z każdym człowiekiem”[20]. Komentując ten fragment, teologowie watykańskiej komisji piszą: „Zatem nie ma nikogo, kogo nie dotykałaby tajemnica Słowa, które stało się Ciałem”[21]. I w innym miejscu: „Pragniemy podkreślić, że solidarność ludzkości z Chrystusem (albo ściślej: solidarność Chrystusa z ludzkością) musi mieć priorytet nad solidarnością z Adamem, i to w takim ujęciu powinno się podejmować temat losu dzieci zmarłych bez chrztu”[22]. W teologii tradycyjnej, wewnątrz której zrodziła się teoria Augustyna o *massa damnata* czy średniowieczna teoria o *limbus puerorum*, ludzkość pojmowano przede wszystkim w perspektywie solidarności z Adamem jako pierwotnej i podstawowej. To, co proponuje dokument watykański, to jest przywrócenie solidarności z Chrystusem (a ściślej: Chrystusa z nami) jako jeszcze bardziej pierwotnej i bardziej podstawowej. Tego właśnie, naszym zdaniem, brakuje w teologicznym uzasadnieniu teologów ewangelikalnych opcji ekskluzywistycznej, a co stanowi biblijno-teologiczny fundament na rzecz nadziei zbawienia dla dzieci, które umierają bez chrztu.

Przy omawianiu interesującego nas zagadnienia watykański dokument odwołuje się także do zmysłu wiary (*sensus fidei*) Ludu Bożego, wyrażonego w liturgicznej modlitwie Kościoła. W argumentacji teologii ewangelikalnej tego zupełnie nie ma. Ich zdaniem, argumentacja winna wypływać jedynie z Pisma Świętego zgodnie z protestancką zasadą *sola Scriptura*. Dokument watykański przedstawia to następująco: „Modlitwa liturgiczna odzwierciedla, a jednocześnie nadaje formę *sensus fidei* Kościoła łacińskiego w odniesieniu do losu dzieci zmarłych bez chrztu: *lex orandi, lex credendi*”[23]. W kolejnym zdaniu przedstawiona jest wizja greckiego Kościoła prawosławnego, dla którego także liturgia jest *locus theologicus* rzucającym dodatkowe światło nadziei, na które my, katolicy, również powinniśmy być otwarci. Czytamy w nim: „Znaczące jest to, że w greckim Kościele prawosławnym przewiduje się takie same obrzędy pogrzebowe dla dzieci ochrzczonych i nieochrzczonych, a Kościół modli się za wszystkie zmarłe dzieci, ażeby mogły być przyjęte na łono Abrahama, gdzie nie ma już cierpienia czy

---

[20] Tamże, nr 22.

[21] Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Nadzieja zbawienia dla dzieci zmarłych bez chrztu*, dz. cyt., nr 89.

[22] Tamże, nr 91.

[23] Tamże, nr 100.

bólu, a tylko życie wieczne”[24]. Ten zmysł wiary Ludu Bożego znajduje swoje najgłębsze teologiczne uzasadnienie w przywołanej już argumentacji odwołującej się do pierwotnej i fundamentalnej solidarności Chrystusa z każdym człowiekiem od momentu jego poczęcia, gdyż – jak czytamy w Liście do Kolosan – w Nim, przez Niego i dla Niego wszystko zostało stworzone (por. Kol 1,16-17). Do egzegetyczno-teologicznej interpretacji tego hymnu powrócimy w dalszej części artkułu, gdyż jest on jednym z tych centralnych tekstów Nowego Testamentu, na podstawie którego uzasadniamy możliwość zbawienia zarówno dla dzieci zmarłych bez chrztu, jak i dla niechrześcijan, o których mowa jest w Konstytucji dogmatycznej o Kościele nr 16. Ta stwórcza solidarność Chrystusa z każdym człowiekiem (niektórzy nazywają ją „łaską pierworodną”) ma charakter nadprzyrodzony i w konsekwencji zbawczy.

II. Zbawcza wiara w Chrystusa: czy jedynie wiara o charakterze *explicite*?

Jak powiedziano na samym wstępie, wielu teologów ewangelikalnych uważa, że po śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa do zbawienia jest konieczna wiara *explicite* w Niego[25]. Stąd, ich zdaniem, jedynym biblijnie i teologicznie właściwym paradygmatem w chrześcijańskiej teologii religii jest paradygmat ekskluzywistyczny. Owszem, pośród teologów ewangelikalnych są także zwolennicy paradygmatu inkluzywistycznego. Niemniej jednak, zdaniem ich ekskluzywistycznych kolegów, pozycja inkluzywistyczna w świetle teleologii ewangelikalnej stanowi poważny błąd i jest nie do przyjęcia[26]. Jakie są ich argumenty? Odpowiedź znajdujemy w podstawowych tezach ewangelikalnej teologii ekskluzywistycznej. Po pierwsze, twierdzi się, że zbawienia nie można osiągnąć na podstawie tzw. „ogólnego objawienia” (*general revelation*) przez stworzenia i w stworzeniach, ale jedynie przez specjalne objawienia (*special revelations*), o których jest mowa w Starym i w Nowym Testamencie, a których punktem kulminacyjnym jest objawienie Boga w Jezusie Chrystusie. Po drugie, zdaniem teologów ewangelikalnych opcji ekskluzywistycznej, mówienie o „świętych poganach” na podstawie Biblii jest mitem, a nie rzeczywistością. Po trzecie, utrzymują oni, że po przyjściu Chrystusa jedyną zbawczą wiarą jest wiara o charakterze *explicite* w Jezusa Chrystusa. Innymi słowy, nie ma czegoś takiego jak „anonimowi chrześcijanie” i wiara o charakterze *implicite* w Chrystusa. Po czwarte, utrzymują, że promowany przez nich ekskluzywizm wypływa bezpośrednio z nauczania Pisma Świętego. To wszystko uzasadniane jest w krytycznym dialogu ze zwolennikami paradygmatu inkluzywistycznego wewnątrz teologii ewangelikalnej. Przypatrzmy się tym uzasadnieniom.

---

[24] Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Nadzieja zbawienia dla dzieci zmarłych bez chrztu*, dz. cyt., nr 100.

[25] Zob. np. R.H. Nash, *Restrictivism*, dz. cyt., s. 116. Ch.W. Morgan, R.A. Peterson, *Answers to Notable Questions*, dz. cyt., s. 249.

[26] Ch.W. Morgan, R.A. Peterson, *Answers to Notable Questions*, dz. cyt., s. 250-251.

Niewystarczalność „objawienia ogólnego”

To, co teologowie katoliccy nazywają „objawieniem przez stworzenia i w stworzeniach”, teologowie ewangelikalni nazywają „objawieniem ogólnym” (*general revelation*). Czy jest ono wystarczające do zbawienia? Zdaniem ewangelikalnych inkluzywistów: jest; natomiast zdaniem ewangelikalnych ekskluzywistów: nie jest. Zacytujmy zdania kilku najbardziej znanych pośród teologów ewangelikalnych opcji inkluzywistycznej, często przywoływanych w polemicznych artykułach przez ich współwyznawców ekskluzywistów. Clark Pinnock w swojej książce, *The Flame of Love: A Theology of the Holy Spirit*, pisze m.in.: „Nie ma ogólnego objawienia lub naturalnego poznania Boga, które jednocześnie nie byłoby łaskawym objawieniem i potencjalnie zbawczą wiedzą (*gracious revelation and potentially saving knowledge*)”[27]. Pinnock tłumaczy to powszechnym i zbawczym działaniem Ducha Świętego w świecie od momentu stworzenia. Tam, gdzie we wszechświecie działa Duch Święty, tam też jest Boże objawienie i Jego zbawcza łaska. A dzieje się to wszędzie. Dodać jeszcze należy, że zdaniem Pinnocka i innych ewangelikalnych inkluzywistów, jest to zawsze Duch Jezusa, tak samo jak jest On Duchem Boga[28]. Stąd, oparty na tym objawieniu i na tej Bożej łasce akt wiary człowieka ma charakter zbawczy, nawet jeśli nie jest to wiara o charakterze *explicite* w Jezusa Chrystusa.

Innym znanym ewangelikalnym inkluzywistą jest Terrance L. Tiessen, który swoje tezy przedstawił w książce *Who Can Be Saved? Reassessing Salvation in Christ and World Religions*[29]. Jego poglądy streścić możemy w kilku następujących punktach:

1. W Adamie wszyscy zgrzeszyli i zasługują na Boże potępienie. „Nie ma osób niewinnych, zarówno gdy chodzi o dzieci nienarodzone, niemowlęta, niepełnosprawnych, czy w pełni zdrowych osób dorosłych”[30].
2. Jedynym Zbawicielem wszystkich jest Jezus Chrystus. Jest On przyczyną zbawienia każdego człowieka.
3. Zbawienia dostępują ci wszyscy, którzy wiarą odpowiedzieli na otrzymane objawienie: ogólne lub specjalne. Zdaniem Tissena: „Musimy oczywiście pamiętać, że pozytywna odpowiedź na *każde* Boże objawienie jest owocem Bożego łaskawego działania w sercu grzeszników, a nie odpowiedzią, która w naszej grzeszności przychodzi nam w sposób naturalny. Jeśli ta odpowiedź jest odpowiedzią wiary, to jest ona przez łaskę, co jest

---

[27] C.H. Pinnock, *The Flame of Love: A Theology of the Holy Spirit*, Downers Grove [USA, Illinois] 1996, s. 187.

[28] S.J. Wellum, *Saving Faith. Implicit or Explicit?*, w: *Faith Comes by Hearing*, dz. cyt., s. 149, przyp. 44.

[29] T.L. Tiessen, *Who Can Be Saved? Reassessing Salvation in Christ and World Religions*, Downers Grove [USA, Illinois] 2004.

[30] Tamże, s. 22.

prawdziwe dla każdej wiary bez względu na pełnię objawienia, na które odpowiada”[31], ponieważ Duch Święty działa tak samo w tych, co żyli przed Chrystusem, jak i w tych, co po Jego przyjściu nigdy o Nim nie słyszeli. Zbawcze działanie Ducha Świętego nie ogranicza się jedynie do ludu przymierza Starego i Nowego Testamentu.

4. W przypadku tych, którzy otrzymali jedynie objawienie ogólne, zbawcza wiara to odpowiedź człowieka na to objawienie wyrażona w akcie dziękczynienia Bogu jako Stwórcy i Żywicielowi, czyli jako temu, który człowieka stworzył i o niego się troszczy, a zatem jest to wiara w istnienie Boga oraz w opatrzność Bożą. W 7 tezie swojej książki Tiessen pisze: „Zbawienie zawsze było z łaski przez wiarę, ale wiara, jakiej Bóg oczekuje (i ją daje) jest odpowiednia do objawienia, jakie o sobie dał danej osobie. Od ludzi, którzy otrzymują ogólne objawienie, Bóg wymaga, aby Go czcili jako Stwórcę i Żywiciela (*as the Creator and Provider*), aby być Mu wdzięcznym, postępować zgodnie z sumieniem, i aby zawierzać się Jego miłosierdziu, kiedy mają świadomość złego postępowania. Jeśli w sercu kogokolwiek wielkodusznie Duch Boży wywołałby taką odpowiedź, ten byłby zbawiony”[32]. Swoją tezę o zbawczym charakterze ogólnego objawienia, nazywanego też „stwórczym objawieniem” (*creational reveletion*), czyli objawieniem w stworzeniach i przez stworzenia, Tiessen wywodzi z interpretacji Rz 1,18-23 oraz z „przymierza kosmicznego” (*cosmic covenant*), jakie zostało objawione w przymierzu z Noem (Rdz 9,8-16). W interpretacji Rz 1,18-23 – tekstu, na podstawie którego (jak zobaczymy) ewangelikalni ekskluzywiści wyciągają wniosek, że ogólne objawienie jest jedynie podstawą do potępienia wszystkich ludzi, a nie do zbawienia kogokolwiek – Tiessen podkreśla, że jeśli z jednej strony objawienie ogólne, o którym mówi ten tekst, może być podstawą do potępienia tych, którzy je odrzucili, to z drugiej strony zawiera ono w sobie potencjał usprawiedliwienia dla tych, którzy je przyjmą i odpowiedzą pozytywnie[33]. Podobnie intepretuje on przymierze kosmiczne zawarte przez Boga z Noem. Zauważa, że „przymierze, jakie Bóg zawarł z Noem dotyczyło całej ludzkości i kosmosu (Rdz 9,10)”[34]. Odnotujmy, że w swojej argumentacji ten ewagelikalny inkluzywista odwołuje się do książki katolickiego teologa, Jacques’a Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*[35].

---

[31] T.L. Tiessen, *Who Can Be Saved? Reassessing Salvation in Christ and World Religions*, dz. cyt., s. 142.

[32] Tamże, s. 138.

[33] Tamże, s. 140-143.

[34] Tamże, s. 144.

[35] J. Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, New York 1997.

5. Dla tych, którzy osobiście nie znają Chrystusa, owa zbawcza wiara w Niego ma charakter *implicite*. Jako przykład Tiessen przywołuje tu ludzi świętych (wierzących) z epoki Starego Testamentu – zarówno spośród Żydów, jak i pogan – stwierdzając, że ich wiara nie była wiarą w Chrystusa o charakterze *explicite*[36]. „Niewiele jest nam powiedziane o objawieniu, na które wierzący Starego Testamentu spoza ludu przymierza (np. Jetro) odpowiedzieli. Mogło to być ogólne objawienie lub resztki dużo wcześniejszego objawienia specjalnego. Myślę jednak, że najprawdopodobniej Bóg objawił się im osobiście, jak to uczynił ludowi przymierza. Na podstawie doświadczenia ludzi wierzących epoki Starego Testamentu możemy stwierdzić, że Bóg może zbawić ludzi dzisiaj, którzy nie słyszeli ewangelii. Mógłby ich łaskawie zbawić przez podobne środki objawienia i przez ten sam rodzaj wiary, zawierzenia Bogu i przyjęcia prawdziwości Jego obietnicy"[37].
6. Ponadto Tiessen dopowiada, że podobnie jak w przypadku sprawiedliwych pogan z epoki Starego Testamentu oraz dzieci, które umierają wcześnie, tak samo u osób niezewangelizowanych z epoki po przyjściu Chrystusa owa wiara o charakterze *implicite* stanie się wiarą *explicite* w chwili ich spotkania z Chrystusem w momencie śmierci. Na pytanie, czy będą jacyś ludzie, którzy zostaną przyjęci w niebie przez Ojca, a którzy nie będą znali Syna, odpowiada, że jest to mało prawdopodobne, wręcz niemożliwe, gdyż jak czytamy w Mt 11,27: „Nikt nie przychodzi do Ojca jak tylko przez Syna". Ci, którzy nie znali Chrystusa za życia, mając jedynie wiarę *implicite* w Niego, poznają go w chwili śmierci. „Uważam, że nawet ci, których Bóg łaskawie doprowadził do zbawczej relacji z Nim za ich życia, ale nie dał im wiedzy o wcieleniu Syna na drodze poznania Ojca, potrzebują poznać Syna. Moja propozycja – stwierdza Tiessen – o powszechnym spotkaniu w śmierci z Chrystusem pozwala na wyznanie, że wiara w Jezusa Chrystusa jest konieczna, jednak bez nadmiernego podkreślania konieczności poznania informacji o Chrystusie przed śmiercią"[38].

Zdaniem teologów ewangelikalnych opcji ekskluzywistycznej, ani Pinnock, ani Tiessen, ani pozostali inkluzywiści nie mają racji, ponieważ objawienie ogólne nie ma charakteru zbawczego. Oceniając poglądy Tiessena, Stephen J. Wellum, profesor teologii w Southern Baptist Theological Seminary i zwolennik opcji ekskluzywistycznej, stwierdza, że ten ostatni swoimi poglądami odrzuca standardową ewangelikalną interpretację Rz 1,18-22[39]. Także Daniel Strange,

---

[36] T.L. Tiessen, *Who Can Be Saved*, dz. cyt., s. 165-203.
[37] Tamże, s. 165.
[38] Tamże, s. 217-218.
[39] S.J. Wellum, *Saving Faith. Implicit or Explicit?*, dz. cyt., s. 157.

ewangelikalny teolog reformowany, wykładowca w Oak Hill Theological College w Londynie, uważa, że objawienie ogólne przez stworzenia i w stworzeniach nie ma charakteru zbawczego. Jak pisze, objawienie to jest wystarczające, ale nie dla zbawienia[40]. Jego uzasadnienie – jak w przypadku wszystkich teologów ewangelikalnych – jest oparte na właściwej dla tej opcji interpretacji istotnych tekstów biblijnych.

Pierwszym interpretowanym tekstem biblijnym jest Psalm 19,1-6, który mówi o ogólnym objawieniu. Na podstawie komentarzy egzegetów tej samej opcji ekskluzywistycznej Strange zauważa, że pierwszoplanowym celem psalmisty nie jest tu wskazanie na stworzenie jako kanał Bożego objawienia lub jako źródło wiedzy o Bogu poza objawieniem Mojżeszowym, ale na jedność Bożego objawienia przez stworzenia i w stworzeniach oraz specjalnego objawienia zawartego w Torze. Innymi słowy, „jedynie w kontekście specjalnego objawienia i zbawienia ogólne objawienie Boga w stworzeniach może być właściwie zrozumiane"[41]. Oznacza to, że ci wszyscy, którzy nie otrzymali żadnego specjalnego objawienia, nie są w stanie właściwie zrozumieć ogólnego objawienia w stworzeniach i przez stworzenia. A zatem, samo ogólne objawienie nie jest wystarczające do zbawienia.

W podobnym duchu Strange interpretuje słynny tekst z Listu do Rzymian – Rz 1,18-32. W uzasadnieniu powołuje się na egzegezę tego passusu przez Johana H. Bavincka. Zdaniem tego holenderskiego teologa reformowanego XX wieku, kiedy Biblia mówi o ogólnym objawieniu, to nie ma na myśli jedynie prawdy o poznaniu istnienia Boga, lecz o trosce Boga o człowieka. „To jest – pisze – boska troska o ludzi, kolektywnie i indywidualnie"[42]. Takie objawienie nie daje jednak człowiekowi zbawienia, ale nie z winy samego Boga, lecz z winy człowieka, który je nieustannie odrzuca. Komentując powyższy passus z Listu do Rzymian, holenderski teolog zauważa, że grzesznik nieustannie odrzuca to ogólne objawienie, zamieniając je na bałwochwalstwo, i dlatego też jest bez wymówki wobec Boga. Ilustracją tego czynu każdego człowieka może być obraz dziecka bawiącego się dużą piłką w wodzie. Próbuje ono z całych sił wepchnąć piłkę pod wodę, myśląc, że się uda. Jednak piłka zawsze wyskakuje na powierzchnię. Taka „gra" – zauważa Strange – toczy się między ogólnym objawieniem a jego odrzucaniem przez człowieka. Dokonuje się to zawsze i w każdej chwili. W każdej chwili człowiek Boga widzi i Go nie widzi, zna Go i już Go nie zna[43]. Oznacza to, że teoretycznie ogólne objawienie mogłoby wystarczyć do zbawienia, ale praktycznie nie wystarcza, u nikogo.

---

[40] D. Strange, *General Revelation. Sufficient or Insufficient?*, dz. cyt., s. 54-72.

[41] Tamże, s. 56.

[42] J.H. Bavinck, *The Church Between Temple and Mosque*, Eerdmans 1966, s. 124. Cyt. w: D. Strange, *General Revelation. Sufficient or Insufficient?*, dz. cyt., s. 60.

[43] D. Strange, *General Revelation. Sufficient or Insufficient?*, dz. cyt., s. 60-61.

Podobnie Rz 1,18-32 intepretuje inny ewangelikalny ekskluzywista, Robert A. Peterson, profesor teologii w Covenant Theological Seminary. Jego zdaniem, Apostoł Narodów wyraźnie podkreśla, że w przypadku pogan ogólne objawienie jest jedynie na ich zgubę, gdyż z racji negatywnej na nie odpowiedzi „nie mogą wymówić się od winy" (Rz 1,20). Uważa, że – zdaniem Pawła – żaden człowiek nie odpowiedział pozytywnie na to objawienie[44]. Przeciwnie – jak widzieliśmy – twierdzi Tiessen, którego zdaniem skoro Bóg dał człowiekowi ogólne objawienie, na podstawie którego (jeśli ten je odrzuci) może być potępiony, to należy przyjąć, że człowiek potencjalnie może również na to objawienie pozytywnie odpowiedzieć i osiągnąć zbawienie. Z taką tezą nie zgadza się Strange. Według niego ogólne objawienie w stworzeniach nie zawiera w sobie żadnej potencjalności zbawienia. Autor przyjmuje tu uzasadnienie Francisa Turretina, którego zdaniem przyjęcie czegoś jako dostateczne, by uznać grzechy człowieka za niewybaczalne, wcale nie oznacza, że jest to wystarczające do zbawienia człowieka. „Zatem grzech pogan był niewybaczalny, ponieważ zastąpili oni bogami bez liku miejsce jednego Boga, którego mogli poznać przez światło natury; ale nie możemy z tego wywnioskować, że poznanie jednego Boga jest absolutnie wystarczające do zbawienia"[45]. Wynika z tego, że objawienie ogólne jest jedynie po to, żeby usprawiedliwić Boga przed zarzutem oskarżenia Go o niesprawiedliwość w potępieniu tych wszystkich, którzy nie otrzymali jakiegoś specjalnego objawienia. Gdyby ktoś chciał postawić Bogu taki zarzut, Bóg mógłby mu odpowiedzieć: Dałem ci ogólne objawienie, które mówi o Mnie, ale go nie zrozumiałeś i od razu je odrzuciłeś. Fakt, nie mogłeś zrobić inaczej, gdyż, aby właściwie zrozumieć i z wiarą przyjąć ogólne objawienie, potrzebne jest jeszcze specjalne objawienie. Ty go nie otrzymałeś. Ale czy możesz Mnie za to winić?

Tezę tę potwierdza także dokonana przez Strange'a interpretacja Rz 10,14-18. Jego zdaniem oraz zdaniem Petersona, w tym fragmencie, „Paweł nie mówi o możliwości zbawienia poprzez objawienie ogólne"[46]. Przedstawiony przez nich argument jest taki, że w tekście tym Paweł nie odnosi się do pogan, ale do Żydów, którzy nie byli adresatami ogólnego objawienia, lecz specjalnego objawienia, adresatami Ewangelii, która była im głoszona. Peterson podsumowuje:

> List do Rzymian 10,9-18 bardziej niż jakikolwiek inny fragment Biblii podkreśla konieczność dla wszystkich grzeszników wiary w Jezusa, aby zostać zbawionym. […] Dla grzeszników, by mogli doświadczyć zbawienia, Bóg musi wysłać kaznodzieję, który musi im przepowiadać, oni muszą o Jezusie usłyszeć, muszą w Niego uwierzyć, a nawet wzywać Go dla zbawienia. Współbrzmi to ze Starym Testamentem

---

[44] R.A. Peterson, *Inclusivism versus Exclusivism on Key Biblical Textes*, w: *Faith Comes by Hearing*, dz. cyt., s. 192.

[45] F. Turretin, *Institues of Elenctic Theology*, t. 3, Philipsburg [USA, New Jersey] 1992, 1:12. Cyt. w: D. Strange, *General Revelation. Sufficient or Insufficient?*, dz. cyt., s. 59.

[46] D. Strange, *General Revelation. Sufficient or Insufficient?*, dz. cyt., s. 60-61.

(Rz 10,14-15). Reasumując: „wiara rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest słowo Chrystusa" (Rz 10,17). Nie ma zatem nic dziwnego, że Rz 10,9-17 wraz z J 14,6 i Dz 4,12 są ulubionymi tekstami ekskluzywistów[47].

Zbawcza wiara: o charakterze *implicite* czy *explicite*?

To, że zbawienie każdego człowieka dokonuje się przez wiarę w Jezusa Chrystusa, jest doktryną przyjmowaną przez wszystkich teologów ewangelikalnych. Różnica między inkluzywistami i eksluzywistami dotyczy charakteru tej wiary: Czy dla wszystkich musi to być wiara *explicite* czy wystarczy wiara *implicite*?

Jak mogliśmy zauważyć, zdaniem Tiessena, niezewangelizowani mogą osiągnąć zbawienie na bazie wiary *implicite* w Chrystusa dzięki powszechnemu działaniu Ducha Świętego. Ta wiara niewyraźna za życia w momencie ich śmierci przekształci się w wiarę o charakterze *explicite*. Ponadto Tiessen zauważa, że nie jest konieczne zakładanie, iż ich zbawienie dokonało się jedynie drogą ogólnego objawienia[48]. W przypadku Izraelitów było to z pewnością także specjalne objawienie Mojżeszowe. Podobnie mogło być w przypadku niektórych pogan jak Mechizedek i Jetro. Niemniej jednak, ich wiara w Chrystusa nie miała charakteru *explicite*. „Biblijne przykłady wyżej zacytowane [wierzących epoki Starego Testamentu] pokazują, że ktoś może być zbawiony przez Chrystusa bez wiedzy o Nim, przynajmniej bez wiedzy przekazanej przez posłańca, i to dostarcza nam podstaw do nadziei, że Bóg działa ze swoją łaską poza Kościołem również dzisiaj"[49]. Podobnie jak wielu katolickich teologów, także Tiessen uważa, że Boża ekonomia zbawienia nie zakłada, iż następujące po sobie przymierza znoszą jedno drugie. Pisze:

> W terminach historii zbawczego działania Boga nowe przymierze jasno zostało zainaugurowane, a Duch został teraz dany wszystkim, którzy wierzą w Jezusa. Niemniej jednak, twierdzę, że ponieważ z definicji niezewangelizowani nie znają Jezusa, zatem żyją oni w innej „duchowej ekonomii" i oczekują pełnego objawienia Boga w Chrystusie, podobnie jak wierzący przed wcieleniem Słowa Bożego[50].

Podobne argumenty spotkać można u innych ewangelikalnych teologów opcji inkluzywistycznej. Zdaniem Stephena Welluma, ich teza na rzecz wiary *implicite* w Chrystusa jest nie do przyjęcia przez ortodoksyjną teologię ewangelikalną[51]. Na podstawie licznych cytatów biblijnych stwierdza on najpierw, że powszechne działanie Ducha, o którym jest mowa w Starym i Nowym Testamen-

---

[47] R.A. Peterson, *Inclusivism versus Exclusivism on Key Biblical Textes*, dz. cyt., s. 197.
[48] T.L. Tiessen, *Who Can Be Saved?*, dz. cyt., s. 151-157.
[49] Tamże, s. 180.
[50] Tamże, s. 227.
[51] S.J. Wellum, *Saving Faith. Implicit or Explicit?*, dz. cyt., s. 161-183.

cie, „nie zawsze powinno być utożsamiane z działaniem Ducha w zbawczej łasce”[52]. Następnie zauważa, że wiara osób „wierzących”/„świętych” z epoki Starego Testamentu, takich jak Abraham czy Noe, opierała się nie na ogólnym objawieniu, lecz na specjalnym objawieniu. Zauważa też, że wiara Abrahama miała charakter wiary *explicite* w Jezusa Chrystusa. Pisze:

> Wiara Abrahama musi być postrzegana jako wiara *explicite*, ponieważ wierzył on w Boże obietnice – obietnice skoncentrowane na Bożej zapowiedzi Odkupiciela (*God's provision of a Redeemer*) (Rdz 3,15), skoncentrowane na Bogu, który daje (*God who provides*) (Rdz 22,14). Czy Jezus Chrystus był przedmiotem jego wiary? Najlepsza odpowiedź na to pytanie, brzmi: tak i nie. Nie – w tym sensie, że Abraham nie wiedział, iż to Jezus był potomstwem kobiety [Ewy]; ale tak – bo jego wiara była wiarą w Bożą obietnicę skoncentrowaną na obiecanym potomstwie, które ostatecznie, w miarę rozwoju Bożego planu, bezpośrednio prowadzi nas do Chrystusa. Możemy zatem na pewno powiedzieć, że wiara Abrahama była wiarą specjalną, zdefiniowaną przez przymierze (zob. Rz 4,13-25)[53].

Ponieważ przypadek Abrahama jest centralny w rozważaniach ekskluzywistów, warto przytoczyć jeszcze kilka cytatów innych teologów tej opcji. W artykule poświęconym „świętym poganom”, Walter C. Kaiser Jr., wykładowca Starego Testamentu w Gordon-Conwell Theological Seminary, najwięcej miejsca poświęca Abrahamowi[54]. Centralne pytanie, jakie stawia, brzmi: Co było przedmiotem wiary Abrahama? Odpowiada, że obietnica dana Abrahamowi w Rdz 12,1-3 dotyczyła trzech rzeczy: potomka, kraju i Dobrej Nowiny/Ewangelii: „Przez ciebie będą otrzymywały błogosławieństwo wszystkie ludy ziemi”. Rozdziały 13 i 14 Księgi Rodzaju skupione są na obietnicy ziemi. W rozdziale 15 powraca obietnica potomka. Bóg obiecuje Abrahamowi, że jego potomstwo będzie tak liczne, jak gwiazdy na niebie (Rdz 15,4-5), po czym padają słowa: „Abraham uwierzył i Pan poczytał mu to za zasługę” (Rdz 15,6). Odpowiadając na postawione wyżej pytanie, Kaiser przytacza najpierw wypowiedzi dwóch teologów. Żyjący w XIX wieku, Franz Delitzsch napisał: „Obietnica […] prawdziwie posiada Chrystusa za swój przedmiot; […] wiara, z jaką Abraham ją przyjmuje, jest wiarą w obiecane potomstwo”[55]. Podobna jest odpowiedź luterańskiego teologa XX wieku, Herberta C. Leupolda, który pisał: „Rodzi się teraz pytanie: Czy wiara Abrahama jest różna od usprawiedliwiającej wiary wierzących Nowego Testamentu? Bez wahania i stanowczo odpowiadamy: Nie. Centralną kwestią

---

[52] Tamże, s. 166-167.

[53] Tamże, s. 174.

[54] W.C. Kaiser Jr, *Holy Pagans. Reality or Myth?*, w: *Faith Comes by Hearing*, dz. cyt., s. 124-130.

[55] F. Delitzsch, *A New Commentary on Genesis*, trans. S. Taylor, 1888, reprint, Minneapolis 1978, 2:7. Cyt. w: W.C. Kaiser Jr, *Holy Pagans. Reality or Myth?*, dz. cyt., s. 127.

tego rozdziału jest potomstwo Abrahama”[56]. Po przytoczeniu wypowiedzi tych dwóch teologów z XIX i XX wieku, sam Kaiser oświadcza:

> Leupold, Delitzsch i ja nie twierdzimy, że Abraham lub jakakolwiek inna osoba ze Starego Testamentu posiadała pełne rozumienie przyszłego imienia i zbawczego dzieła Jezusa Zbawiciela. Raczej argumentujemy, że podstawowym przedmiotem wiary dla wierzących Starego Testamentu był nikt inny jak Człowiek Obietnicy, Mesjasz, który miał przyjść, i który później został objawiony jako nasz Pan Jezus[57].

Chodzi o potomka, który już na samym początku historii zbawienia został obiecany Ewie (Rdz 3,15).

Jak wynika chociażby z tej wypowiedzi, zdaniem teologów ewangelikalnych opcji ekskluzywistycznej także wiara pozostałych „wierzących” Izraelitów epoki Starego Testamentu miała charakter wiary *explicite* podobnej do wiary Abrahama. Była to bowiem wiara zakorzeniona w Bogu Biblii i w Jego obietnicach wypływających z przymierza, jakie zawarł z Izraelem, a które zapowiadało i wskazywało na Jezusa[58]. Pisze o tym Donald A. Carson: „Z perspektywy biblijnej narracji istnieje prawdziwa kontynuacja między świętymi Starego Testamentu a świętymi Nowego Testamentu (por. Rz 1,-2; 11,1-36; Flp 3, 3.7.9). W czasie starego przymierza instytucje, systemy ofiarnicze oraz cały porządek kapłański, były ze strony ludu przestrzegane jako część porządku wiary, ale te instytucje i systemy również wskazywały […] na Jezusa Chrystusa – na Jego ofiarę, Jego kapłaństwo, niebieskie tabernakulum, i tak dalej”[59]. Zatem, wiara „świętych” Izraelitów epoki Starego Testamentu była wiarą *explicite* w Chrystusa jako potomka Ewy i potomka Abrahama, który miał przyjść.

W tym punkcie należy kilka słów powiedzieć na temat ich interpretacji słynnego tekstu z Listu do Hebrajczyków: „Bez wiary zaś nie można podobać się Bogu. Przystępujący bowiem do Boga musi wierzyć, że [Bóg] jest i że wynagradza tych, którzy Go szukają” (Hbr 11,6). W Kościele katolickim istnieje silna tradycja interpretacji tego tekstu dla poparcia paradygmatu inkluzywistycznego. Także niektórzy teologowie ewangelikalni, jak wspomniani chociażby Pinnock i Tiessen, przywołują ten fragment dla biblijnego uzasadnienia opcji inkluzywistycznej. Wskazują, że minimalna wiara wymagana do zbawienia, to wiara w Boga jako Stwórcę i Żywiciela (*as the Creator and Provider*), czyli wiara w istnienie Boga i Jego Opatrzność. Z tym, oczywiście, polemizują ich współwyznawcy opcji ekskluzywistycznej. Ich pozycję dokładnie przedstawia Robert

---

[56] H.C. Leupold, *Exposition of Genesis*, Grand Rapids 1953, 1: 478. Cyt w: W.C. Kaiser Jr, *Holy Pagans. Reality or Myth?*, dz. cyt., s. 127.

[57] W.C. Kaiser Jr, *Holy Pagans. Reality or Myth?*, dz. cyt., s. 127.

[58] S.J. Wellum, *Saving Faith. Implicit or Explicit?*, dz. cyt., s. 174-175.

[59] D.A. Carson, *The Gagging of God: Christianity Confronts Pluralism*, Grand Rapids 1996, s. 298. Cyt. w: S.J. Wellum, *Saving Faith. Implicit or Explicit?*, dz. cyt., s. 175.

Peterson. Zauważa, że – po pierwsze – jeśli chcieć wydobyć z tego fragmentu „zasadę wiary", to będzie ona opierała się na przymierzu Boga z Izraelem w Starym Testamencie. Zatem, przedmiotem tej wiary nie jest ogólne objawienie, ale jest nim specjalne objawienie[60]. Po drugie, należy stwierdzić, że treść wiary, o której mówi Hbr 11,6, nie wyczerpuje całego nauczania ani Biblii, ani nawet Listu do Hebrajczyków na temat treści wiary, gdzie ta zdefiniowana jest w terminach chrystologicznych (por. Hbr 10,19.21, 23; 12,1-2)[61]. Dlatego, zdaniem Petersona, niewłaściwe jest redukowanie zbawczej wiary do wiary w to, że Bóg jest i że wynagradza tych, którzy Go szukają. Po trzecie, obecna w Hbr 11,6 „zasada wiary" musi być interpretowana w kontekście postępu biblijnego objawienia.

> Oznacza to, że metodologicznym błędem inkluzywizmu jest powoływanie się na teksty opisujące zbawienie świętych Starego Testamentu, aby mówić o Bożych wymaganiach dla niezewangelizowanych dzisiaj. Niemądre – pisze – jest mieć nadzieję zbawienia niezewangelizowanych na bazie inkuzywistycznej „zasady wiary". To, czego niezewangelizowani naprawdę potrzebują, to usłyszeć i uwierzyć w ewangelię Chrystusa[62].

Powiedzieliśmy wyżej, że zdaniem ewangelikalnych ekskluzywistów, „wierzący"/„święci" Izraelici epoki Starego Testamentu mieli wiarę *explicite* w Chrystusa. A co odnośnie do pogan, np. Melchizedeka? Jak zauważa w swoim tekście Kaiser, przypadek Melchizedeka jest wielkim wyzwaniem, gdyż przedstawiony jest on jako „król Szalemu" i jako „kapłan Boga Najwyższego" (Rdz 14,18). Ten kananejski król i kapłan błogosławił Abrahama w „imię Boga Najwyższego, Stwórcę nieba i ziemi" (Rdz 14,19). Ponadto Abraham dał mu dziesiątą część ze wszystkiego, co zdobył (Rdz 14,20). Próbując właściwie zinterpretować ten tekst i zrozumieć rodzaj wiary Melchizedeka, Kaiser stawia dwa arcyciekawe pytania: „Gdyby zatem Melchizedek nie był prawdziwym wierzącym, dlaczego Abraham dałby mu dziesięcinę, która zazwyczaj odłożona była dla jednego prawdziwego Boga, który właśnie dał mu bezprecedensowe zwycięstwo, a którą Abraham przekazał komuś kto inaczej postrzegany byłby jako pogański kapłan kananejskiego bóstwa?"[63]. W tym pytaniu zawarta już jest odpowiedź Kaisera, który uważa, że Melchizedek miał taką samą wiarę jak Abraham i inni święci Izraelici Starego Testamentu, że wierzył w Człowieka Obietnicy, czyli w Jezusa Chrystusa, który był obiecany i miał przyjść. A oto drugie jego pytanie: „Gdzie, kiedy i jak ten kapłan i król pośród pogańskiej kultury stał się wierzącym w Człowieka Obietnicy (*Man of Promise*), którego – wydaje się – rozpoznaje on z zasady w swoim

---

[60] R.A. Peterson, *Inclusivism versus Exclusivism on Key Biblical Textes*, dz. cyt., s. 198.
[61] Tamże, s. 198-199.
[62] Tamże, s. 199.
[63] W.C. Kaiser Jr, *Holy Pagans. Reality or Myth?*, dz. cyt., s. 130.

uwielbieniu dla Boga nieba i ziemi?”[64]. Kaiser zauważa, że tekst nie odpowiada na to pytanie, gdyż nie to stanowi istotę jego przesłania.

Także jeśli chodzi o Jetro, kapłana Madianitów i teścia Mojżesza, Kaiser odnotowuje, że nie wiemy, kiedy, gdzie i jak Jetro po raz pierwszy uwierzył. Niemniej jednak, należy przyjąć, że jego wiara była wiarą zbawczą w prawdziwego Boga, gdyż Pan przyjął jego ofiarę (Wj 18). Amerykański teolog konkluduje: „Niektórzy mogą nazywać Jetrę świętym poganinem, ponieważ nie był Żydem. Ale w każdym aspekcie jawi się on jako wierzący w pełnej wspólnocie z ludem Boga”[65].

Jeśli chodzi o Nowy Testament, emblematyczną postacią jest Korneliusz, którego historia opisana jest w rozdziale 10. Dziejów Apostolskich. Ewangelikalni inkluzywiści uważają go za „świętego poganina”, który miał zbawczą wiarę przed przybiciem do niego św. Piotra z Ewangelią o Jezusie Chrystusie. Ewangelikalni ekskluzywiści to kontestują. Wellum oświadcza: „Nie uważam, że tekst mówi, iż został on [Korneliusz] zbawiony przed przyjęciem wiary w Jezusa Chrystusa”[66]. Kaiser natomiast stwierdza: „Zasada zilustrowana przez Korneliusza wydaje się mówić, że tam gdzie ludzie żyją światłem, jakie posiadają, Bóg wyśle posłańca, aby im powiedzieć o ewangelii naszego Pana Jezusa Chrystusa”[67].

Podsumowując, należy stwierdzić, że ewangelikalni ekskluzywiści nie przeczą temu, że „wierzący”, czyli „święci poganie”, epoki Starego Testamentu, jak Abraham, Melchizedek i inni, mogli mieć zbawczą wiarę i osiągnąć zbawienie. Jednoznacznie to akceptują. Niemniej jednak, twierdzą, że wiara ta była wiarą *explicite* w Jezusa Chrystusa. Dodają jednak, że charakteru *explicite* tej wiary nie należy rozumieć w tym sensie, że bezpośrednim przedmiotem ich wiary była osoba i dzieło Jezusa Chrystusa. Uczciwie przyznają, że nawet Abraham takiej wiary nie miał. Niemniej jednak, twierdzą, że oni wszyscy mieli za przedmiot wiary (*the object of faith*) potomka Ewy i potomka Abrahama, który miał przyjść, który rozumiany był jako Człowiek Obietnicy, jako Mesjasz itp., i który był zapowiedzią Jezusa Chrystusa. W tym sensie mieli oni wiarę w Chrystusa bez względu na to, jak małą, czy jak wielką mieli wiedzę o Jego życiu i dziele[68].

III. Ocena z perspektywy teologii katolickiej

To krytyczne podsumowanie zacznijmy od pytania: Czy zbawcza wiara świętych pogan epoki Starego Testamentu rzeczywiście miała charakter wiary *explicite* w Chrystusa? Z historii wiemy, że tak uważał św. Augustyn. Jednak kiedy

[64] W.C. Kaiser Jr, *Holy Pagans. Reality or Myth?*, dz. cyt., s. 130.
[65] Tamże.
[66] S.J. Wellum, *Saving Faith. Implicit or Explicit?*, dz. cyt., s. 178.
[67] W.C. Kaiser Jr, *Holy Pagans. Reality or Myth?*, dz. cyt., s. 139.
[68] Tamże, s. 140.

biskup Hippony twierdził, że święci epoki Starego Testamentu mieli wiarę *explicite* w Chrystusa, to rozumiał przez to wiarę we wcielenie, mękę i zmartwychwstanie Chrystusa. Pisze o tym w *Contra Duas Epistolas Pelagianorum*. W księdze trzeciej, rozdział IV, 11, Hippończyk podejmuje temat różnicy między sprawiedliwymi Starego i Nowego Testamentu. Zauważa, że ci wszyscy, którzy znajdują się pod wpływem łaski, czynią to, co jest zgodne z wiarą, zwłaszcza wierzą w Pośrednika. Dalej stwierdza, że tego typu ludźmi byli sprawiedliwi dawnych czasów, „ponieważ – tłumaczy – tą samą wiarą, którą my żyjemy, także oni żyli, wierząc we wcielenie, mękę i zmartwychwstanie Chrystusa”[69]. Nie była to zatem (jedynie) wiara *implicite*, ale wiara wyraźna, wiara *explicite*. Jedyna różnica jest taka, że dla nich te prawdy wiary były przyszłością, a dla nas są przeszłością. „Czasy się zmieniają, ale nie wiara” (*Tempora varianta sunt, non fides*). Jak komentuje Louis Capéran, jest to jedno z ulubionych zdań Hippończyka, na które natrafić można w wielu jego pismach[70]. Święty Tomasz z Akwinu wprowadzał już rozróżnienie na wiarę *explicite* i wiarę *implicite* u świętych epoki Starego Testamentu. Niektórzy z nich, zwani *maiores* („znaczni”, „wielcy”), mieli wiarę *explicite* w Chrystusa i Trójcę Świętą; inni, zwani *minores* („prostaczkowie”, „mali”), mieli wiarę *implicite*. Pisał:

> Po upadku zaś wierzono wyraźnie w tajemnicę wcielenia Chrystusa, i to nie tylko w samo wcielenie, ale również w mękę i zmartwychwstanie, którymi miał być ród ludzki uwolniony od grzechu i śmierci; inaczej nie przedstawiano by męki Chrystusa za pomocą niektórych ofiar i to tak przed, jak i po ogłoszeniu prawa (Mojżeszowego); a sens tych ofiar jasno rozumieli ludzie znaczniejsi; prostaczkowie zaś, pod zasłoną tych ofiar, dopatrując się, z rozporządzenia Bożego, przyszłego Chrystusa, posiadali poniekąd zamglone poznanie; i, jak to wyżej powiedziano, to, co dotyczy tajemnic Chrystusa, tym dokładniej poznawali, im bliższymi byli Chrystusa[71].

Wydaje się, że kiedy teologowie ewangelikalni piszą o zbawczej wierze wierzących Żydów i pogan epoki Starego Testamentu, to myślą o wierze w Chrystusa o charakterze *implicite*, podobnie jak wiara „prostaczków” w przytoczonym wyżej cytacie Akwinaty. Zresztą, odpowiedź „Tak i Nie”, jakiej Wellum udziela na pytanie: Czy Jezus był przedmiotem wiary Abrahama? – to potwierdza. Ewangelikalni teologowie opcji ekskluzywistycznej zatem twierdzą, że ci wszyscy święci Żydzi i poganie epoki Starego Testamentu mieli zbawczą wiarę w Chrystusa, ale co do treści nie była to w sensie ścisłym wiara *explicite*, lecz wiara *implicite*. Pytanie brzmi: Jaka była minimalna treść tej wiary? Na podstawie przeprowadzonych wyżej analiz możemy powiedzieć, że – w ich opinii – minimalną

---

[69] Augustyn, *Contra Duas Epistolas Pelagianorum*, księga III, rozdz. IV, 11 (PL, kol. 595).
[70] L. Capéran, *Le probleme du salut des infi deles*, t. 1: *Essai historique*, Paris 1912, s. 119-120.
[71] Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tłum. Pius Bełch OP, London 1966, II-II, q. 2, a.7.

treścią zbawczej wiary w Chrystusa była wiara w Człowieka Obietnicy (*Man of Promise*). Taką wiarę miał Abraham. Taką wiarę miał również Melchizedek.

Dla mnie ich interpretacja biblijnych tekstów dotyczących zwłaszcza wiary Melchizedeka (by ograniczyć się do jednego przykładu) nie jest do końca przekonująca, podobnie jak nie jest przekonująca ich egzegeza Hbr 11,6. Owszem, zgadzam się z nimi, że zbawcza wiara jest wiarą w Chrystusa, bo tylko On jest Panem i Zbawicielem, i nie ma innego imienia (Dz 4,12). Niemniej jednak, mam duże wątpliwości co do proponowanej przez nich minimalnej treści tej wiary *implicite* w Chrystusa. Na podstawie tradycji teologii katolickiej uważam, że minimalna treść zbawczej wiary w Chrystusa o charakterze *implicite* – nie tylko dla tych, którzy żyli przed wcieleniem, ale także dla żyjących po przyjściu Chrystusa na ziemię – zawarta jest w wierze w Człowieka, w jego niezbywalną godność i w uczciwe życie zgodnie z nakazem sumienia[72]; co następnie i pełniej urzeczywistnia się w wierze w istnienie Boga jako Stwórcy i w Jego Opatrzność; co dalej urzeczywistnia się w wierze w Człowieka Obietnicy i w Mesjasza; co ostatecznie i w pełni urzeczywistnia się w wierze w Jezusa Chrystusa, Pana i Zbawiciela. Gdyby było inaczej, należałoby uznać za błędne nauczanie Soboru Watykańskiego II w Konstytucji dogmatycznej o Kościele, *Lumen gentium*, nr 16. Uzasadnieniem biblijnym będzie tu inna niż ewangelikalnych teologów ekskluzywistycznych interpretacja takich tekstów jak: Rz 1,18-23; Rz 2,14-16 i Hbr 11,6, oraz całkowicie pomijanego przez tych teologów tekstu Kol 1,15-20. Zacznijmy od interpretacji chrystologicznego hymnu z Listu do Kolosan.

> **15** On jest obrazem Boga niewidzialnego – Pierworodnym wobec każdego stworzenia, **16** bo w Nim zostało wszystko stworzone: i to, co w niebiosach, i to, co na ziemi, byty widzialne i niewidzialne, czy Trony, czy Panowania, czy Zwierzchności, czy Władze. Wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone. **17** On jest przed wszystkim i wszystko w Nim ma istnienie. **18** I On jest Głową Ciała – Kościoła. On jest Początkiem, Pierworodnym spośród umarłych, aby sam zyskał pierwszeństwo we wszystkim. **19** Zechciał bowiem [Bóg], aby w Nim zamieszkała cała Pełnia, **20** i aby przez Niego znów pojednać wszystko z sobą: przez Niego – i to, co na ziemi, i to, co w niebiosach, wprowadziwszy pokój przez krew Jego krzyża. (Kol 1,15-20)

Egzegeci zgodnie podkreślają, że hymn ten zawiera dwa zasadnicze stwierdzenia, przedstawione w dwóch dających się łatwo wyróżnić strofach[73]. W strofie pierwszej (15-18a) wywyższony Chrystus ukazany jest jako istniejący przed wszelkim stworzeniem oraz jako pośrednik wszelkiego stworzenia, tak że nie było stwo-

---

[72] Myślę, że przykładem takiej osoby może być Janusz Korczak. Choć miał pochodzenie żydowskie, w Boga nie wierzył. Wierzył jednak w niezbywalną godność osoby ludzkiej i oddał swoje życie, służąc do końca dzieciom.

[73] Zob. J.N. Aletti, *Saint Paul – Epitre aux Colossiens*. Introduction, traduction, commentaire, Paris 1993, s. 91-92; M.E. Boismard, *A l'aube du christianisme. Avant la naissance des dogmes*, Paris 1998, s. 88; F.J. Matera, *New Testament Christology*, Luisville [USA, Kentucky] 1999, s. 139.

rzenia bez Niego. W strofie drugiej (18b-20) stwierdza się, że przez Niego, wywyższonego Pana, wszystkie rzeczy – na ziemi i w niebie – zostały odkupione i pojednane z Bogiem. Zatem dwoma wielkimi tematami hymnu są: stworzenie wszystkiego w Chrystusie oraz odkupienie i pojednanie wszystkiego przez Niego, co strukturalnie wyrażone jest w sformułowaniach: „w Nim", „przez Niego", „dla Niego". Logika myślenia wychodzi zatem od ukazania roli Chrystusa w stworzeniu (strofa pierwsza) i zmierza ku ukazaniu Jego roli w odkupieniu (strofa druga), od ukazania Jego relacji z pierwszym stworzeniem (protologia), ku wskazaniu Jego relacji z nowym odkupionym stworzeniem (eschatologia).

W swoim komentarzu, francuski, katolicki egzegeta i znawca teologii św. Pawła, Jean-Noël Aletti, zauważa, że Bóg – autor dzieł stworzenia, odkupienia i pokoju – jest jakby nieobecny. Nie ma o Nim w hymnie mowy. Interesujący jest wniosek, jaki z tego wyciąga Aletti. Stwierdza mianowicie, że „akcent jest położony nie na Boże działania […], ale na jedynego pośrednika, dzięki któremu te działania były możliwe, oraz przez którego i dla którego były one zrealizowane"[74]. Innymi słowy, hymn jest skoncentrowany na relacji, jaka istnieje między Jezusem Chrystusem a wszystkim innym. Komentując werset 16., Aletti stwierdza, iż jest w nim mowa o tym, że wszystko zostało stworzone nie tylko „w Nim" i „przez Niego", ale także „dla Niego", co znacznie przekracza starotestamentową funkcję i rolę Mądrości. Nigdzie bowiem w Starym Testamencie nie jest powiedziane, że wszystko było stworzone dla Mądrości[75]. Ponadto, w odróżnieniu od tożsamości starotestamentowej Mądrości, która jest stworzeniem Boga, w hymnie nie ma mowy o stworzeniu Jezusa Chrystusa, lecz o stworzeniu wszystkiego przez Niego i dla Niego.

Komentując werset 15b – „pierworodny wobec każdego stworzenia" (*prototokos pases ktiseos*) oraz werset 17 – „On jest przed wszystkimi rzeczami" (*pro panton*), Aletti uważa, że pośrednictwo Chrystusa w stworzeniu wymaga afirmacji Jego rzeczywistej preegzystencji wobec wszelkiego stworzenia. Dlatego jednoznacznie stwierdza, że w Kol 1,15-20 pośrednictwo Chrystusa w dziele stworzenia zakłada preegzystencję, po czym precyzuje, że w preegzystencji tej nie chodzi o rozróżnienie między odwiecznym Logosem i zrodzonym z Maryi Chrystusem. Pisze: „Tytuł «Syn» z wiersza 13. ma właśnie na celu przekroczenie wszelkiego rozróżnienia, o którym można by było myśleć, że istnieje między preegzystującym Logosem i (ludzkim, ziemskim) Chrystusem"[76].

Francuski teolog, Joseph Moingt, rozwija tę interpretację. Zauważa, że wszystkie oświadczenia proklamacji chrystologicznej tego hymnu pochodzą z refleksji nad zwycięstwem Chrystusa na Krzyżu. Ono jest punktem odniesienia

---

[74] J.N. Aletti, *Saint Paul – Epitre aux Colossiens*, dz. cyt., s. 93.
[75] Tamże, s. 101-102 i 114-116.
[76] Tamże, s. 117.

i wyjścia. Innymi słowy, jest nim eschatologiczne zwycięstwo Chrystusa na Krzyżu, jak czytamy w wierszu 20.: „Zechciał bowiem [Bóg] […] aby przez Chrystusa znów pojednać wszystko ze sobą: przez Niego – i to, co na ziemi, i to, co w niebiosach, wprowadziwszy pokój przez krew Jego krzyża". Moingt tłumaczy, że kiedy wierzący kontempluje końcowe zwycięstwo Chrystusa jako realizację Bożego planu zbawienia, jego refleksja wiary kieruje się ku początkowi tego planu, i w ten sposób następuje przejście od eschatologii ku protologii, od teologii zbawienia do teologii stworzenia. „Jeśli do Chrystusa należy doprowadzenie Bożego planu do końca, to dlatego […] że Bóg odwiecznie chciał stworzenia ze względu na królestwo swego Syna, ze względu na życie wieczne, jakie Jego miłość chciała udzielić swoim stworzeniom przez Chrystusa i w Nim"[77]. W ten sposób podkreślona zostaje powszechność zbawcza wydarzenia paschalnego. Od samego początku żadne stworzenie nie wymyka się spod władzy Chrystusa ani nie jest wykluczone ze zbawienia, ponieważ On jest zasadą i racją wszelkiego stworzenia: „bo w Nim zostało wszystko stworzone" (w. 16). Innymi słowy, Chrystus jest pośrednikiem wszelkiego zbawienia, ponieważ z racji odwiecznego planu Boga jest On także pośrednikiem wszelkiego stworzenia. Jak zauważa Moingt, racją, dla której wiara chrześcijańska, zawarta w tym hymnie, stwierdza, iż Chrystus jest „pierworodnym wobec każdego stworzenia" (w. 15), jest to, że jest On „pierworodnym spośród umarłych" (w. 18). Moingt pisze:

> W ten sposób odkryte zostaje odwieczne istnienie Chrystusa jako Syna Bożego, ale bez możliwości odcięcia Go od Jego historyczności, jaką jest Jego solidarność ze stworzeniami, których „pełnię" On w sobie gromadzi. Innymi słowy, hymn nie objawia ukrytego istnienia w Bogu hipostazy, która nie miałaby relacji z czasem, ani ze światem, ale odsłania podwójną przynależność Chrystusa do wiecznego statusu bytu Bożego oraz do porządku stworzenia[78].

Egzegeza Kol 1,15-20 jednoznacznie pokazuje, że Jezus Chrystus nie jest jedynie u początku dzieła zbawienia. On jest również u początku dzieła stworzenia. Oznacza to, że zarówno łaska stwórcza, jak i każda inna udzielona wszelkiemu stworzeniu, już jest łaską Jezusa Chrystusa. Wychodząc od Kol 1,15 oraz na podstawie reinterpretacji Rdz 2,7 zawartej w 1 Kor 15,45, Jacek Bolewski opisuje tajemnicę Syna Bożego, by stwierdzić, że

> już od początku w Adamie ukryty był Chrystus i właśnie On przekazywał potomkom Adama życie Boże, łaskę – jeszcze przed objawieniem w Jezusie. Rozpoznanie tej łaski dokonało się w Tradycji w odniesieniu do Maryi, w związku z Jej niepokalanym poczęciem. Okazało się, że łaska działała w tym przypadku od początku życia, jeszcze przed przyjściem na świat Jezusa. Wprawdzie w Maryi łaska była szczegól-

---

[77] J. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme*, t. 2: *De l'apparition à la naissance de Dieu*, 1: *Apparition*, Paris 2005, s. 90.

[78] Tamże, s. 98.

nego rodzaju, jako że znosiła grzech pierworodny. Skoro jednak Pawłowa interpretacja pozwala przyjąć, że już u pierwszego człowieka przekazywanie łaski wiązało się z Chrystusem, to chociaż Adam utracił dla siebie i swych potomków otrzymane dary, jednak ukryta w nim „pierworodna łaska" związana z Chrystusem była właśnie przez Niego przekazywana wszystkim potomkom Adama, którzy na skutek jego grzechu byli obciążeni pierworodnym grzechem[79].

Dobrym komentarzem do Kol 1,15-20 mogą być także słowa Międzynarodowej Komisji Teologicznej w dokumencie *Nadzieja zbawienia dla dzieci zmarłych bez chrztu*: „Obecny porządek jest nadprzyrodzony; od najwcześniejszej chwili, w której rozpoczyna się wszelkie ludzkie życie, zostają nam otwarte kanały łaski. Wszyscy rodzą się z człowieczeństwem, jakie przyjął sam Chrystus, i wszyscy w każdej chwili żyją w jakiejś relacji do Niego"[80], bo od momentu stworzenia świata jest On w uprzedniej relacji do każdego człowieka, począwszy od Adama.

Mając na uwadze fakt, że każde działanie Boga w świecie od momentu stworzenia jest „w Chrystusie", „przez Niego" i „dla Niego", czyli że każda udzielana w świecie ludziom łaska jest łaską Chrystusa, przejdźmy teraz do analizy dwóch tekstów z Listu do Rzymian, które – zdaniem ewangelikalnych inkluzywistów – potwierdzają tezę, że tzw. „ogólne objawienie" ma wymiar zbawczy, natomiast zdaniem ewangelikalnych ekskluzywistów stanowią jedynie podstawę do potępienia wszystkich. Jaka jest interpretacja tychże tekstów przez egzegetów i teologów katolickich?

18 Albowiem gniew Boży ujawnia się z nieba na wszelką bezbożność i nieprawość tych ludzi, którzy przez nieprawość nakładają prawdzie pęta. **19** To bowiem, co o Bogu można poznać, jawne jest wśród nich, gdyż Bóg im to ujawnił. **20** Albowiem od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty – wiekuista Jego potęga oraz bóstwo – stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła, tak że nie mogą się wymówić od winy. **21** Ponieważ, choć Boga poznali, nie oddali Mu czci jako Bogu ani Mu nie dziękowali, lecz znikczemnieli w swoich myślach i zaćmione zostało bezrozumne ich serce. **22** Podając się za mądrych stali się głupimi. **23** I zamienili chwałę niezniszczalnego Boga na podobizny i obrazy śmiertelnego człowieka, ptaków, czworonożnych zwierząt i płazów. (Rz 1,18-23)

Jak zauważa Antoni Paciorek, chociaż w tym tekście „spojrzenie Apostoła kieruje się przede wszystkim ku ludziom żyjącym przed Chrystusem, to jednak jego wypowiedzi słusznie mogą odnosić się także do tych wszystkich, którzy

---

[79] J. Bolewski, *Biała Bogini, czarna Madonna… Maryjne światło w ezoterycznym odbiciu*, Warszawa 2005, s. 298.

[80] Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Nadzieja zbawienia dla dzieci zmarłych bez chrztu*, dz. cyt., nr 95.

dzisiaj nie przyjmują Chrystusa”[81]. Odnośnie do przedmiotu poznania Paciorek zauważa, że chodzi o „te atrybuty Boga, które mogą być dostrzegane przez stworzenia. Mówią one o potędze Bożej, która powołuje do istnienia oraz o transcendencji, którą zdaje się wrażać termin «bóstwo»”[82]. Odnośnie do sposobu poznania, to „objawienie to dokonuje się przez świat stworzony oraz działalność umysłu”[83].

> Poznanie nie jest wynikiem objawienia pozytywnego lub pierwotnego. Dokonuje się poprzez rzeczy widzialne. Człowiek rozpoznaje je jako stworzone i ta ich właściwość prowadzi go do Stwórcy. Poznanie Boga nie jest poznaniem abstrakcyjnym, ale życiowym, poprzez które człowiek zwraca się do Boga jako swego celu i które pociąga za sobą obowiązek oddania czci Bogu. […] Z całego kontekstu Rz 1,18n. wynika, że Apostoł uznaje w człowieku trwałą zdolność dojścia do poznania Boga, która jednak ze względu na pierwotne skażenie człowieka występuje obecnie w stanie znacznego osłabienia[84].

Inny katolicki egzegeta, Joseph A. Fitzmyer, podkreśla, że w Rz 1,18-32 Paweł wydaje ocenę całej społeczności pogan[85]. Grzech pogan, o którym w tym fragmencie pisze Apostoł, polegał na tym, że nie poznali prawdziwego Boga i nie oddali Mu właściwej czci, jak powinni byli to uczynić[86]. Następnie egzegeta dodaje:

> Należałoby zestawić to Pawłowe oświadczenie o wiedzy pogan o Bogu z tym, co Łukaszowy Paweł oświadcza w Dz 17,23: „Przechodząc bowiem i oglądając wasze świętości jedną po drugiej, znalazłem też ołtarz z napisem: «Nieznanemu Bogu». Ja wam głoszę to, co czcicie, nie znając”. Różnica jest uderzająca […]. Cześć oddawana nieznanemu Bogu zakładałaby pewien rodzaj znajomości Boga, która domagałaby się oczyszczenia, poprawy i rozszerzenia, ale w Dziejach poganie nie są uznani jako ci, którzy nie mogą wymówić się od winy, jak pisze o tym Paweł w wierszu 20[87].

Po czym, w komentarzu do tego stwierdzenia, autor cytuje następujące zdanie Vielhauera: „Oznacza to, że teologia naturalna posiada całkowicie inną funkcję w Rz 1 i w Dz 17; w pierwszym tekście funkcjonuje jako pomoc dla wykazania ludzkiej odpowiedzialności i jest zaraz potem porzucona; w drugim tekście jest oceniona pozytywnie i użyta dla misyjnej pedagogii jako poprzedniczka wiary”[88].

---

[81] A. Paciorek, *«Poznanie Bogu» i «prawo wpisane w sercu» – jaśniejsze strony egzegezy świata pogan według Rz 1-2*, w: *Nowy Testament a religie*, red. I.S. Ledwoń, Lublin 2011, s. 85.

[82] Tamże, s. 186.

[83] Tamże, s. 186-187.

[84] Tamże, s. 190.

[85] J.A. Fitzmyer, *Romans. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York 1993, s. 270.

[86] Tamże, s. 281.

[87] Tamże, s. 281-282.

[88] Cyt. w: tamże, s. 282.

Z powyższych analiz egzegetów można by zatem wyciągnąć następujący wniosek: wydaje się, że Rz 1,18-32 służy przede wszystkim dla potępienia tych, którzy byli beneficjentami objawienia przez stworzenia, bowiem je od razu odrzucili. W zestawieniu z Dz 17,23 można by natomiast argumentować, że nie wszyscy poganie i nie zawsze to objawienie przez stworzenia odrzucili. Podobny wniosek można wyciągnąć – jak to zobaczymy – przy interpretacji Rz 2,14-16.

W klasycznej teologii katolickiej objawienie się Boga przez świat stworzony, o którym jest mowa w Rz 1,18-23, nazywano „objawieniem naturalnym" w przeciwieństwie do „objawienia nadprzyrodzonego" mającego miejsce w historii Izraela i ostatecznie w Jezusie Chrystusie. Objawienie naturalne nie miało wymiaru zbawczego. Wielu współczesnych teologów katolickich kontestuje jednak takie rozróżnienie. W Polsce tacy teologowie jak Marian Rusecki i Ireneusz Sławomir Ledwoń podkreślają, że objawienie się Boga przez stworzenia i w stworzeniach ma charakter chrystyczny i zbawczy, a wyrosłe na nim religie niechrześcijańskie zawierają się w zbawczej ekonomii Boga i historii zbawienia. Ledwoń stwierdza, że każdy rodzaj objawienia, a więc także to w stworzeniach i przez stworzenia, może stać się źródłem nadprzyrodzonego aktu wiary, dającej początek religijnej i zbawczej relacji człowieka z Bogiem[89].

> **14** Bo gdy poganie, którzy Prawa nie mają, idąc za naturą, czynią to, co Prawo nakazuje, chociaż Prawa nie mają, sami dla siebie są Prawem. **15** Wykazują oni, że treść Prawa wypisana jest w ich sercach, gdy jednocześnie ich sumienie staje jako świadek, a mianowicie ich myśli na przemian ich oskarżające lub uniewinniające. **16** [Okaże się to] w dniu, w którym Bóg sądzić będzie przez Jezusa Chrystusa ukryte czyny ludzkie według mojej Ewangelii. (Rz 2,14-16)

W tekście tym Apostoł Narodów stwierdza, że poganie mają tę samą znajomość prawa co Izraelici, którzy przez Mojżesza otrzymali od Boga prawo spisane na kamiennych tablicach. Choć istnieje różnica między prawem Mojżeszowym a prawem napisanym w sercach ludzi (prawem naturalnym), to – jak zauważa Antoni Paciorek – pod względem treści nie ma między nimi zasadniczej różnicy. „Świadczy o tym przyznanie tego samego waloru czynom dokonanym zgodnie z Prawem Mojżeszowym oraz czynom dokonanym zgodnie z Prawem wypisanym w sercach"[90]. Poganie mają je wypisane w swoich sercach. Użyta metafora wskazuje na piszącego. Kto nim jest? W Drugim Liście do Koryntian św. Paweł mówi o Duchu Świętym. Zwraca się do chrześcijan w Koryncie w następujących słowach: „Wy jesteście naszym listem, pisanym w sercach naszych, listem, który znają i czytają wszyscy ludzie. Powszechnie o was wiado-

---

[89] I.S. Ledwoń, *„... i nie ma w żadnym innym zbawienia". Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*, Lublin 2006, s. 493.

[90] A. Paciorek, *«Poznanie Bogu» i «prawo wpisane w sercu» – jaśniejsze strony egzegezy świata pogan według Rz 1-2*, dz. cyt., s. 192.

mo, żeście listem Chrystusowym dzięki naszemu posługiwaniu, listem napisanym nie atramentem, lecz Duchem Boga żywego; nie na kamiennych tablicach, lecz na żywych tablicach serc" (2 Kor, 3,2-3). Można wnioskować, że także w przypadku pogan piszącym na tablicach ich serc jest ten sam Duch Święty. W Rz 8,5--11 św. Paweł wskazuje na kontrast między życiem „według ciała" a życiem „według Ducha". Ponownie tekst odnosi się do chrześcijan. Niemniej jednak skoro poganie także mogą żyć według Ducha, to również do nich można odnieść te słowa:

> Ci bowiem, którzy żyją według ciała, dążą do tego, czego chce ciało; ci zaś, którzy żyją według Ducha – do tego, czego chce Duch. Dążność bowiem ciała prowadzi do śmierci, dążność zaś Ducha – do życia i pokoju. A to dlatego, że dążność ciała wroga jest Bogu, nie podporządkowuje się bowiem Prawu Bożemu, ani nawet nie jest do tego zdolna. A ci, którzy żyją według ciała, Bogu podobać się nie mogą. Wy jednak nie żyjecie według ciała, lecz według Ducha, jeśli tylko Duch Boży w was mieszka (Rz 8,5-9).

Podobnie w innych tekstach, jak chociażby w Ga 4,6: „Na dowód tego, że jesteście synami, Bóg wysłał do serc naszych Ducha Syna swego, który woła: Abba, Ojcze!". Wcześniej, w wersetach 4-5 mowa jest o zesłaniu Syna. Mamy zatem misje Syna i Ducha Świętego. Choć możemy je rozróżniać, nie powinno się jednak ich oddzielać. Oczywiście, nauczanie św. Pawła skierowane jest do chrześcijan. Niemniej jednak, jak słusznie zauważa Gerald O'Collins, skoro jest w nim mowa o działaniu Ducha Świętego w sercach ludzkich, można rozszerzyć to działanie także na wszystkich ludzi, podkreślając jego powszechny zasięg[91]. „To, co Paweł stwierdza odnośnie do zesłania Ducha Świętego do «serc» wierzących chrześcijan, może być słusznie odniesione do pewnego rodzaju zesłania Ducha do serc tych jeszcze niezewangelizowanych i nieochrzczonych"[92]. Dlatego w Konstytucji dogmatycznej o Kościele mamy zdanie: „Nie odmawia też Opatrzność Boża koniecznej do zbawienia pomocy takim, którzy bez własnej winy w ogóle nie doszli jeszcze do wyraźnego poznania Boga, a usiłują, *nie bez łaski Bożej*, wieść uczciwe życie"[93] (KK 16; podkreślenia nasze – Z.K.).

> Bez wiary zaś nie można podobać się Bogu. Przystępujący bowiem do Boga musi wierzyć, że [Bóg] jest i że wynagradza tych, którzy Go szukają. (Hbr 11,6)

Tekst ten jest w pewnym sensie podsumowaniem wcześniejszych wersetów (Hbr 11,1-5), gdzie wiara zdefiniowana jest jako „poręka tych dóbr, których się spodziewany, dowodem tych rzeczywistości, których nie widzimy" (Hbr 11,1),

---

[91] G. O'Collins, *Salvation for All. God's Other Peoples*, Oxford 2008, s. 137.

[92] Tamże, s. 138.

[93] Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, dz. cyt., nr 16 [podkreślenie nasze – Z.K.].

po czym autor listu mówi o wierze Abla i Henocha. Wiara Abla wyrażona została w ofierze, jaką Bogu złożył z pierwocin. Drugim przykładem jest Henoch, o którym Biblia powiada, że „kroczył przed Bogiem, a następnie znikł, bo zabrał go Bóg" (Rdz 5,24). Werset 6, stwierdzający, że bez wiary nie można podobać się Bogu, stanowi swego rodzaju podsumowanie. Oznacza to, że Abel i Henoch podobali się Bogu, bo mieli wiarę. Dalej w Hbr 11,6b wskazuje się na dwa istotne elementy, jakie taka wiara zawiera: że „Bóg jest i że wynagradza tych, którzy Go szukają". Jak pisze w swoim komentarzu Piotr Kasiłowski:

> Autorowi nie chodzi o polemikę z ateizmem, czy o rozróżnienie między istotą i istnieniem Boga (por. Mdr 13,1), gdyż mówi o wierze „człowieka zbliżającego się (*proserchomenon*) do Boga". Obraz „zbliżania się" w Hbr często służy na określenie „oddawania czci", „sprawowania kultu". Mowa jest o dwóch warunkach: konieczną jest rzeczą (*dei*) wierzyć, że „Bóg jest", i że „nagradza szukających Go". Nie mówi się tu o wszystkich elementach wiary potrzebnej do zbawienia. Nie ma tu np. odniesienia chrystologicznego, podobnie jak w 6,1 przy wymienianiu składników „elementarnego pouczenia" autor nie mówi *explicite* o Chrystusie[94].

Komentujący ten sam tekst australijski teolog, Gerald O'Collins, zauważa, że jego przesłanie jest jednoznaczne:

> Bez odpowiedzi *wiarą* na objawienie przekazane przez Syna Bożego i Ducha Świętego nikt nie może „podobać się Bogu" i otrzymać zbawienia. Ujmując to pozytywnie, można powiedzieć, że udzielony każdemu dar światła i życia czyni możliwym, odpowiednio, wiarę i zbawienie. Chrystus podejmuje inicjatywę jednocześnie jako powszechny Objawiciel i powszechny Zbawiciel. Boże poszukiwanie wszystkich istot ludzkich, a nie ludzkie poszukiwanie Boga, powinno stanowić całkowitą podstawę dla każdej koncepcji nie tylko zbawienia, ale i objawienia[95].

Na podstawie oświadczeń znajdujących się w innych miejscach Listu do Hebrajczyków O'Collins wskazuje na pięć elementów wiary, o której jest mowa w Hbr 11,6. Zauważa przede wszystkim, że obecne w następnych rozdziałach listu napomnienia wskazują, co „podobanie się Bogu" za sobą pociąga. Przytacza po kolei cytaty z Hbr 12,28, 13,16 i 13,20-12, by skonkludować, że to, co podoba się Bogu, to jest wiara, która oddaje Bogu cześć i wypełnia Jego wolę przez czyny dobra oraz służby wobec innych.

> Najwyraźniej wiara *explicite* w Chrystusa – pisze – żywotnie wzmocni życie wiary. Wertykalna relacja z Bogiem (poprzez kult dziękczynienia) i horyzontalna relacja z innymi ludźmi (poprzez życzliwą samoofiarę) domaga się niewidzialnego wsparcia Ducha Świętego, ale jako taka nie zależy od świadomej relacji z Chrystusem. Wiara, która jest Bogu miła, jest możliwością otwartą dla wszystkich[96].

---

[94] P. Kasiłowski, *Pochwała wiary (Hbr 11)*, „Bobolanum" 10(2), 1999, s. 300.
[95] G. O'Collins, *Salvation for All*, dz. cyt., s. 251.
[96] Tamże, s. 255.

Oznacza to, że wiara, jaka podoba się Bogu, niekoniecznie musi być wiarą *explicite* w Chrystusa. Jak zauważa O'Collins, przybliżanie się do Boga przez wiarę i kult przez niechrześcijan nie musi oznaczać świadomości, że takie „przybliżanie się" zależy od kapłańskiego pośrednictwa zmartwychwstałego Chrystusa[97].

W tym miejscu warto jeszcze przytoczyć wypowiedź ks. Mariana Sieniatyckiego, profesora Uniwersytetu Jagiellońskiego, który pisząc w 1930 r. na temat zbawienia przez wiarę niechrześcijan (on sam używa słowa „niewiernych") stwierdza:

> Przedmiotem tej wiary, którą wyraźnie (*fide explicita*) i koniecznie (*necessitate medii*) trzeba wierzyć, jest, jak Apostoł mówi, istnienie Boga i jego Opatrzność nad ludźmi objawiająca się przede wszystkim w sprawiedliwych nagrodach i karach. Otóż nasuwa się kwestia, w jaki sposób wiara w te dwie prawdy przez objawienie może być przez niewiernych nabyta? Sposoby Opatrzności Bożej mogą być dla różnych osób rozmaite. Teologowie wyliczają następujące: a) Do jednych posyła Bóg misjonarza, którego zjawienie się u nich bywa nieraz jakby cudowne, w każdym razie dziwne. b) Innych poucza Bóg o wspomnianych dwóch prawdach przez wewnętrzne oświecenie. c) Do bardzo wielu niewiernych mogły te dwie prawdy dostać się z pierwotnego objawienia przez pierwszych rodziców i pierwsze ludzkie pokolenia otrzymanego, które tradycją przeszło do dalszych pokoleń i utrzymało się po dziś dzień między niewiernymi. Tem łatwiej można to przyjąć, że te dwie prawdy łatwo i samym rozumem mogą być poznane, wskutek czego ułatwionem było zachowanie ich przez tradycję[98].

Mamy tu wyraźną aluzję do Hbr 11,6. W innym miejscu Sieniatycki tłumaczy, dlaczego wiara w te dwie prawdy, tzn. w istnienie Boga i w opatrzność Bożą, jest wystarczająca do zbawienia. Znowu warto przytoczyć dłuższy passus z jego traktatu, gdzie ponownie znajdujemy odniesienie do Hbr 11,6. Oto uzasadnienie:

> Odpowiednią było rzeczą, żeby wiara wyraźna w te dwie prawdy była konieczną do zbawienia: a) Kto wyraźnie wierzy w Boga, tem samem wierzy *implicite* w przymioty Boże, w Trójcę św., w ogóle w Boga, jakim jest sam w sobie. Kto znów wierzy w Opatrzność Bożą, ten *implicite* wierzy, iż Pan Bóg daje środki człowiekowi potrzebne do zbawienia, a więc wierzy we wcielenie, w łaskę, w nieśmiertelność duszy itd. b) Konieczną jest rzeczą, by człowiek znał te dwie prawdy przez wiarę *explicite*, gdyż inaczej nie znałby celu ostatecznego, do którego ma dążyć, nie mógłby obudzić w sobie nadziei, która jest potrzebna do usprawiedliwienia, ani miłości, która, poza sakramentem, jest jedyną najbliższą dyspozycją do usprawiedliwienia (Hbr 11,6)[99].

---

[97] G. O'Collins, *Salvation for All*, dz. cyt., s. 255.

[98] M. Sieniatycki, *Zarys dogmatyki katolickiej*, t. 3: *O łasce i cnotach wlanych*, Kraków 1930, s. 98.

[99] Tamże, s. 262-263.

* * *

Podsumowując całość przedstawionych tu analiz i rozważań, należy stwierdzić, że we współczesnym chrześcijaństwie opcja eksklyzywistyczna najbardziej zakorzeniona jest w środowiskach ewangelikalnych. Wynika to przede wszystkim z ich szczególnego podejścia do interpretacji Pisma Świętego. Konfrontacja z tą interpretacją pokazuje, że choć Pismo Święte jest „normą normującą" dla całej doktryny chrześcijańskiej i jej przepowiadania, niemniej jednak jego przyjęcie jako słowa Bożego oraz jego interpretacja zawsze dokonuje się we wspólnocie Kościoła. Widać to chociażby na przykładzie kształtowania się kanonu Pisma Świętego. Wiemy, że w I wieku i znacznej części I połowy II wieku termin Pismo Święte oznacza dla chrześcijan księgi Starego Testamentu. Chrześcijanie przyjęli jako kanoniczne księgi Starego Testamentu w wersji Septuaginty. Kanon Nowego Testamentu ukonstytuował się w podobny sposób do pism Starego Testamentu, tzn. progresywnie: najpierw przyjęto listy Pawła, następnie Ewangelie. W połowie II wieku zaczęto już uważać te teksty za kanoniczne. Niemniej jednak, obok tych tekstów istniały w obiegu inne, które nazywano „apokryfami". Kanon Starego Testamentu (w wersji LXX) i Nowego Testamentu ostatecznie został ukonstytuowany w IV wieku na soborze w Kartaginie w 397 r. Do tego czasu niektóre pisma najpierw funkcjonowały jako kanoniczne, ale ostatecznie za takie nie zostały przez Kościół uznane. W kontekście kontrowersji z protestantami Sobór Trydencki ponownie ustalił listę ksiąg kanonicznych Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu. Przyjął w całości listę ksiąg Pisma Świętego, jaką wyłożył już wcześniej Sobór we Florencji. Dyskusja z luteranami dotyczyła tzw. ksiąg deuterokanonicznych, tzn. ksiąg, których nie ma w Biblii hebrajskiej, a znajdują się w Septuagincie. W tej krótkiej historii kształtowania się kanonu istotny jest stosunek między Pismem Świętym a Kościołem. Biblia bowiem sama z siebie nie ustanowiła kanonu. Uczynił to Kościół. Jak zauważa Bernard Sesboüé, w kształtowaniu się kanonu Pisma Świętego istnieje dziwny paradoks: akt poddania się Kościoła autorytetowi Pisma Świętego i jego pokory wobec Pisma Świętego jest jednocześnie aktem ustanowienia kanonu Pisma Świętego[100]. Z jednej strony bowiem Kościół jest przede wszystkim podmiotem, który w duchu posłuszeństwa przyjmuje Pismo Święte, które już istnieje jako wynik opatrzności Bożej. Jednocześnie, z drugiej strony, to Kościół autoryzuje kanon Pisma Świętego, gdyż Pismo Święte jako takie nie ma w sobie mocy autoryzowania się. Jedynie wspólnota wiary może powiedzieć, że wierzy, iż Bóg natchnął dane święte księgi. Ta wzajemna zależność między wspólnotą Kościoła a Pismem Świętym jest widoczna także przy interpretacji Pisma Świętego.

---

[100] B. Sesboüé, *Essai de théologie systématique sur le canon des Ecritures*, w: *Le canon des Écritures. Études historiques, exégétiques et systématiques*, Paris 1990, s. 527.

Jak czytamy w dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej pt. *Interpretacja Biblii w Kościele*, egzegezę katolicką „charakteryzuje […] to, że świadomie sytuuje się w żywej tradycji Kocioła, którego pierwszą troską jest wierność Objawieniu poświadczonemu przez Biblię”[101]. Innymi słowy, nie da się czytać i interpretować Pisma Świętego w oderwaniu od tradycji Kościoła. Na swój sposób potwierdzają to także teologowie ewangelikalni opcji ekskluzywistycznej. Często odwołują się do protestanckiej zasady *sola Scriptura*. Niemniej jednak, swoją krytykę interpretacji niektórych fragmentów Pisma Świętego przez teologów ewangelikalnych opcji inkluzywistycznej tłumaczą tym, że proponowana przez nich interpretacja nie wpisuje się w nurt tradycji ewangelikalnej[102]. Potwierdza to zasadę, że interpretacja Pisma Świętego dokonuje się z a w s z e wewnątrz i w relacji do (jakiejś) tradycji Kościoła. Jak czytamy we wspomnianym wyżej dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej: „Biblia sama jest od początku interpretacją”[103]. Stąd w jednym z wniosków dotyczących interpretacji tekstów biblijnych czytamy: „Zważywszy, że teksty Pisma Świętego czasami pozostają w pewnym napięciu, interpretacja z konieczności winna być pluralistyczna. Żadna cząstkowa interpretacja nie może być interpretacją całości, która jest wielogłosową symfonią. Interpretacja pojedynczego tekstu powinna więc unikać ekskluzywizmu”[104]. Odnosząc to do naszych rozważań o zbawieniu niechrześcijan, nie da się na podstawie Rz 1,18-32 kategorycznie udowodnić, że Biblia odrzuca opcję inkluzywistyczną w teologii religii. Na poparcie tej opcji zacytować możemy przedstawioną wyżej interpretację takich tekstów jak Kol 1,15-20, Dz 17,3, Rz 2,14-16, oraz w pewnym (zawężonym) stopniu Hbr 11,6, oraz wiele innych tekstów biblijnych ze Starego i Nowego Testamentu[105].

Ponadto, w tradycji katolickiej podkreśla się, że w misji właściwej interpretacji słowa Bożego zawartego w Piśmie Świętym i przekazanego przez Tradycję w sposób szczególny uczestniczy Nauczycielski Urząd Kościoła, jak czytamy w Konstytucji dogmatycznej o Kościele:

> Zadanie […] autentycznej interpretacji słowa Bożego, spisanego czy przekazanego przez Tradycję, powierzone zostało samemu tylko żywemu Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła, który autorytatywnie działa w imieniu Jezusa Chrystusa. Urząd ten

---

[101] Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, przekład i redakcja Ryszard Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 66.

[102] Tak np. S.J. Wellum, odnosząc się do inkluzywistycznej interpretacji Rz 1,18-32 przez Tiessena, oświadcza: „W tym punkcie Tiessen odrzuca standardową ewangelikalną interpretację Rz 1,18-32, mianowicie, że ogólne objawienie nie jest zbawcze” – *Saving Faith. Implicit or Explicit?*, dz. cyt., s. 157.

[103] Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele*, dz. cyt., s. 71.

[104] Tamże, s. 71.

[105] Więcej na ten temat w mojej książce *Kościół, religie i zbawienie. O jedyności i powszechności zbawczej Kościoła oraz zbawczej roli religii niechrześcijańskich*, Kraków 2016, s. 542-573.

> Nauczycielski nie jest ponad słowem Bożym, lecz jemu służy, nauczając tylko tego, co zostało przekazane. Z rozkazu Bożego i przy pomocy Ducha Świętego słucha on pobożnie słowa Bożego, święcie go strzeże i wiernie wyjaśnia. I wszystko, co podaje do wierzenia jako objawione przez Boga, czerpie z tego jednego depozytu wiary. Jasne więc jest, że Święta Tradycja, Pismo św. i Urząd Nauczycielski Kościoła, wedle najmądrzejszego postanowienia Bożego, tak ściśle ze sobą się łączą i zespalają, że jedno bez pozostałych nie może istnieć, a wszystkie te czynniki razem, każdy na swój sposób, pod natchnieniem jednego Ducha Świętego przyczyniają się skutecznie do zbawienia dusz[106].

W 2011 roku opublikowana została książka pt. *Only One Way? Three Christian Responses on the Uniqueness of Christ in a Religously Plural World* (*Czy tylko jedna droga? Trzy odpowiedzi chrześcijan na temat jedyności Chrystusa w pluralistycznym religijnie świecie*)[107]. Zawiera ona trzy artykuły trzech teologów chrześcijańskich, a następnie prowadzoną między nimi dyskusję: Paula Knittera, który jest katolikiem i zwolennikiem opcji pluralistycznej, Gavina D'Costy, który jest katolikiem i zwolennikiem opcji inkluzywistyczej, oraz Daniela Strange'a, który jest reformowanym ewangelikalnym protestantem i zwolennikiem opcji ekskluzywistycznej. W tym miejscu pragnę jedynie zacytować jedno zdanie z odpowiedzi, jaką Strange kieruje pod adresem tekstu D'Costy, który jako teolog katolicki w uzasadnieniu swojej pozycji inkluzywistycznej często odwołuje się do najnowszego nauczania Magisterium Kościoła katolickiego. Strange pisze:

> jako reformowany ewangelikalny protestant muszę ostatecznie odrzucić zarówno metodę, jak i argumentację [D'Costy], gdyż jego pozycja zbudowana jest na podstawowym fundamencie bardzo różnym od mojej tradycji. Twierdziłbym, że te fundamenty są bardzo słabe, ponieważ podważają „solismy" Reformacji (*sola Scriptura, solus Christus, sola gratia, soli Deo Gloria* i *sola fide*)[108].

Nie miejsce tu na wchodzenie w dyskusję z tym stwierdzeniem Strange'a i jego krytyką katolickiej opcji inkluzywistycznej. Uczynił to sam D'Costa[109]. Chcę jedynie zauważyć, że tradycja, z której się wywodzimy i z którą się utożsamiamy, warunkuje naszą interpretację Pisma Świętego. Stąd potrzeba i wartość dialogu ekumenicznego. Studium teologii religii w ujęciu ewangelikalnych teologów opcji ekskluzywistycznej pokazuje jedno: każda chrześcijańska teologia powinna opierać się na objawieniu poświadczonym przez Biblię. Niemniej jednak jej interpretacja dokonuje się w żywej tradycji Kościoła. Dla mnie jest to tradycja Kościoła katolickiego.

---

[106] Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, dz. cyt., nr 10.

[107] G. D'Costa, P. Knitter, D. Strange, *Only One Way? Three Christian Responses on the Uniqueness of Christ in a Religously Plural World*, London 2011.

[108] Tamże, s. 175.

[109] Tamże, s. 185-193.

W konstytucji *Lumen gentium* mowa jest o kręgach przyporządkowania do Kościoła. Ostatni stanowią ci, którzy jeszcze w Boga nie wierzą, ale są ludźmi dobrymi i żyją uczciwie. Czytamy:

> Nie odmawia też Opatrzność Boża koniecznej do zbawienia pomocy takim, którzy bez własnej winy w ogóle nie doszli jeszcze do wyraźnego poznania Boga, a usiłują *nie bez łaski Bożej*, wieść uczciwe życie. Cokolwiek bowiem znajduje się w nich z dobra i prawdy, Kościół traktuje jako przygotowanie do Ewangelii i jako dane im przez Tego, który każdego człowieka oświeca, aby ostatecznie posiadł życie[110].

Jeśli tacy ludzie osiągną zbawienie, to nie mocą własnych uczynków, ale mocą łaski Bożej, co w cytowanym tekście jest wyraźnie powiedziane. Takie uczciwe życie oparte na łasce Bożej jest ich aktem wiary *implicite* w Chrystusa. Można powiedzieć, że są „anonimowymi chrześcijanami". Podstawę biblijną takiej interpretacji stanowi przypowieść Jezusa o sądzie ostatecznym zapisana w Ewangelii Mateusza (Mt 25,31-46), która mówi, że wszyscy będą sądzeni na podstawie czynów miłości wobec potrzebujących. Nie jest to podważenie ani jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa, ani konieczności misji Kościoła. Tacy ludzie pozbawieni są bowiem pełni środków zbawienia. Pozbawieni są także możliwości świadomego i pełnego uwielbienia Boga. Stąd konieczność głoszenia im Ewangelii Jezusa Chrystusa. Niemniej jednak, nie mając wiary w Chrystusa o charakterze *explicite*, mogą osiągnąć zbawienie. Choć uważam – podobnie jak Tiessen i D'Costa – że tacy ludzie w momencie śmierci będą musieli przejść przez proces oczyszczenia i dopełnienia z wiary *implicite* do wiary *explicite* w Jezusa Chrystusa, jedynego Pana i Zbawiciela[111].

Evangelical Exclusivism

Summary

Within the Christian theology of religions one distinguishes three basic paradigms: exclusivism, inclusivism and pluralism. *Pluralism* considers all religions as equal ways of salvation leading to God. It denies that Jesus Christ is the unique Savior of the world. *Inclusivism* maintains the unicity and salvivic universality of Jesus Christ, but affirms that *explicit* faith in Jesus Christ is not necessary for salvation for unevangelized people. *Exclusivism* is the view that Jesus Christ is the only Savior of the world and that one must believe God's special revelation that culminates in the gospel of Christ in order to be saved. Evangelical theologians principally maintain this position. Interestingly enough, on the one hand they affirm that children who die in infancy (as well as people who are mentally incompetent) are included within the circle of God's saving grace and will be saved; on the other hand, they say that since the first coming of Christ the only way of salvation is *explicit* faith in him.

---

[110] Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, dz. cyt., nr 16.

[111] Więcej na ten temat, zwłaszcza gdy chodzi o stanowisko Gavina D'Costy, które przyjmuję, w mojej książce *Kościół, religie i zbawienie*, s. 486-487.

The article is divided into three parts. The first part examines the argument of those theologians about the fate of children who die in infancy and then compares it with the teaching of the Catholic Church expressed by the International Theological Commission in its document *The Hope of Salvation for Infants Who Die Without Being Baptized* (2007). The second part examines the biblical and theological arguments advanced by evangelical theologians in favor of exclusivism. In the third part these arguments are discussed from the perspective of Catholic theology. For Catholics as much as for evangelicals, there is no doubt that Jesus Christ is the unique Savior of the world and that salvation has always been by grace through faith. The difference concerns the content of this saving faith. Must it have as its object an *explicit* knowledge of Jesus Christ, as is argued by the evangelical exclusivists?

Keywords

exclusivism, inclusivism, evangelical theology, theology of religions, salvation

Słowa kluczowe

ekskluzywizm, inkluzywizm, teologia ewangelikalna, teologia religii, zbawienie

Bibliografia

Aletti J.N., *Saint Paul – Epitre aux Colossiens*. Introduction, traduction, commentaire, Paris 1993.

Boismoard M.E., *A l'aube du christianisme. Avant la naissance des dogmes*, Paris 1998.

Bolewski J., *Biała Bogini, czarna Madonna… Maryjne światło w ezoterycznym odbiciu*, Warszawa 2005.

Capéran L., *Le problème du salut des infidèles*, t. 1: *Essai historique*, Paris 1912.

D'Costa G., Knitter P., Strange D., *Only One Way? Three Christian Responses on the Uniqueness of Christ in a Religously Plural World*, London 2011.

Fitzmyer J.A., *Romans. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York 1993.

Kaiser Jr. W.C., *Holy Pagans. Reality or Myth?*, w: *Faith Comes by Hearing. A Response to Inclusivisme*, red. Ch.W. Morgan, R.A. Peterson, Downers Grove [USA, Illinois] 2008, s. 123-141.

Kasiłowski P., *Pochwała wiary (Hbr 11)*, „Bobolanum" R. 10(2), 1999, s. 291-324.

Kubacki Z., *Kościół, religie i zbawienie. O jedyności i powszechności zbawczej Kościoła oraz zbawczej roli religii niechrześcijańskich*, Kraków 2016.

Ledwoń I.S., *„… i nie ma w żadnym innym zbawienia". Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*, Lublin 2006.

Matera F.J., *New Testament Christology*, Luisville [USA, Kentucky] 1999.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Nadzieja zbawienia dla dzieci zmarłych bez chrztu*. Dokument watykański, Radom 2008.

Moingt J., *Dieu qui vient à l'homme*, t. 2: *De l'apparition à la naissance de Dieu*, 1: *Apparition*, Paris 2005.

Morgan Ch.W., Peterson R.A., *Answers to Notable Questions*, w: *Faith Comes by Hearing. A Response to Inclusivisme*, red. Ch.W. Morgan, R.A. Peterson, Downers Grove [USA, Illinois] 2008, s. 241-255.

Nash R.H., *When a Baby Dies. Answers to Comfort grieving Parents*, Michigan 1999.

Nash R.H., *Restrictivism*, w: *What About Those Who Have Never Heard? Three Views on the Destiniy of the Unevangelized*, red. J. Sanders, Downers Grove [USA, Illinois] 1995, s. 107-140.

O'Collins G., *Salvation for All. God's Other Peoples*, Oxford 2008.

Paciorek A., *«Poznanie Bogu» i «prawo wpisane w sercu» – jaśniejsze strony egzegezy świata pogan według Rz 1-2*, w: *Nowy Testament a religie*, red. I.S. Ledwoń, Lublin 2011, s. 185-199.

Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, przekład i redakcja R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999.

Peterson R.A., *Inclusivism versus Exclusivism on Key Biblical Textes*, w: *Faith Comes by Hearing. A Response to Inclusivisme*, red. Ch.W. Morgan, R.A. Peterson, Downers Grove [USA, Illinois] 2008, s. 184-200.

Pinnock C.H., *The Flame of Love: A Theology of the Holy Spirit*, Downers Grove [USA, Illinois] 1996.

Sesboüé B., *Essai de théologie systématique sur le canon des Écritures*, w: *Le canon des Écritures. Études historiques, exégétiques et systématiques*, Paris 1990, s. 523-540.

Sieniatycki M., *Zarys dogmatyki katolickiej*, t. 3: *O łasce i cnotach wlanych*, Kraków 1930.

Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei Verbum"*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*. Tekst łacińsko-polski, Paris 1967, s. 337-357.

Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium"*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*. Tekst łacińsko-polski, Paris 1967, s. 77-175.

Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes"*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*. Tekst łacińsko-polski, Paris 1967, s. 533-657.

Strange D., *General Revelation. Sufficient or Insufficient?*, w: *Faith Comes by Hearing. A Response to Inclusivisme*, red. Ch.W. Morgan, R.A. Peterson, Downers Grove [USA, Illinois]: InterVarsity Press, 2008, s. 40-77.

Tiessen T.L., *Who Can Be Saved? Reassessing Salvation in Christ and World Religions*, Downers Grove [USA, Illinois] 2004.

Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, Londyn 1973-1998.

Webb R.A., *The Theology of Infant Salvation*, Richmond, VA 1907.

Wellum S.J., *Saving Faith. Implicit or Explicit?*, w: *Faith Comes by Hearing. A Response to Inclusivisme*, red. Ch.W. Morgan, R.A. Peterson, Downers Grove [USA, Illinois] 2008, s. 142-183.

Poznańskie Studia Teologiczne 30(2016), s. 285-323.
doi: 10.14746/pst.2016.30.14

Norbert Podhorecki[1]
Wyższe Seminarium Duchowne w Przemyślu

Dialogiczna otwartość teologii kardynała Waltera Kaspera w nurcie dziedzictwa katolickiej szkoły tybingeńskiej

Stwierdzenie, że w kształtowaniu naszego sposobu myślenia oraz poglądów, którym hołdujemy, ogromną rolę odgrywają mistrzowie, u boku których wzrastaliśmy, i określone środowiska, które wielopłaszczyznowo formowały nie tylko naszą świadomość, ale nawet metodykę naszego rozumowania i działania jest właściwie truizmem. Nie inaczej sprawy się mają z wielkimi myślicielami i wizjonerami. Także oni mają swój punkt odniesienia, horyzont ideowy, fundament, na którym budują gmach swojego dorobku. Prawdę tę w odniesieniu do środowiska teologicznego potwierdza znany polski dogmatyk o. Stanisław C. Napiórkowski, zwracając uwagę na powszechność i niejako „nieuchronność" owego zjawiska[2].

Walter Kasper, wieloletni profesor teologii dogmatycznej na uniwersytetach w Münster i Tybindze, biskup diecezji Rottenburg-Stuttgart (1989-1999), przewodniczący Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan i Komisji ds. Religijnych Kontaktów z Judaizmem (2001-2010), a od roku 2001 kardynał, nie jest tutaj wyjątkiem. W jego przypadku ogromną rolę odegrał związek z myślą i dziedzictwem teologicznym katolickiej szkoły w Tybindze, cenionego w Niemczech ośrodka teologii obu wyznań. Wypada zgodzić się ze zdaniem, które formułuje Grzegorz Bubel, że:

---

[1] Ksiądz Norbert Podhorecki, dr teologii (ur. 1966 r., Lublin), studia teologiczne w Przemyślu i na Uniwersytecie im. Jana Gutenberga w Moguncji (Niemcy). Wykładowca filozofii i teologii w Wyższym Seminarium Duchownym w Przemyślu. Obszary zainteresowań: hermeneutyka dogmatu, filozofia kultury, współczesny fundamentalizm i relatywizm.

[2] S.C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię*, Wrocław 1996[2], s. 31, 42-44. Napiórkowski pisze: „Szkoły teologiczne istniały już w starożytności (Antiocheńska i Aleksandryjska). […] W teologii współczesnej podziały przebiegają raczej regionami i środowiskami. […] teologowi z formacją scholastyczną niezmiernie trudno przestawić się na teologię historiozbawczą; studia historyczne skłaniają teologa do teologii raczej pozytywnej niż spekulatywnej, natomiast specjalizacja w zakresie filologii biblijnej prowadzi go do teologii typu hermeneutycznego; na ogół absolwenci uczelni rzymskich bardziej cenią dokumenty Magisterium Kościoła niż absolwenci kościelnych uczelni niemieckich czy amerykańskich itd. Wreszcie decyzje na pozór obojętne pod względem teologicznym, a nawet tzw. przypadki (np. wstąpienie do dominikanów czy franciszkanów) praktycznie rozstrzyga o przyszłych sympatiach pro-Tomaszowych czy pro-Bonawenturiańskich".

> w swoich pracach Kasper wielokrotnie powoływał się na swój duchowy związek z założeniami katolickiej szkoły w Tybindze, uważając ją za wzór przywiązania do kościelnej tradycji i jednocześnie otwarcia na dialog ze współczesnym światem. Nic więc dziwnego, że teologia Kaspera jest postrzegana przez wielu jako posoborowe ukoronowanie katolickiej szkoły Tybingi[3].

Zdanie to potwierdzają także inni znawcy zagadnienia, podkreślając, że niemiecki kardynał nie tylko zewnętrznie zaliczany jest w poczet zasłużonych teologów o rodowodzie tybingeńskim, ale przynależy do nich duchem, metodologią oraz spojrzeniem na Kościół i jego misję głoszenia Chrystusa współczesnemu światu[4].

Sam zaś Walter Kasper pisze:

> Katolicka szkoła tybingeńska, z której sam się wywodzę, będąc kontynuatorem jej ducha i zasad, charakteryzuje się płodnym napięciem i wzajemnym przenikaniem trzech fundamentalnych dla niej pryncypiów: naukowości, kościelności i praktycznie zorientowanej otwartości. Jestem przekonany, że owe trzy zasady, szczególnie w obecnej sytuacji przełomu w teologii i Kościele, nic nie straciły ze swej aktualności i znaczenia[5].

Oczywiście dziedzictwo Tybingi nie jest jedynym nurtem myślowym kształtującym teologiczno-kościelną aktywność kardynała Kaspera. Należałoby wspomnieć na tym miejscu chociażby o jego pogłębionych studiach nad myślą filozoficzno-teologiczną Friedricha W.J. Schellinga, wybitnego przedstawiciela klasycznego niemieckiego idealizmu, których wynikiem była praca habilitacyjna Kaspera *Das Absolute in der Geschichte*[6]. Jest ona przykładem jego otwartości na filozoficzne idee wyrażające i kształtujące duchowy rozwój kolejnych epok. Ta otwartość zaowocowała w późniejszych jego dziełach dowartościowaniem znaczenia procesów dziejowych i realizującej się w nich ludzkiej wolności w odniesieniu do łaski objawiającego się w historii Boga. Najwyższym wyrazem ich wzajemnego współistnienia i oddziaływania staje się osoba Jezusa Chrystusa, będąca pośrednikiem boskiego Absolutu w ludzkiej historii (*concretum universale*) i ostatecznym odniesieniem wszelkiej ludzkiej wolności[7].

---

[3] G. Bubel, *Walter Kasper. Między tradycją a nowoczesnością*, w: *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, red. J. Majewski, J. Makowski, Warszawa 2003, s. 149-150.

[4] Por. W.P. Loewe, *The New Catholic Tübingen Theology of Walter Kasper: Foundational Issues*, „Heythrop Journal" 21(1980), s. 30-32; A. Nichols, *Walter Kasper and His Theological Programme*, „New Blackfriars" 1(1986), s. 16-18; N. Madonia, *Ermeneutica e cristologia in Walter Kasper*, Palermo 1990, s. 47-62.

[5] W. Kasper, *Ansprache beim Empfang des Katholisch-Theologischen Fakultätentages (27 Januar 1991)*, „Theologische Quartalschrift" 171(1991), nr 4 [odtąd skrót: *Ansprache*], s. 250; por. tenże, *Karl Adam. Zu seinem 100. Geburtstag und 10. Todestag*, „Theologische Quartalschrift" 156(1976), nr 4 [odtąd skrót: *Karl Adam*], s. 258.

[6] W. Kasper, *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Mainz 1965.

[7] Por. N. Podhorecki, *Das Absolute in der Geschichte. Koncepcja Objawienia według Waltera Kaspera*, w: *Objawienie Boże w interpretacji współczesnych teologów*, Studia Theologiae Funda-

Zebrany i przedstawiony na tym miejscu materiał będzie miał za zadanie ukazanie ścisłego związku sposobu uprawiania teologii przez niemieckiego kardynała z jedną zaledwie fundamentalną zasadą, jaką kierowała się XIX-wieczna katolicka szkoła w Tybindze, mianowicie praktycznie zorientowaną otwartością wobec zagadnień współczesności. Pryncypia teologii tybingeńczyków kształtowały myśl i dzieło Kaspera przez wszystkie lata jego działalności naukowej i duszpasterskiej. Ukażemy to na podstawie odwołania do jego wczesnych dzieł oraz do najnowszej publikacji, która nawiasem mówiąc, z innego niż pryncypia tybingeńskie powodu, wzbudziła spore zainteresowane, ale i nie mniejsze kontrowersje, wśród wiernych i pasterzy Kościoła katolickiego[8].

1. Katolicka szkoła w Tybindze i jej teologiczne pryncypia

Za początek katolickiej szkoły teologicznej w niemieckiej Tybindze uważa się założenie w 1812 roku *Katholische Landesuniversität*, uniwersytetu teologicznego w Ellwangen, miasteczku niemal w całości katolickim i w niewielkim stopniu zarażonym panującym podówczas powszechnie duchem oświeceniowym. Był to z początku nie tyle właściwy, autentyczny uniwersytet, ile raczej szkoła teologiczna, nastawiona prawie w całości na przygotowywanie kandydatów do kapłaństwa na terenie Wirtembergii. Przeniesienie wydziału w roku 1817 do Tybingi, miasta ze znaczną przewagą protestantów, oznaczało pojawienie się możliwości poszerzenia horyzontów w dialogu międzywyznaniowym i międzykulturowym oraz wzrost znaczenia i pogłębienie myśli teologicznej szkoły[9].

Do najważniejszych postaci szkoły tybingeńskiej należą: Johann Sebastian von Drey (1777-1853), Johann Baptist Hirscher (1788-1865), Johann Adam Möhler (1796-1838), Franz Anton Staudenmaier (1800-1856) oraz Johann Evangelist von Kuhn (1806-1887). „Ponowne odkrycie katolickiej szkoły tybingeńskiej XIX wieku wraz z pogłębioną analizą jej dziedzictwa, szczególnie w odniesieniu do dzieł Johanna Adama Möhlera, przyczyniły się w sposób rozstrzygający do

mentalis t. 1, red. B. Kochaniewicz, Poznań 2010, s. 209-236, tenże, *Jezus Chrystus jako concretum universale w myśli teologicznej Waltera Kaspera*, w: *Jezus Chrystus w refleksji współczesnych teologów*, red. B. Kochaniewicz, Colloquia Disputationes 21, Poznań 2013, s. 75-93.

[8] Chodzi o książkę Waltera Kaspera *Miłosierdzie. Klucz do chrześcijańskiego życia*, tłum. R. Zajączkowski, Poznań 2014 [odtąd skrót: *Miłosierdzie*], w oryginale: W. Kasper, *Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens*, Freiburg im Breisgau 2013. Znajdującą się w niej tezę o potrzebie uwzględnienia „przestrzeni miłosierdzia" (s. 197 w wersji pol.) w odniesieniu do osób rozwiedzionych, a pragnących dostępu do sakramentów świętych, można pogłębić przez lekturę tekstu *Kardynał Walter Kasper o udzielaniu komunii dla osób rozwiedzionych*, http://tygodnik.onet.pl/wwwylacznie/przeczytaj-cale-przemowienie-kard-kaspera-ktore-wywolalo-burze-w-watykanie/xtrbr [dostęp: 16.03.2015].

[9] Por. P. Colombo, *Szkoła tybingeńska*, w: *Historia teologii*, t. 4: *Epoka nowożytna*, red. G. Angelini, G. Colombo, M. Vergottini, tłum. W. Szymona, Kraków 2008 [odtąd skrót: *Szkoła tybingeńska*], s. 296.

odnowy teologii i Kościoła w naszym stuleciu", napisał Walter Kasper w słowie wstępnym do pracy *Offenbarung und Geschichte* Roberta Cornelissena[10].

Oczywiście szczegółowe przedstawienie i charakterystyka szkoły tybingeńskiej przerastałyby ramy tego opracowania. Znaleźć je można przede wszystkim w publikacjach Josefa R. Geiselmanna[11].

Paolo Colombo w opracowaniu dotyczącym dorobku katolickich teologów z XIX-wiecznej Tybingi[12] zauważa, że chociaż próby sprowadzenia całego dziedzictwa szkoły do monotematycznej jedności niosą ze sobą ryzyko niedozwolonych uproszczeń i lekceważenia oryginalności i wkładu poszczególnych postaci, to możliwe okazuje się ukazanie pewnych linii syntetycznych, pozwalających mówić o wspólnym dla nich sposobie wyrażania własnych idei. Rozmaite elementy ich dorobku, a nawet sposób rozmieszczania akcentów znajdują podstawowy łączący je wątek w podkreślaniu historycznego wymiaru badan teologicznych[13]. „Można się w tym dopatrzyć wyraźnych analogii do ówczesnej refleksji filozoficznej, w której determinującym zjawiskiem wydaje się zwłaszcza wpływ spekulatywnego idealizmu Hegla; w jego optyce bardziej pierwotny charakter ma nie sama prawda, lecz historia: w ostatecznej analizie między prawdą i historią zachodzi ścisła koherencja"[14].

Colombo rozwija tę refleksję, zaznaczając, że kolejnymi charakterystycznymi cechami sposobu uprawiania teologii wśród tybingeńczyków były: dialog z teologicznym światem ewangelickim i związany z nim postulat otwarcia eku-

---

[10] R.J.F. Cornelissen, *Offenbarung und Geschichte*, Essen 1972, Geleitwort von W. Kasper, s. XIII.

[11] Zob. przede wszystkim: J.R. Geiselmann, *Die katholische Tübinger Schule. Ihre theologische Eigenart*, Freiburg im Breisgau 1964; *Geist des Christentums und des Katholizismus*, t. 5: *Deutsche Klassiker der katholischen Theologie aus neuerer Zeit*, Mainz 1940; *Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung*, Mainz 1942; *Die Anthropologie J.A. Möhlers*, Freiburg im Breisgau 1955; *Die lebendige Überlieferung als Norm des christlichen Lebens*, Freiburg im Breisgau 1959, oraz jego publikacje w „Theologische Quartalschrift" 111(1930), s. 39-147; 115(1934), s. 83-140 i w wielu innych miejscach. Z okazji jubileuszu 150-lecia powstania katolickiej szkoły tybingeńskiej w jej czasopismie „Theologische Quartalschrift" (ThQ 148 [1968]), ukazały się liczne publikacje jej poświęcone. Zob. także dzieło zbiorowe: *Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der katholisch-theologischen Fakultät an der Universität Tübingen 1817-1967*, red. J. Ratzinger, J. Neumann, München 1967.

[12] Nie wchodzimy tutaj w dywagacje, czy uprawniona jest w ogóle nazwa Tübinger Schule w odniesieniu do różnych teologów Wydziału Teologicznego. Słyszy się bowiem opinie, jakoby nie odznaczali się oni taką zbieżnością poglądów i tożsamością metody, które uzasadniałaby w pełni użycie terminu „szkoła". Niemniej jednak analiza dorobku teologów z Tybingi pozwala na przyporządkowanie ich do wspólnej grupy, nie tylko pod względem przynależności do tej samej uczelni czy ram czasowych ich działalności, ale także wspólnego im wszystkim pragnienia: odcięcia się od czysto polemicznego tonu teologii tamtych czasów, otwartości na dialog i nacisku na szukanie syntezy pomiędzy tradycją i dogmatem z jednej strony a procesami historycznymi i wyzwaniami współczesności z drugiej. Por. P. Colombo, *Szkoła tybingeńska*, s. 295-296.

[13] Por. tamże, s. 297-298.

[14] Tamże, s. 298.

menicznego (pokłosie konfrontacji z wydziałem ewangelickim Tybingi, cieszącym się większą renomą za względu na tradycje historyczne i system organizacyjny), zasadnicze nawiązanie do współczesnej filozofii idealistycznej (oprócz Hegla chodzi tu także o niemały wpływ Schellinga), przekazywanie wiary i tradycji Kościoła w dialogu z myślą nowożytną (stała konfrontacja z duchem czasu), pluralizm poglądów i wypowiedzi, krytyczny dialog z Rzymem i wreszcie podkreślanie historycznego wymiaru badań teologicznych[15].

Dla potrzeb naszego opracowania, przy jednoczesnym odwołaniu do publikacji samego Waltera Kaspera, należałoby tę charakterystykę nieco usystematyzować. Do wspomnianych już wyżej przez niego trzech zasad, leżących u podstaw teologicznego dziedzictwa teologów szkoły tybingeńskiej, mianowicie: praktyczno-pastoralnego otwarcia i zorientowania na zagadnienia współczesności, naukowości i wierności tradycji Kościoła[16], należałoby dodać czwarty, bardzo istotny dla teologów z Tybingi motyw, mianowicie wspomnianą wyżej, dobrze pojętą historyczność teologii. Także ta czwarta zasada, a może nawet w szczególności ona, zajmuje w dziełach kardynała Kaspera pozycję eksponowaną[17].

Chociaż bezpośrednie omówienie dokonań teologów z Tybingi znajdujemy u Kaspera na jednym zaledwie miejscu, gdzie wprost charakteryzuje on ducha szkoły, jej pryncypia teologiczne oraz osiągnięcia i recepcję myśli jej przedstawicieli[18], to jej dziedzictwo, metodologię i idee przewodnie odnajdujemy w bardzo wielu jego wypowiedziach i publikacjach. Zauważamy nieustanną ich obecność w pogłębionej refleksji teologicznej Kaspera i unaocznieniu jej rezultatów czytelnikowi[19].

2. Praktycznie zorientowana otwartość teologii na zagadnienia współczesności

Podobnie jak z niemożnością przedstawienia na tym miejscu dogłębnej analizy i całościowej oceny dokonań teologów z Tybingi, rzecz się ma niestety z wyczerpującym zobrazowaniem obecności wszystkich czterech wymienio-

---

[15] Por. tamże, s. 296-300.

[16] W. Kasper, *Ansprache*, s. 250; tenże, *Karl Adam*, s. 258.

[17] Tenże, *Die Methoden der Dogmatik. Einheit und Vielheit*, München 1967 [odtąd skrót: *Die Methoden*], s. 26, 30; tenże, *Verständnis der Theologie damals und heute*, w: tenże, *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970 [odtąd skrót: *Verständnis*], s. 14-20; J. Morawa, *Die Communio-Kirche als Sakrament des Heils in und für die Welt. Zum erneuerten Verständnis der Sendung der Kirche in der Gegenwart im Werk Walter Kaspers*, Frankfurt am Main 1996 [odtąd skrót: *Die Communio-Kirche*], s. 56.

[18] Por. W. Kasper, *Verständnis*, s. 9-32.

[19] Por. tenże, *Jezus Chrystus*, tłum. B. Białecki, Warszawa 1983, s. 5-6; tenże, *Bóg Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Tyrawa, Wrocław 1996 [odtąd skrót: *Bóg Jezusa Chrystusa*], s. 5; J. Morawa, *Die Communio-Kirche*, s. 149.

nych pryncypiów ich szkoły w dziele kardynała Kaspera. Z uwagi na ograniczoność miejsca skoncentrujemy naszą uwagę na pierwszej i istotnej dla teologii naszych czasów zasadzie praktycznej otwartości na zagadnienia i problemy współczesności.

Jest to bez wątpienia istotny motyw twórczości tybingeńczyków, który wyraźnie zaznacza swą obecność w dziele Waltera Kaspera[20]. Jak zauważa niemiecki teolog, chociaż w ostatnich latach obserwujemy pewne zniekształcenia i nadużycia wobec tej normy w myśli i życiu Kościoła, to przecież sama jej zasadność nie powinna podlegać dyskusji[21]. „Cecha wyróżniająca XIX-wiecznych teologów z Tybingi, jaką jest odważne otwarcie na duchowe prądy epoki”[22], pozostaje aktualna także dla nas i teologii naszych czasów, pisze Kasper.

Wypada przy tym zaznaczyć, że zasada owa jest w dużym stopniu reprezentatywna dla całości jego dorobku i daje dokładny obraz zarówno myśli teologicznej Kaspera, jak i dziedzictwa, do którego nawiązuje.

Przedstawiając myśl teologiczną niemieckiego kardynała, jako nawiązującą do pryncypium szkoły tybingeńskiej i podejmującą się jej kontynuacji we współczesnych realiach, posłużymy się określonym schematem[23]. Po krótkim scharakteryzowaniu zasady otwartości i podkreśleniu jej aktualności, szczególnie z punktu widzenia Kaspera, przedstawimy następnie jej konsekwentne odzwierciedlenie w jego poglądach oraz wypowiedziach. Walter Kasper nie tylko potwierdza występowanie tej cechy w teologii szkoły tybingeńskiej, dostrzegając potrzebę jej kontynuacji w naszych czasach, ale także świadomie ją podejmuje, co z kolei znajduje szerokie odbicie w jego myśli teologicznej.

W naszej analizie odwołamy się zarówno do początkowych publikacji Kaspera, jak i do ostatniego jego dzieła, o którym była już mowa wyżej. Pozwoli nam to uchwycić historyczną i metodologiczną perspektywę, jak i potwierdzić stałość i niezmienność zasadniczej więzi myśli niemieckiego teologa z dziedzictwem katolickiej szkoły w Tybindze.

2.1. Istota zasady otwartości na duchowe prądy epoki

Praktycznie zorientowana otwartość na panoramę myśli współczesnej została przejęta przez teologów z Tybingi za dziedzictwo wielkiej szkoły augustyńsko-franciszkańskiej oraz średniowiecznej tradycji tomistycznej, pisze Walter

---

[20] Por. W. Kasper, *Die Methoden*, s. 10; tenże, *Verkündigung als Provokation*, w: tenże, *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970, s. 237; tenże, *Zur gegenwärtigen Situation und zu den gegenwärtigen Aufgaben der systematischen Theologie*, w: tenże, *Theologie und Kirche*, Mainz 1987 [odtąd skrót: *Zur Situation*], s. 18-20.

[21] Por. tenże, *Zur Situation*, s. 18.

[22] Tenże, *Verständnis*, s. 9-10.

[23] Schemat ten nawiązuje do mojej publikacji: N. Podhorecki, *Offenbarung – Schrift – Tradition. Walter Kaspers Beitrag zum Problem der Dogmenhermeneutik*, Frankfurt am Main 2001.

Kasper[24]. Stała się ona także na owe czasy godną uwagi alternatywą wobec restauratywno-konserwatywnych kierunków XIX-wiecznej teologii[25]. Przedstawiciele szkoły tybingeńskiej wykazali się niemałą na owe czasy odwagą w uprawianiu teologii w kontekście i świadomości historycznych przemian oraz procesów, przy jednoczesnym podjęciu wyzwania, rzuconego myśli katolickiej przez współczesne prądy filozoficzne[26]. Co ciekawe, ten właśnie styl został przejęty przez ojców soborowych *Vaticanum Secundum*. To właśnie on cechował soborową wizję kultury, odnowy, dialogu i ekumenizmu oraz późniejszą egzegezę nauczania Soboru w duchu hermeneutyki reformy. Soborowa Konstytucja pastoralna *Gaudium et spes* o Kościele w świecie współczesnym jest, według Kaspera, najlepszym przykładem tego właśnie procesu[27]. Kościół epoki soborowej podjął się także, roztropnie wprawdzie, ale jednoznacznie, recepcji nowożytnych idei wolności, równości i braterstwa, dostrzegając w nich współczesne ucieleśnienie wiecznie żywego dziedzictwa kultury i ducha chrześcijańskiego[28].

Otwartość teologów z Tybingi nie była wynikiem powierzchownego i krótkowzrocznego pragnienia dostosowania się do wymogów ducha czasu, lecz wypływała z żywego ducha najlepszej tradycji chrześcijańskiej[29]. Kontynuując tę myśl, Kasper cytuje jednego z tybingeńczyków, Johanna Sebastiana Drey:

> Nie powinniśmy się dziwić, jeśli w procesie dokładnej analizy zaobserwujemy zdumiewającą zbieżność dziejów politycznych i horyzontów myślowych określonego narodu. Stan jego nauki i kultury nie jest przecież niczym innym, jak idealistycznym wyrazem drzemiącego w nim wielorakiego potencjału. Byłoby zatem rzeczą możliwą i ze wszech miar interesującą, podjąć się analizy dokonań naszego [niemieckiego] narodu na polu teologii, paralelnie do jego całej historii, aby dopiero na podstawie takiego odniesienia właściwie pojąć i ocenić obie te wielkości[30].

Ów duch żywej tradycji krystalizującej się w teraźniejszości przepaja całą myśl teologiczną tybingeńczyków, stwierdza Walter Kasper[31]. Świeżość i dojrzałość ich optyki partycypowała w atmosferze duchowego przełomu tamtych czasów. Kwestią dyskusyjną pozostaje, jak stwierdza kardynał, czy aktywność teo-

---

[24] Por. tenże, *Sie suchten die Wahrheit. Heilige Theologen*, Mainz 1985, s. 12-16; tenże, *Zur Situation*, s. 18; tenże, *Die Wissenschaftspraxis der Theologie*, w: *Handbuch der Fundamentaltheologie*, t. 4, red. W. Kern, H.J. Pottmeyer, M. Seckler, Freiburg 1988 [odtąd skrót: *Die Wissenschaftspraxis*], s. 246.

[25] Por. J. Morawa, *Die Communio-Kirche*, s. 66.

[26] Por. W. Kasper, *Verständnis der Theologie*, s. 9-14.

[27] Por. tenże, *Zur Situation*, s. 18.

[28] Por. tenże, *Verständnis der Theologie*, s. 12.

[29] Por. tamże, s. 10.

[30] J.S. Drey, *Revision des gegenwärtigen Zustandes der Theologie*, w: *Geist des Christentums und des Katholizismus*, red. J.R. Geiselmann, Mainz 1940, s. 85, cyt. za W. Kasper, *Verständnis der Theologie*, s. 10.

[31] Por. W. Kasper, *Verständnis der Theologie*, s. 10.

logów z Tybingi potrafiła sprostać wysokiemu poziomowi myśli filozoficznej swej epoki, a ich dialog z dziedzictwem niemieckiego idealizmu był wystarczająco wyrafinowany, niemniej jednak niezaprzeczalne pozostaje nowatorstwo ich wysiłku intelektualnego na tle czysto negatywnej polemiki i apologetyki teologicznej tamtych czasów[32].

Tybingeńczycy nie odnosili się bezkrytycznie do osiągnięć myśli filozoficznej swojej epoki. Wprost przeciwnie, ich pisma pełne są zastrzeżeń czy wręcz krytyki.

> Tym niemniej chodzi zawsze o krytykę twórczą, która pogłębia dialog i potrafi ze zdumiewającą przenikliwością ducha wszystko to, co wartościowe, dostrzec i podnieść na wyższy poziom. Idea dialogu i odczytywania znaków czasu stała się regułą postępowania tybingeńczyków na długo przedtem, zanim przyjęto ją i uprawomocniono, a nawet w pewien sposób sfatygowano w Kościele epoki soborowej[33].

Oczywiście istnieją poważne różnice pomiędzy światem teologów z Tybingi XIX wieku a naszymi czasami. Można wręcz odnieść wrażenie, że oprócz dążenia do dialogu ze współczesną myślą i kulturą niewiele nas ze sobą łączy[34]. Tybingeńczycy byli świadkami epokowego przełomu i „rozkwitu idealizmu ducha w pełnym znaczeniu tego słowa"[35]. Dzisiaj natomiast pozostajemy pod wpływem nie tyle idei, ile raczej pragmatycznej analizy suchych faktów. Wówczas podejmowano ambitne próby ogarnięcia całości rzeczywistości w jednym, spójnym myślowo i pojęciowo, systemie. Usiłowano ująć metodycznie całość doświadczenia i myśli w układzie definicji i kategorii, czego ewidentnym przykładem stała się choćby filozofia Hegla. Dzisiaj, z perspektywy czasu, odnosimy się do tych idealistycznych prób z daleko posuniętym sceptycyzmem. Nasza wiedza o otaczającym świecie pomnożyła się do tego stopnia, że współcześnie nikt nie może uzurpować sobie prawa do ogarnięcia jej i przedstawienia za pomocą jednego zintegrowanego systemu[36].

Różnice sięgają nawet jeszcze głębiej, pisze Kasper. Teologowie z Tybingi zwrócili się bowiem energicznie i polemicznie przeciwko dziedzictwu oświeceniowemu.

> Opierając się na romantycznej definicji wspólnoty i tradycji skierowali ostrze krytyki przeciwko nowożytnemu duchowi autonomii; wychodząc zaś z romantycznego pojęcia zasady życia – centralnej koncepcji pojmowania rzeczywistości przez myślicieli owej epoki – odnieśli się krytycznie do fundamentów refleksji filozoficznej Kartezjusza. Byli przekonani, że wraz z nimi oświecenie odchodzi ze sceny dziejów w mrok niepamięci[37].

---

[32] Por. W. Kasper, *Verständnis der Theologie*, s. 10.
[33] Tamże, s. 11.
[34] Por. tamże.
[35] Tamże.
[36] Por. tamże.
[37] Tamże, s. 12.

Tymczasem dla nas, po tylu latach, oświecenie i jego konsekwencje wcale nie odeszły w przeszłość, lecz stają się wciąż na nowo poważnym wyzwaniem[38].

Ponad wszystkimi tymi różnicami potrafimy jednak dostrzec głęboką więź pomiędzy współczesnością a epoką myśli idealistyczno-romantycznej i oświeceniem, zauważa Kasper[39]. Chodzi mianowicie o odniesienie i samorealizację człowieka w jego świecie. Prawdziwe odnalezienie się jednostki w jej środowisku i społeczności, której realizację niemiecki idealizm upatrywał na drodze spekulatywnego pojęciowania, a Karol Marks proklamował jako humanizację świata poprzez proces pracy, upatruje się dzisiaj w zastosowaniu zaawansowanej techniki oraz na drodze planowania, sterowania i daleko idącej manipulacji wobec świata przyrody i ingerencji w procesy społeczne i kulturowe[40]. Biorąc zatem pod uwagę tę epokową więź, łączącą nas z duchem początków XIX stulecia, nawiązanie do zasad teologicznych szkoły tybingeńskiej wydaje się przedsięwzięciem wielce obiecującym[41]. Zasada ta dotyczyć będzie z pewnością ich otwartości na wyzwania współczesności i jej myśli filozoficzno-teologicznej.

2.2. Potrzeba kontynuacji zasady otwartości w teologii

Kasper jest świadomy wymagań stawianych refleksji teologicznej. Dzisiaj, tak jak zawsze, człowiek domaga się, aby w procesie racjonalnej i metodycznej analizy wypracowała ona takie rozumienie i sposób proklamacji wiary, który przynosiłby mu odpowiedzi na jego pytania dotyczące sensu i celu rzeczywistości teraźniejszej i nadziei przyszłego świata[42]. To zadanie stawiane teologii wymaga, aby wzniosła się ona ponad dyletancki i powierzchowny sposób myślenia, co z kolei pozwoli jej utrzymać określony poziom naukowy i nie stracić z oczu szerokiego horyzontu zagadnień i zadań, które niesie ze sobą współczesność[43]. Stąd właśnie, jak konstatuje Walter Kasper, tybingeńska zasada otwartości teologii na wyzwania epoki ma i dzisiaj ogromne znaczenie[44].

Spekulacja teologiczna nie powinna zamykać się w swoim hermetycznym środowisku. Musimy ją raczej postrzegać w kontekście określonej odpowiedzialności w zakresie społeczno-kulturowym. „Jej miejsce to nie tylko dyskurs akademicki, ale również szeroka scena kościelnego i społecznego oddziaływania”[45]. Praktyczny wymiar życia Kościoła stawia wciąż na nowo przed każdym pokole-

---

[38] Por. tamże.

[39] Por. tamże, s. 13.

[40] Por. tamże.

[41] Por. tamże.

[42] Por. tenże, *Die Wissenschaftspraxis*, s. 246.

[43] Por. tenże, *Die Methoden*, s. 10; tenże, *Bóg Jezusa Chrystusa*, s. 9-10; J. Morawa, *Die Communio-Kirche*, s. 66.

[44] Por. W. Kasper, *Verständnis der Theologie*, s. 9, tenże, *Zur Situation*, s. 18-20.

[45] Tenże, *Zur Situation*, s. 19.

niem teologów wymóg wypracowania konkretnego sposobu urzeczywistniania wiary, nadziei i miłości, a przez to stałej odnowy duchowego i mistycznego wymiaru teologii[46].

Podobnie serio należy podchodzić do zadań teologii wobec świata. Praktycznie zorientowana teologia powinna nie tylko postrzegać całą rzeczywistość w świetle Ewangelii, ale także pogłębiać znajomość Dobrej Nowiny w perspektywie „proroctwa" świata i tego, czym może on nas ubogacić[47]. W dziele wypracowania takiej otwartości i dobrze pojętej katolickości i uniwersalizmu teologii niezbędny jest dialog z teologami bratnich Kościołów, ale także opcja fundamentalnej otwartości na problemy współczesności[48].

Kasper proponuje zatem pewien teoretyczno-pragmatyczny model teologii, który sam nazywa „drogą chrześcijańskiej odpowiedzialności"[49], a który według niego koresponduje z wizją Soboru Watykańskiego II, usiłującego kroczyć szlakiem pośrednim pomiędzy przebrzmiałym, tradycjonalistycznym integryzmem i współczesnym, funkcjonalistycznym pojmowaniem roli Kościoła w społeczeństwie[50]. „W takiej perspektywie zadanie teologii będzie polegać na wytyczaniu Kościołowi konkretnych dróg, w jaki sposób ma się on stawać dzisiaj uniwersalnym sakramentem zbawienia w świecie i dla świata"[51].

Tak więc, konstatuje Kasper, także w naszych czasach, za przykładem teologów katolickiej szkoły tybingeńskiej XIX wieku, musimy dla dobra teologii i Kościoła niestrudzenie odpowiadać na pytania współczesności i nawiązywać z nią intelektualny dialog.

2.3. Realizacja zasady praktycznie zorientowanej otwartości teologii w dziele Waltera Kaspera

Teza o konieczności otwartości teologii na dialog ze współczesnością i jej ideami uwidacznia się konsekwentnie w dziełach Kaspera, znajdując w nich poczesne miejsce. Z uwagi na oczywiste ograniczenia miejsca skoncentrujemy się na skrótowym przedstawieniu dwu zasadniczych wymiarów tej otwartości. Chodzi o praktyczne zorientowanie teologii Waltera Kaspera w służbie życia i wiary Kościoła oraz jej dialogiczną otwartość na współczesny świat. Przedstawienie to uzupełnimy, nawiązując do ostatnio opublikowanego dzieła niemieckiego teologa *Miłosierdzie. Klucz do chrześcijańskiego życia*.

---

[46] Por. W. Kasper, *Zur Situation*, s. 19; tenże, *Sie suchten die Wahrheit. Heilige Theologen*, Mainz 1985, s. 7-16.

[47] Por. tenże, *Zur Situation*, s. 19.

[48] Por. tamże.

[49] Tamże.

[50] Por. tamże.

[51] Tamże.

[52] Tenże, *Zur Situation*, s. 18.

2.3.1. Praktyczne zorientowanie teologii w służbie życia i wiary współczesnego Kościoła

„Konieczne zorientowanie praktyczne spekulacji teologicznej jest głęboko zakorzenione we wspólnocie wiary, życia, przepowiadania i liturgii Kościoła. Kościoła pojmowanego jak całość a także w różnorodności jego części. Jest ściśle z nim związane na sposób krytyczno-towarzyszący oraz pozytywno-inspirujący”[52], pisze Walter Kasper. Prawdziwa teologia ma za zadanie nie tylko wypracowywać teoretyczno-spekulatywny wgląd w naturę swego przedmiotu, ale przede wszystkim orientować się na konkretną *praxis* wiary, nadziei i miłości[53], a przez to uczestniczyć we wszystkich przejawach życia i działalności Kościoła.

a) Odpowiedzialność za kształt wiary i proces jej przekazywania

Kwestie istoty i wiarygodności wiary chrześcijańskiej, należące do kluczowych zagadnień teologii fundamentalnej, szczególnie w kontekście aspektu współczesnego modelu przekazu treści wiary (*Rechenschaft vom Glauben heute*), są dość szeroko omawiane w publikacjach przez Waltera Kaspera[54]. Można by nawet zaryzykować stwierdzenie, że zagadnienie odpowiedniego przekazu wiary przenika całą jego myśl teologiczną. Przekaz wiary, który w naszej strefie kulturowej i cywilizacyjnej napotyka od pewnego czasu spore problemy, musi się cechować zdolnością do otwartego dialogu, ale i misjonarską gorliwością[55]. Powinien on nawiązywać do sytuacji współczesnego człowieka, podejmować ludzkie problemy, być otwarty wobec krytycznych opinii i umożliwiać otwartą wymianę myśli. Musimy zdawać sobie sprawę, że chrześcijaństwo niezmiennie

---

[53] Por. tamże.

[54] Wymieńmy najistotniejsze publikacje: *Der Glaube und die Gläubigen heute*, „Militärseelsorge“ 10(1968), s. 208-221; *Zum Problem der Rechtgläubigkeit in der Kirche von morgen*, w: *Kirchliche Lehre – Skepsis der Gläubigen*, red. W. Kasper, F. Haarsma, F.X. Kaufmann, Freiburg im. Breisgau 1970, s. 37-96; *Einführung in den Glauben*, Mainz 1972; *Die Zukunft des Glaubens*, „Lebendige Seelsorge“ 1973, s. 14-19; *Rechenschaft vom Glauben heute*, „Universitas“ 28(1973), s. 1301-1307; *Zukunft aus dem Glauben*, Mainz 1978; *Das Glaubensbekenntnis der Kirche*, „Internationale katholische Zeitschrift Communio“ 13(1984), nr 3, s. 255-271; *Die Weitergabe des Glaubens. Schwierigkeit und Notwendigkeit einer zeitgemäßen Glaubensvermittlung*, w: *Einführung in den Katholischen Erwachsenenkatechismus*, red. W. Kasper, Düsseldorf 1985, s. 13-35; *Tradierung und Vermittlung als systematisch-theologisches Problem*, w: *Tradierungskrise des Glaubens*, red. E. Feifel, W. Kasper, München 1987, s. 30-52; *Was alles Erkennen übersteigt*, Freiburg 1987; *Hinführen zum Glauben – warum und wie?*, „Internationale katholische Zeitschrift Communio“ 17(1988), nr 2, s. 97-103. Wyczerpujące zestawienie znajdziemy w bibliografii Kaspera: J. Drumm, *Bibliographie Walter Kasper 1960-1992*, w: *Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre*, red. E. Schockenhof, P. Walter, Mainz 1993, s. 294-333.

[55] Por. W. Kasper, *Die Weitergabe des Glaubens. Schwierigkeit und Notwendigkeit einer zeitgemäßen Glaubensvermittlung*, w: *Einführung in den Katholischen Erwachsenenkatechismus*, red. tenże, Düsseldorf 1985 [odtąd skrót: *Die Weitergabe des Glaubens*], s. 13; tenże, *Einführung in den Glauben*, Mainz 1972 [odtąd skrót: *Einführung*], s. 30.

ma wiele do przekazania człowiekowi, który jest spragniony zbawienia, a przecież nie potrafi, mimo wielu prób, osiągnąć go, opierając się tylko na samym sobie[56].

Głoszenie i przekazywanie wiary jest nierozerwalnie związane ze świadectwem. Nadchodzi zatem czas, pisze Kasper, aby podjąć i uwydatnić na nowo związek pomiędzy teologią i świętością[57]. Wiarygodność głoszonego orędzia zależy bezsprzecznie od wiarygodności wspólnoty Kościoła[58]. Celem chrześcijańskiej katechezy w naszych czasach nie jest indoktrynacja, lecz indywidualnie zaakceptowana, przyjęta i niosąca odpowiedzi na współczesne wyzwania, odpowiedzialna i dojrzała wiara[59]. Taka zaś wiara daleka jest od nieruchomego trwania w okopach przeszłości, jest ona raczej drogą i dynamicznym procesem.

Wiara dojrzała staje się aktem całego człowieka, a zatem także jego umysłu. Tylko intelektualnie odpowiedzialna wiara jest godna Boga i człowieka, a w naszym „przenaukowionym" świecie o wysokim stopniu ogólnego wykształcenia całych społeczeństw, ma podwójne znaczenie[60]. Wiara chrześcijańska głoszona dzisiejszemu światu jako osobowa, całościowa i historyczno-konkretna odpowiedź człowieka na Boże wezwanie do nawrócenia i życia w wolności, wiara zawsze gotowa do obrony wobec każdego, kto domaga się uzasadnienia nadziei, która w nas jest (por. 1 P 3,15)[61], musi odznaczać się rysem antropologicznym (odpowiedź na ludzkie pytania o sens), eschatologicznym (funkcja krytyczna dzięki wykazywaniu przemijalności wszystkich wartości świeckich) oraz charyzmatyczno-pneumatologicznym (wrażliwość na natchnienia Ducha Świętego)[62]. Tylko taka wiara jest w stanie głosić i skutecznie przekazywać każdej kolejnej epoce uniwersalne treści przejęte z objawienia.

---

[56] Por. W. Kasper, *Tradierung und Vermittlung als systematisch-theologisches Problem*, w: *Tradierungskrise des Glaubens*, red. E. Feifel, W. Kasper, München 1987 [odtąd skrót: *Tradierung und Vermittlung*], s. 49.

[57] Por. tenże, *Tradierung und Vermittlung*, s. 49-50.

[58] Por. tenże, *Einführung*, s. 63-64; tenże, *Die Weitergabe des Glaubens*, s. 27-34.

[59] Por. tenże, *Tradierung und Vermittlung*, s. 50; tenże, *Die Zukunft des Glaubens*, „Lebendige Seelsorge" 1973, s. 16.

[60] Por. tenże, *Tradierung und Vermittlung*, s. 51; tenże, *Hinführen zum Glauben – warum und wie?*, „Internationale katholische Zeitschrift Communio" 17(1988), nr 2, s. 97; tenże, *Rechenschaft vom Glauben heute*, „Universitas" 28(1973), s. 1306.

[61] Por. tenże, *Die Zukunft des Glaubens*, „Lebendige Seelsorge" 1973, s. 17; tenże, *Hinführen zum Glauben – warum und wie?*, „Internationale katholische Zeitschrift Communio" 17(1988), nr 2, s. 98; tenże, *Das Glaubensbekenntnis der Kirche*, „Internationale katholische Zeitschrift Communio" 13(1984), nr 3, s. 259, 270.

[62] Por. tenże, *Die Zukunft des Glaubens*, „Lebendige Seelsorge" 1973, s. 17; tenże, *Zukunft aus dem Glauben*, Mainz 1978, s. 30-34.

b) Katechizm dla dorosłych

Walter Kasper przewodniczył w przygotowaniu i wydaniu opublikowanego pod egidą Konferencji Episkopatu Niemiec „Katechizmu dla dorosłych" (*Katholischer Erwachsenen-Katechismus*, t. 1: *Das Glaubensbekenntnis der Kirche*, Kevelaer–München–Stuttgart–Limburg–Regensburg–Köln 1985). U podstaw zamysłu i realizacji tego dzieła znalazła się typowa dla tybingeńczyków i teologii Kaspera idea przekazu wiary, która jest głęboko związana z tradycją Kościoła, a jednocześnie otwarta na wyzwania współczesności.

> We wierze chodzi o prawdę, która w swojej istocie może być tylko jedna, tak w ludzkim myśleniu i wszelkich procesach dyskursywnych, jak i w chrześcijańskim orędziu. Katecheza służy zatem także odpowiedzialności intelektualnej wiary. Katechizm katolicki musi się każdorazowo zmierzyć z wyzwaniami, jakie niesie ze sobą nowa epoka z jej myślą, wszechstronnym dorobkiem i kulturą[63].

Współczesna forma przekazu wiary przez nowy „Katechizm dla dorosłych" jest jednak nierozdzielnie związana z wypracowanym przez wieki w Kościele dziedzictwem tradycji i duchem misyjnym, zaznacza Kasper[64]. Tradycja nie jest bowiem rodzajem bezrefleksyjnego przekazywania prawd wiary („zdań katechizmowych"), tak jak przekazuje się z rąk do rąk martwą i zimną monetę. Jest ona raczej czymś z natury ogromnie witalnym – wypływając z żywej wiary, do żywej wiary pragnie prowadzić[65].

c) Istota i posłannictwo urzędu kapłańskiego

Wszystkie, nawet najbardziej szczytne i interesujące idee, pozostaną na papierze, jeśli nie zostaną wcielone w życie na „pierwszym froncie" przez kapłanów i ich współpracowników w pastoralnej praktyce Kościoła. Stąd właśnie w zagadnieniu właściwego rozumienia urzędu i posługi kapłańskiej (*Problematik des Priesteramtes*) ogniskują się i wyszczególniają wszystkie wyzwania, z jakimi Kościół miał do czynienia na polu przekazu wiary na przestrzeni ostatnich kilkudziesięciu lat[66].

---

[63] Tenże, *Das Glaubensbekenntnis der Kirche*, „Internationale katholische Zeitschrift Communio" 13(1984), nr 3, s. 258.

[64] Por. tenże, *Hinführen zum Glauben – warum und wie?*, „Internationale katholische Zeitschrift Communio" 17(1988), nr 2, s. 99-103.

[65] Por. tenże, *Die Weitergabe des Glaubens*, s. 22.

[66] Por. tenże, *Sein und Sendung des Priesters*, „Geist und Leben" 51(1978), nr 3, s. 196. Dla uzyskania szerszej panoramy przytoczmy choćby niektóre tylko publikacje Waltera Kaspera na temat urzędu i posługi kapłańskiej w Kościele: *Neue Akzente im dogmatischen Verständnis des priesterlichen Dienstes*, „Concilium" (D) 5(1969), s. 164-170; *Die Funktion des Priesters in der Kirche*, „Geist und Leben" 42(1969), nr 2, s. 102-116; *Krise und Wagnis des Glaubens im Leben des Priesters*, „Geist und Leben" 42(1969), nr 4, s. 244-250; *Amt und Gemeinde*, w: tenże, *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970, s. 388-414; *Das priesterliche Dienstamt*, „Diakonia – Der Seelsorger"

Wierność tradycji Kościoła, niezbędna w sprawowaniu posługi kapłańskiej we wspólnocie wierzących[67], jest u Kaspera integralnie związana z jego postulatem konieczności otwarcia na problematykę współczesności. Osoba Jezusa Chrystusa, który jest kluczem, centrum i celem całej ludzkiej historii, rzuca snop jasnego światła na wszystkie obszary naszej rzeczywistości, także na naukę i kulturę, gospodarkę i politykę[68]. Nie możemy, jak uczy nas Biblia, ograniczać działania Bożego Ducha, tylko do granic wspólnoty Kościoła. On sięga dalej i szerzej, wieje, kędy chce. Jest obecny w całym stworzeniu, przenikając i obejmując dzieje rasy ludzkiej i świata. Prowadzi całą historię ludzkości ku nadchodzącemu królestwu wolności dzieci Bożych, pisze Kasper[69].

Stąd właśnie człowiek duchowy powinien się wystrzegać ograniczenia swojego horyzontu myślowego do poczucia bezpieczeństwa i komfortu swoich czterech ścian. Musi on uważnie odczytywać znaki czasu i wsłuchiwać się w „proroctwo" świata, aby uwzględniając pytania współczesności, lepiej i głębiej rozumieć samą Ewangelię oraz przepajać jej duchem konkretne przejawy naszej rzeczywistości. Posłannictwo kapłana staje się w takiej perspektywie nie tylko służbą w Kościele, ale także z Kościołem i poprzez niego wobec całego świata[70]. „Gdyż oderwanie zbawienia od rzeczywistości świata [*weltloses Heil*] doprowadziłoby z konieczności do oderwania świata od nadziei zbawienia [*heillose Welt*]. Wynika z tego, że kapłani muszą być ludźmi, którzy dysponując odpowiednimi kwalifikacjami serca i umysłu, nie zawahają się podjąć dialogu ze współczesnością"[71]. Księża naszych czasów muszą być nieustannie gotowi do obrony wobec każdego, kto domaga się uzasadnienia nadziei, która w nas jest (por. 1 P 3,15)[72].

4(1971), s. 222-232; *Priesterbildung und Priesterausbildung heute. Theologische Überlegungen zu den neusten Umfrageergebnissen*, „Theologische Quartalschrift" 155(1975), s. 300-318; *Die schädlichen Nebenwirkungen des Priestermangels*, „Stimmen der Zeit" 195(1977), nr 2, s. 129-135; *Sein und Sendung des Priesters*, „Geist und Leben" 51(1978), nr 3, s. 196-212; *Das kirchliche Amt in der Diskussion. Zur Auseinandersetzung mit E. Schillebeecks, „Das kirchliche Amt"*, „Theologische Quartalschrift" 163(1983), nr 1, s. 46-51; *Kirchenamt*, w: Staatslexikon. Recht – Wirtschaft – Gesellschaft, hrsg. v. der Görres-Gesellschaft, t. 3 (1987), s. 413-416; *Gemeindeaufbau und Gemeindeleitung: Zentrale Perspektiven angesichts des Priestermangels*, hrsg. vom Bischöflichen Ordinariat der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Rottenburg 1991, s. 3-19.

[67] Kasper wspomina o tym z naciskiem w swoich publikacjach: *Neue Akzente im Verständnis des priesterlichen Dienstes*, „Concilium" (D) 5(1969), s. 164-170; *Die Funktion des Priesters in der Kirche*, w: tenże, *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970, s. 371-387; *Die Heilssendung der Kirche in der Gegenwart*, Mainz 1970, s. 69-89; *Sein und Sendung des Priesters*, „Geist und Leben" 51(1978), nr 3, s. 196-212; *Das kirchliche Amt in der Diskussion. Zur Auseinandersetzung mit E. Schillebeecks, „Das kirchliche Amt"*, „Theologische Quartalschrift" 163(1983), s. 46-51.

[68] Por. tenże, *Diener eurer Freude*, „Berufung. Zur Pastoral der geistlichen Berufe", z. 36, Freiburg 1998, s. 7.

[69] Por. tenże, *Sein und Sendung des Priesters*, „Geist und Leben" 51(1978), nr 3, s. 209-210.

[70] Por. tamże, s. 210.

[71] W. Kasper, *Diener eurer Freude*, „Berufung. Zur Pastoral der geistlichen Berufe", z. 36, Freiburg 1998, s. 7.

[72] Por. tamże.

d) Dialog Kościoła ze światem

W minionych wiekach Kościół wielokrotnie podkreślał znaczenie oraz bronił zasad tradycji i autorytetu z nią związanego, gdyż nieustannie musiał się opierać atakom z zewnątrz. Oczywiście, w przypadku każdej strategii defensywnej, naczelną zasadą jest utrzymywanie dyscypliny. Jakiekolwiek dyskusje wewnętrzne osłabiają strategię obronną, a dialog z otoczeniem łatwo może zostać zinterpretowany jako zdrada ideałów. Tak więc dewizą Kościoła stała się zwartość szeregów w aspekcie wewnętrznym i zewnętrznym[73].

Niemniej jednak dialog ze światem (*Dialog der Kirche mit der Welt*) jest dla Kościoła czymś niezbędnym, chociażby dlatego, pisze Kasper, że Kościół na wzór Chrystusa ma opierać swoje posłannictwo na służbie[74]. To nie ludzie są dla Kościoła, ale Kościół dla ludzi. Możemy zatem mówić o poważnej odpowiedzialności Kościoła nie tylko przed Bogiem i trybunałem sądu ostatecznego, lecz także przed osądem świata i historii[75].

Podtrzymaniu ubogacającego obie strony płodnego dialogu nie służy postrzeganie Kościoła i świata w kategoriach przedsoborowego modelu, odwołującego się do integryzmu[76]. Jego zwolennicy pragnęli wyprowadzić z teologicznych założeń konkretne rozwiązania dotyczące rzeczywistości świeckiej (pokusa klerykalizmu), nie biorąc pod uwagę zalecanego w następnych latach przez Sobór Watykański II uznania autonomii spraw ziemskich[77].

Równie niezdatny okazuje się zresztą drugi model, nazywany przez Kaspera funkcjonalnym, w którym Kościół zostaje odsunięty poza teren głównego nurtu życia i kultury do obszaru, gdzie wymaga się od niego jedynie funkcji uatrakcyjniania określonych wydarzeń społecznych i niesienia taniej pociechy wobec empirycznie rozpoznawalnej przygodności naszego istnienia lub – w bardziej radykalnej wersji – funkcji lokomotywy w procesach przekształcających stosunki społeczne[78].

Tylko trzeci (zaproponowany przez ojców soborowych, a przez kardynała Kaspera podjęty) model, który nazywany jest drogą chrześcijańskiej odpowiedzialności za świat, może podołać zadaniu przepojenia od wewnątrz naszej rzeczywistości światłem i mocą Ewangelii, co zresztą zawsze było zgodnie uznawane za najważniejsze zadanie Kościoła[79].

Całe obszary świeckiej kultury, gospodarki czy polityki mają własne, uznawane przez Kościół prawa i zasady funkcjonowania. Pociąga to za sobą określo-

---

[73] Por. tenże, *Kirche nach dem Konzil*, w: *Christliche Verantwortung*, red. V. Hochgrebe, Würzburg 1968 [odtąd skrót: *Kirche nach dem Konzil*], s. 306.

[74] Por. tamże, s. 308.

[75] Por. tamże, s. 307-308.

[76] Por. tenże, *Zur Situation*, s. 19.

[77] Por. tamże.

[78] Por. tamże.

[79] Por. tamże.

ne trudności z adekwatnym wskazaniem, co mówi nam wiara w odniesieniu do konkretnych przypadków, bez uwzględnienia czasu i pojęciowego horyzontu epoki[80]. Stąd nie możemy ograniczać się wyłącznie do lektury Pisma Świętego czy dokumentów Magisterium. Nasz cel możemy osiągnąć jedynie przez odniesienie całej rzeczywistości do Jezusa Chrystusa, w którym teologia musi umieć postrzegać absolutną jedność natury i łaski, stworzenia i odkupienia oraz ostateczne odniesienie ludzkiej wolności, jedności i zbawienia człowieka i świata[81].

Otwartość Waltera Kaspera na zagadnienia współczesności manifestuje się także w jego wypowiedziach i publikacjach na temat roli teologii i Kościoła we współczesnej, jednoczącej się Europie (*Rolle der Kirche und der Theologie in Europa*). Z uwagi na brak miejsca odeślemy tylko do niektórych jego tekstów na ten temat[82].

2.3.2. Dialogiczna otwartość teologii na współczesny świat

Teologia jako racjonalna refleksja nad treściami wiary służy Kościołowi, a ten z kolei jest posłany, aby głosić Ewangelię wszelkiemu stworzeniu. Kasper pisze w nawiązaniu do dorobku i postaci Karla Adama, jednego z teologów tybingeńskich: „To właśnie jest prawdziwy katolicyzm: afirmacja najlepszych ludzkich wartości i otwartość na świat w najszerszym i najszlachetniejszym rozumieniu tego słowa”[83].

Ta otwartość refleksji teologicznej na świat przejawia się u Kaspera przede wszystkim w filozoficznych dywagacjach dotyczących prawdy, wolności oraz udziału w debacie dotyczącej zjawiska współczesnej sekularyzacji.

a) Otwartość w procesie filozoficznego poszukiwania prawdy

Walter Kasper jest zdania, że chrześcijanin jest człowiekiem, który ze względu na swoją wiarę i dzięki zakorzenieniu w Absolucie, objawionym nam w Chrystusie i przez Chrystusa, nieuchronnie skłaniać się powinien ku zagadnieniom filozoficznym[84]. Taka postawa jest konieczna, gdyż historyczna postać biblijnej

---

[80] Por. W. Kasper, *Kirche nach dem Konzil*, s. 315; tenże, *Natur-Gnade-Kultur*, „Theologische Quartalschrift“ 170(1990), nr 2 [odtąd skrót: *Natur-Gnade-Kultur*], s. 92; *Zur Situation*, s. 19.

[81] Por. tenże, *Natur-Gnade-Kultur*, s. 81-97; tenże, *Kirche und neuzeitliche Freiheitsprozesse*, w: *Vernunft des Glaubens. Festschrift zum 60. Geburtstag von Wolfhart Pannenberg*, red. J. Rohls, G. Wenz, Göttingen 1988, [odtąd skrót: *Kirche und Freiheitsprozesse*], s. 593-610.

[82] W. Kasper, *Einheit Europas in Wahrheit und Freiheit*, w: ET, Bulletin 3(1992), s. 95-100; *Neuevangelisierung in Europa: Eine Anfrage an christliche Führungskräfte*, „Land aktuell“ 44(1992), s. 199-202; *Europäisches Denken und christliche Botschaft*, w: *Aufklärung durch Tradition*, red. H. Fechtrup, F. Schulze, T. Sternberg, Münster 1995, s. 109-122; *Ser cristiano en la Europa de los años 90*, w: *Cristianismo y cultura en la Europa de los años 90*, red. W. Kasper, G. Amengual, J. Daniel i in., Madrid 1993, s. 9-27.

[83] Tenże, *Karl Adam*, s. 254.

[84] Por. tenże, *Bóg Jezusa Chrystusa*, s. 24.

prawdy wymaga od nas umieszczenia jej w ramach racjonalnej spekulacji, która z kolei zakłada dzieje ludzkości i świata jako ostateczny horyzont całej rzeczywistości[85].

Ten typ spekulacji filozoficznej stwarza dla teologii niedostępne dotąd możliwości i szanse, które lepiej odpowiadają specyficznemu, teologiczno-biblijnemu pojmowaniu prawdy i realiów świata niż dotychczasowe formy myślenia w kategoriach statyczno-naturalnych[86]. Oczywiście, także typ myślenia statycznego minionej epoki, opartego na odniesieniu do stałego porządku i struktury bytu, jest i był myśleniem na wskroś filozoficznym. Kasper podkreśla jednakże w swoich publikacjach rangę zdobyczy nowszych kierunków filozoficznych, uwzględniających w swojej refleksji czynnik zmiany i historii. Czyni to dlatego, że lepiej odpowiadają mentalności człowieka współczesnego, jego refleksji nad samym sobą i światem, w którym żyje[87], co z kolei sprawia, że lepiej się nadają, aby transponować odwieczną prawdę Ewangelii w przemijającą i przekształcającą się w olbrzymim tempie ludzką codzienność.

W tym kontekście bardzo pomocne okazało się dla Kaspera studium dorobku myślowego Schellinga i jego próby przezwyciężenia rozdziału pomiędzy filozofią praktyczną i teoretyczną, podmiotem i przedmiotem, pomiędzy prawdą i bytem[88]. Schelling, usiłując przerzucić kładkę pomiędzy filozofią teoretyczną a praktyczną (rozdział dokonany przez I. Kanta, zrywający więź bytu i myśli), pojmuje Absolut jako podstawowe odniesienie i horyzont intelektualnej refleksji człowieka, przy czym zasadniczym działaniem ducha ludzkiego jest wolny w swej istocie akt[89]. Zarazem stwierdza, że prawdziwego poznania owego Absolutu nie osiąga się na drodze wysiłków myślowych, lecz jedynie, gdy sam się nam objawia poprzez swe działanie, które ma miejsce jako wyraz i realizacja wolności absolutnej[90]. Człowiek doświadcza owego działania właśnie w ramach dziejów. W procesie dziejowym dochodzi do spotkania poszukującego prawdy, sensu i celu człowieka z objawiającym się Bogiem. Musi on przy tym zrozumieć, że nie ma innej drogi do osiągnięcia obcowania z prawdą Absolutu, jak tylko po-

---

[85] Por. tenże, *Die Methoden*, s. 73.

[86] Por. tamże.

[87] Por. tenże, *Kirche und Theologie unter dem Gesetz der Geschichte*, w: tenże, *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970, s. 49-66; *Grundlinien einer Theologie der Geschichte*, w: tenże, *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970, s. 67-100 i na wielu innych miejscach.

[88] Por. tenże, *Neuere philosophische Denkformen in der Theologie*, „Münchener Theologische Zeitschrift" 29(1978), s. 426-431; *Das Absolute*, s. 438; W.P. Loewe, *The New Catholic Tübingen Theology of Walter Kasper: Foundational Issues*, „Heythrop Journal" 21(1980), s. 32-35; N. Madonia, *Ermeneutica e cristologia in Walter Kasper*, Palermo 1990, s. 44-46; A. Nichols, *Walter Kasper and His Theological Programme*, „New Blackfriars" 1(1986), s. 19-20.

[89] Por. N. Podhorecki, *Jezus Chrystus jako concretum universale w myśli teologicznej Waltera Kaspera*, w: *Jezus Chrystus w refleksji współczesnych teologów*, red. B. Kochaniewicz, Colloquia Disputationes 21, Poznań 2013, s. 79.

[90] Por. W. Kasper, *Das Absolute*, s. 425.

zwolić się obdarować łaską bliskości przez Niego samego, który czyni to z kolei w akcie swojej absolutnej wolności[91].

Wiara chrześcijańska uczy, że Bóg objawia się człowiekowi najpełniej w historycznym wydarzeniu osoby i dzieła Jezusa Chrystusa, który zajmuje dzięki temu szczególne miejsce w dialogu wolności pomiędzy Bogiem a człowiekiem. To Chrystus staje się pośrednikiem prawdy i wieczności Absolutu w całej zmienności dziejów człowieka i świata[92]. Dlatego właśnie Walter Kasper wskazuje na Zbawiciela jako na *concretum universale*. W Jezusie Chrystusie, w konkretnym człowieku, żyjącym wśród nas w określonych i niepowtarzalnych warunkach czasu i przestrzeni, kultury i społeczności, języka i tradycji, objawia się w absolutny i nieprzewyższalny sposób to, co prawdziwe, całościowe, konieczne i boskie. To, co w poszczególnych epizodach dziejów ukazuje się na sposób fragmentaryczny, na sposób antycypacji, w wydarzeniu Jezusa Chrystusa zrealizowane jest na sposób absolutnie uniwersalny. Zrealizowane nie tyle metafizycznie i pojęciowo, ile raczej na sposób osobowego, a zarazem historycznego wydarzenia – spotkania z osobowym, samoudzielającym się i pełnym życzliwości i miłości dla swojego stworzenia Bogiem[93].

Jezus Chrystus, jako punkt kulminacyjny samoobjawienia się Boga, staje się pośrednikiem niezmienności, uniwersalności i prawdy Absolutu w zmienności i przygodności dziejów (*das Absolute in der Geschichte*) właśnie dzięki temu, że w misterium Chrystusa Bóg bierze udział w historii oraz kruchości naszej egzystencji wraz z jej przemijaniem, a świat i dzieje stanowią miejsce objawienia Ewangelii[94].

b) Zagadnienie wolności

Jeśli chciałoby się adekwatnie ująć dziejową zmianę paradygmatu, która dokonała się w przejściu od czasów starożytności i średniowiecza w epokę nowożytną, to bez wątpienia można zaryzykować stwierdzenie, że byłoby to wielopłaszczyznowo ujęte zagadnienie wolności.

> Wolność w filozofii nowożytnej nie wywodzi się już z porządku bytowego, to raczej wszelki porządek w sferze ontologicznej musi się odnosić do wolności, a także poprzez wolność i w odniesieniu do niej powstaje. Dzisiaj cały porządek naszej rzeczy-

---

[91] Por. W. Kasper, *Die Freiheit als philosophisches und theologisches Problem in der Philosophie Schellings*, w: W. Kasper, *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970, s. 42.

[92] Por. N. Podhorecki, *Jezus Chrystus jako concretum universale w myśli teologicznej Waltera Kaspera*, w: *Jezus Chrystus w refleksji współczesnych teologów*, red. B. Kochaniewicz, Colloquia Disputationes 21, Poznań 2013, s. 80.

[93] Por. tamże, s. 92.

[94] Por. tamże, s. 93; W. Kasper, *Die Welt als Ort des Evangeliums*, w: tenże, *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970 [odtąd skrót: *Die Welt*], s. 209-223.

wistości istnieje dzięki wolności i dla wolności. W miejsce metafizycznego ładu istoty rzeczy pojawia się międzypodmiotowy ład wolności[95].

Walter Kasper pisze, że wielka rola i zarazem kryzys wolności należą do najpoważniejszych „znaków czasu" naszej epoki. Ku nim musi się zwrócić teologia, chcąc mówić o Bogu w odpowiedzialny, bo przystosowany do możliwości współczesnego człowieka sposób[96].

Dzisiejsze czasy i człowiek współczesny domagają się wolności na różnych płaszczyznach: od nacisków politycznych, od ubezwłasnowolnienia przez różnego rodzaju organizacje (także ze strony Kościoła), od religijnych przesądów, od społecznej niesprawiedliwości. Głośno mówi się o wolności obywatelskiej, wolności wyznania, słowa, prasy, zgromadzeń, sumienia, w końcu o wolności chrześcijańskiej[97].

Niewątpliwie jedną z przyczyn owego powszechnego wołania o wolność w społeczeństwie i w filozofii nowożytnej był przełom, jaki dokonał się w ostatnich wiekach na kontynencie europejskim. Idea osoby jako podmiotu świadomego, określającego siebie, słowem wolność ludzka, rozumiana jako autonomiczna, stała się sercem i ośrodkiem świadomości współczesnego człowieka[98]. Dokonało się przejście z powszechnie uznawanego w starożytności i średniowieczu porządku teonomicznego (rozumienia całości rzeczywistości jako opartej na Bogu i Jego prawie) ku emancypacji i autonomiczności wszystkich poszczególnych płaszczyzn życia społecznego i indywidualnego – nauki, kultury, gospodarki, sztuki, polityki i in. Ów nowożytny sposób myślenia, począwszy od Kartezjusza, doprowadził do skoncentrowania uwagi na samym człowieku. Po załamaniu się dotychczasowego porządku i upowszechnieniu świadomości niestałości rzeczywistości to właśnie człowiek stał się dla nowożytnej filozofii niewzruszonym fundamentem, punktem wyjścia i odniesienia, rozumienia świata i wartości[99]. Immanuel Kant poprowadził ten sposób myślenia konsekwentnie dalej. Dla niego na wolności i autonomii ludzkiej woli zasadza się w zasadniczy sposób godność człowieka[100].

Zasadniczy zwrot w dotychczasowym rozumieniu kategorii wolności na płaszczyźnie filozoficznej szedł w parze z przemianami życia społecznego i go-

---

[95] Tenże, *Christliche Freiheit und neuzeitliche Autonomie*, w: *Menschenwürdige Gesellschaft*, hrsg. v. d. Salzburger Hochschulwochen, Graz 1977 [odtąd skrót: *Christliche Freiheit*], s. 77.

[96] Por. tamże, s. 73.

[97] Por. tamże, s. 74.

[98] Por. Th. Pröpper, *Freiheit*, w: *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe* t. 1, red. P. Eicher, München 1984, s. 387-403; Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu* (22.03.1986), 5-19.

[99] Por. W. Kasper, *Christliche Freiheit*, s. 76.

[100] Por. tenże, *Autonomie und Theonomie. Zur Ortsbestimmung des Christentums in der modernen Welt*, „Theologisches Jahrbuch" 1982 [odtąd skrót: *Autonomie und Theonomie*], s. 180-181.

spodarczego. Upadek społecznych struktur politycznych i religijnych pod koniec średniowiecza oderwał wolność ludzką od natury i tradycji religijnej. Wolność straciła swój dotychczasowy związek z szerokim kontekstem metafizycznym i teologicznym. Zaczęła być pojmowana jako autonomiczna, samodzielnie ustalająca swoje prawa. Stała się czymś bezwarunkowym i definitywnym, testującym i regulującym każdą inną wartość. Kasper nazywa to głęboką wewnętrzną ambiwalencją współczesnej koncepcji wolności[101]. Samorealizacja i pragnienie samooczyszczenia bez pierwiastka religijnego i bez Boga wyczerpywała się w kolejnych rozpaczliwych wysiłkach ludzi i społeczeństw. Droga opierania się tylko na sobie doprowadziła człowieka i współczesną Europę na skraj przepaści. Z tego też powodu nowożytnej idei wolności towarzyszy głęboki niepokój. Kasper tłumaczy go pomyleniem bezwarunkowości wolności z jej absolutem[102].

Tymczasem teologiczna nauka o absolutnej wolności Boga jest zarazem wołaniem o wolność i godność ludzką oraz ugruntowaniem i ochroną transcendencji osoby ludzkiej. Według Kaspera, Ratzingera i innych myślicieli chrześcijańskich, w ramach teologii wolności należy krytycznie i twórczo przepracować charakterystyczny dla nowożytnej filozofii program wolności poprzez zwrócenie uwagi na istotny, wewnętrzny związek pomiędzy wolnością, prawdą, prawem i miłością[103]. Krótko mówiąc, teologia musi pomóc nowożytnej filozofii krytycznie ustosunkować się do wolności i wyzwolić od jej niewłaściwego rozumienia.

Walter Kasper pisze, że możliwe jest krytyczne przejęcie i pozytywne wykorzystanie dla orędzia Ewangelii dorobku współczesnych prądów filozoficznych, odwołujących się do dziedzictwa fenomenologii i egzystencjalizmu oraz akcentujących wymiar wolności człowieka jako podstawę jego egzystencji. Dostrzega on taką możliwość w syntezie modelu autonomii i teonomii św. Tomasza z Akwinu z osiągnięciami współczesnej filozofii oraz jej dowartościowaniem wolności[104]. Akwinata mocno akcentował, że łaska zakłada naturę i ją udoskonala[105]. W odniesieniu do nowożytnej problematyki wolnościowej owa maksyma otrzymałaby według Kaspera nowe brzmienie: Teonomia zakłada ludzką autonomię, ponieważ uznanie Boga w Jego absolutnym bycie może dokonać się jedynie

---

[101] Por. W. Kasper, *Kościół i wolność*, tłum. J. Skupieńska, „Chrześcijanin w Świecie" 25(1995), nr 2 [odtąd skrót: *Kościół i wolność*], s. 28; oryg. franc.: *L'Église et les processus modernes de la liberté*, „La Documentation Catholique" 77(1995), s. 238-245.

[102] Por. tamże.

[103] Por. tenże, *Wahrheit und Freiheit: Die „Erklärung über die Religionsfreiheit" des zweiten Vatikanischen Konzils*, Heidelberg 1988 [odtąd skrót: *Wahrheit und Freiheit*], s. 40; tenże, *Kościół i wolność*, s. 25-41; J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, Kielce 2004; J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, Kraków 2005 i in.

[104] Por. N. Podhorecki, *Filozofia i teologia w interdyscyplinarnym dialogu*, „Studia Sandomierskie" 12(2005), z. 2, s. 140-142.

[105] Por. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I, 1, 8 ad 2: „cum enim gratia non tollat naturam sed perficiat".

poprzez wolny i odpowiedzialny akt wolitywno-poznawczy człowieka. Odpowiednio także ludzka wolność i autonomia osiąga pełnię swego istnienia i spełnienie poprzez teonomię, poprzez uznanie Boga za Pana i poprzez wspólnotę z Nim[106]. W świetle nowożytnego akcentowania podmiotowości człowieka, pojmowania rzeczywistości i rozumowania w kategoriach wolności można sformułować następującą tezę: „Łaska i prawda zakładają wolność i udoskonalają ją"[107]. Teologia ma właśnie za zadanie ukazać spragnionemu wolności współczesnemu człowiekowi, że prawdziwa wolność i wezwanie do niej w najbardziej konkretnym i historycznym kształcie ukazały się w osobie Jezusa Chrystusa[108].

c) Teologia i wiara wobec pluralistycznego, zsekularyzowanego świata

Praktycznie zorientowana otwartość teologii Kaspera, która wyraża się w dialogu ze współczesnością poprzez wspólne poszukiwania rozumienia prawdy i wolności, prowadzi go do zajęcia się jednym z najważniejszych wyzwań stojących przed Kościołem naszych czasów, jego misja w świecie i zabiegami o przekazywanie wiary następnym pokoleniom – chodzi o przybierający na sile proces sekularyzacji jednostek i całych społeczeństw[109].

---

[106] Por. W. Kasper, *Autonomie und Theonomie*, s. 189.

[107] Tamże, s. 190.

[108] Por. tenże, *Jesus der Christus*, Mainz 1992.11, Vorwort zur elften Auflage, XXI.

[109] Podamy tu kilka miejsc i odnośnych publikacji Kaspera na ten temat: *Grundlinien einer Theologie der Geschichte*, w: tenże, *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970, s. 80; *Gott in der Geschichte*, w: *Gott heute. 15 Beiträge zur Gottesfrage*, red. N. Kutschki, Mainz–München 1967, s. 142, 148; *Die Verwirklichung der Kirche in Ehe und Familie. Überlegungen zur Sakramentalität der Ehe*, w: tenże, *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970, s. 333; *Neue Akzente im dogmatischen Verständnis des priesterlichen Dienstes*, „Concilium" (D) 5(1969), s. 164-165; *Die Theologie angesichts des heutigen Atheismus*, w: *Gott-Frage und moderner Atheismus*, red. J. Blank i in., Regensburg 1969, s. 73-104; *Die Verkündigung als Provokation*, w: tenże, *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970, s. 227-230; *Einführung in den Glauben*, Mainz 1972, s. 14-18; *Gottes Glaube im Angesicht von säkularisierter und atheistischer Umwelt*, w: *Ein Gott für die Welt. Glaube und Sinnfrage in unserer Zeit*, red. H. Wieh, München 1980, s. 37-55; *Bóg Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1996, s. 14-21, 26-90; *Die Weitergabe des Glaubens. Schwierigkeit und Notwendigkeit einer zeitgemäßen Glaubensvermittlung*, w: *Einführung in den katholischen Erwachsenenkatechismus*, red. tenże, Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 118, Düsseldorf 1985, s. 13-21; *Tradierung und Vermittlung als systematisch-theologisches Problem*, w: *Tradierungskrise des Glaubens*, red. E. Feifel, W. Kasper, München 1987, s. 30-35; *Säkularisierung*, w: *Staatslexikon. Recht – Wirtschaft – Gesellschaft*, hrsg. v. der Görres-Gesellschaft, t. 4(1988), s. 993-998; *Kirche und neuzeitliche Freiheitsprozesse. Festvortrag bei der Generalversammlung der Görresgesellschaft vom 3.-7. Oktober 1987 in Augsburg*, w: *Vernunft des Glaubens*, red. J. Rohls, G. Wenz, Göttingen 1988, s. 593-610; *Natur-Gnade-Kultur. Zur Bedeutung der modernen Säkularisierung*, „Theologische Quartalschrift" 170(1990), nr 2, s. 81-97; *Evangelisierung und Neuevangelisierung. Überlegungen zu einer neuen pastoralen Perspektive*, w: *Verantwortung für den Glauben: Beiträge zur Fundamentaltheologie und Ökumenik. Festschrift für H. Fries*, red. P. Neuner, H. Wagner, Freiburg im Breisgau 1992, s. 236-238; *Die Kirche angesichts der Herausforderungen der Postmoderne*, „Stimmen der Zeit" 215(1997), s. 651-664.

Pod pojęciem „sekularyzacja" Kasper rozumie proces w obrębie kultury i życia społecznego, który doprowadził do wyeliminowania zasadniczych odniesień do nadprzyrodzoności i transcendencji w pojmowaniu świata oraz wszelkiej aktywności na jego obszarach składowych (polityce, kulturze, gospodarce, nauce) i do takiego obchodzenia się z nimi, jakby świat był całkowicie immanentny[110]. Sekularyzm traktuje całą rzeczywistość przez pryzmat naturalnych odniesień, bazując na naturalizmie i materializmie.

Emancypacja od przekazywanych przez wieki tradycji tematów tabu (wolność), rozpad autorytarnych konwencji w życiu społecznym i triumf demokracji (równość), w końcu uczynienie bardziej ludzkimi wielu elementów i obszarów życia i zdecydowana poprawa jego ogólnej jakości (braterstwo) – oto słowa klucze dzisiejszego świata i społeczeństwa[111]. Oczywiście, wszystkie one nawiązują w jakiś sposób do orędzia głoszonego przez wieki w Kościele, będąc także wyrazem chrześcijańskiego posłannictwa,

> tym niemniej sposób, w jaki są one dzisiaj praktycznie pojmowane i realizowane, redukuje wiarę i usuwa ją na margines życia. Ciągle bowiem podejmuje się próby realizacji tych szczytnych celów i idei z całkowitym pominięciem Kościołów chrześcijańskich. Prowadzi to do powstania sytuacji, w której wiara nieustannie traci swoją społeczną wiarygodność i znaczenie[112].

Istota wiary i tradycji Kościoła, która odnosi się przede wszystkim do orędzia o Krzyżu i zmartwychwstaniu Chrystusa, będącym ucieleśnieniem Bożej miłości do człowieka i stworzenia, przekazywana jest niejednokrotnie za pomocą terminów i pojęć obcych współczesnemu człowiekowi. Zasadnicze pojęcia chrześcijańskiej wiary, jak: Bóg, objawienie, łaska, grzech, zbawienie, na naszych oczach tracą zakorzenienie w doświadczeniu życiowym i horyzoncie myślowym współczesnego obywatela świata Zachodu. Kościołowi, wraz z jego uniwersalnym przesłaniem wiary, w wypadku pogłębiania się tego procesu grozi niebezpieczeństwo przeobrażenia się w oczach społeczeństwa w swojego rodzaju sektę[113].

Stąd pytania w rodzaju: Wierzyć – cóż to właściwie oznacza? W jaki sposób mówić przekonująco o wierze we współczesnym, zsekularyzowanym świecie? Po co w ogóle wierzyć, wyznawać publicznie wiarę i przekazywać ją następnym pokoleniom?[114] – stają się aktualnym zadaniem praktycznie zorientowanej teologii.

---

[110] Por. W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, s. 15.

[111] Por. tenże, *Die Zukunft des Glaubens. Thesen zur Krise der westdeutschen Synode*, „Lebendige Seelsorge" 1973, s. 16.

[112] Tamże.

[113] Tenże, *Die Funktion der Theologie in der Kirche*, w: *Die Zukunft der Theologie in der Kirche. Berichtband des Concilium-Kongresses 1970*, Zürich 1971, s. 45.

[114] Por. tenże, *Was alles Erkennen übersteigt*, Freiburg 1987, s. 14-15.

1. „Według Soboru Watykańskiego II ateizm należy do «najpoważniejszych spraw obecnej doby», należy do «znaków czasu»”[115] – pisze Walter Kasper. Fenomen ateizmu mas, występujący po raz pierwszy w historii ludzkości na tak szeroką skalę, jest oczywiście powiązany z omawianym przez nas zjawiskiem sekularyzacji. Sam ateizm Kasper charakteryzuje jako pogląd zaprzeczający istnieniu jakiejkolwiek formy absolutu czy bóstwa, która nie byłaby identyczna z człowiekiem i ze światem naszego empirycznego doświadczenia i jego wewnętrznych pryncypiów[116].

Początki tego typu myślenia mają zresztą swoje oparcie w spekulacjach teologicznych. Emancypacja autonomii człowieka z jej kontekstu o wymiarze teonomicznym, a tym samym stworzenie przesłanek dla powstania nowożytnego ateizmu pojawiły się, według Kaspera, wraz z późnoscholastycznym nominalizmem. „Nominalizm wzmógł myśl o wszechmocy i wolności Boga do ekstremalnego stanu absolutystycznej samowoli Boga. Rewolta przeciwko takiemu, niedopuszczającemu wolności człowieka, lecz uciskającemu Bogu, który mógł także nakazać nieprawdę i niesprawiedliwość, była aktem samopotwierdzenia się człowieka”[117]. Wyjście od *ego cogitans* Kartezjusza, od siebie jako podmiotu, pojmującego siebie jako podmiot, stała się w konsekwencji punktem archimedesowym na całą nowożytność. Odtąd podmiotowość jest nowożytną formą myślenia i podstawą wszelkiej myśli[118].

Chociaż Kasper często mówi o ateizmie własnego (czyli nas, wierzących) serca[119], to podaje on także jego zasadniczą typologię, która odwołuje się do podwójnego znaczenia współczesnej autonomii[120]. Po pierwsze, jest to autonomia kultury i świecki obszar spraw (kultura, nauka, sztuka, gospodarka, polityka itd.), dla których zrozumienia, zarządzania i urzeczywistniania „hipoteza Boga” (Pierre Simon de Laplace, Julian Sorell Huxley) staje się coraz bardziej zbędna (ateizm naturalistyczny, materialistyczny, scjentystyczny, metodyczny czy agnostycyzm); po drugie, autonomia podmiotu, którego godność i wolność sprzeciwia się przyjęciu wszechmocnego Boga (humanistyczny ateizm wolności i polityczny ateizm wyzwolenia). Ateizm staje się tutaj opowiedzeniem się za wolnością i podmiotowością człowieka. „Tylko wtedy, gdy nie będzie Boga, człowiek może być rze-

---

[115] Tenże, *Bóg Jezusa Chrystusa*, s. 15.

[116] Por. tamże, s. 26.

[117] Tamże, s. 28.

[118] Por. tamże.

[119] Por. tenże, *Unsere Gottesbeziehung angesichts der sich wandelnden Gottesvorstellung*, w: tenże, *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970 [odtąd skrót: *Unsere Gottesbeziehung*], s. 108, s. 102; *Möglichkeiten der Gotteserfahrung heute*, w: tenże, *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970, s. 121; *Die Theologie angesichts des heutigen Atheismus*, w: *Gott-Frage und moderner Atheismus*, red. J. Blank i in., Regensburg 1969, s. 73.

[120] Por. tenże, *Bóg Jezusa Chrystusa*, s. 30.

czywiście i w pełni wolny”[121]. Negacja Boga staje się zatem afirmacją człowieka[122].

W końcu istnieją również formy ateizmu, które wywodzą się z gorącego protestu przeciwko istnieniu ubóstwa, przemocy i wszelkiego zła na świecie. „Dla wielu ludzi egzystencjalnie są one bardziej rozstrzygające, niż teoretyczne czy ideologiczne kwestionowanie Boga”[123]. Wszechmogący Bóg, który widzi to całe zło, dopuszcza jego istnienie i nic nie czyni, aby mu zapobiec, byłby w gruncie rzeczy zaprzeczeniem samej idei miłosiernego Boga. Bóg, który swoim autorytetem niejako ręczyłby za zły i niesprawiedliwy porządek rzeczy, musiałby zostać pozbawiony tej władzy i odrzucony w imię wysiłków tworzenia nowego świata[124].

Co ciekawe, widzimy, że współczesny ateizm w mniejszym stopniu opiera się na zdobyczach nauk eksperymentalnych z zakresu fizyki czy biologii; odwołuje się raczej do pojęć podmiotowości i wolności[125].

Jednak współczesny zsekularyzowany świat, jak zauważa Kasper, ze swoją banalną jednowymiarowością sprawia, że ci, którzy pragną szukać Absolutu czy transcendencji, trafiają zazwyczaj na propozycje naiwnych i irracjonalnych urojeń lub wręcz fanatyzmu religijnego. Irracjonalność nowych poszukiwań religijnych takich, jak: astrologia, reinkarnacja, magia, gwałtowny rozwój sekt czy fenomen fundamentalistycznej i zbrojnej dżihadystycznej reislamizacji, stają się bardzo poważnym wyzwaniem naszych czasów[126].

Nowożytny ateizm, w jego radykalnej formie negacji Boga, staje się dla chrześcijaństwa paradoksalnie szansą na podjęcie pogłębionej ewangelizacji świata. Tylko tam bowiem, gdzie człowiek w sposób bezwzględny opowiada się za Bogiem i Jego prawem, może zaistnieć tak zasadniczy odwrót od tych wartości. W bezkompromisowości współczesnego ateizmu pobrzmiewa zatem, pisze Kasper, coś nawiązującego swą radykalnością do pierwszych dwóch przykazań Bożych. Ateizm byłby w takim kluczu negatywem teologii, jej odmiennym biegunem, a także możliwością pogłębienia i oczyszczenia naszej wiary[127].

W obliczu radykalnego zakwestionowania wiary chrześcijańskiej przez współczesny ateizm nie pomoże nam już słabowity, ogólny i niejasny teizm, lecz

---

[121] W. Kasper, *Unsere Gottesbeziehung*, s. 108.

[122] Por. tanże, *Bóg Jezusa Chrystusa*, s. 43.

[123] Tamże, s. 30.

[124] Por. tenże, *Unsere Gottesbeziehung*, s. 110.

[125] Por. tenże, *Bóg Jezusa Chrystusa*, s. 26-66; *Gottesglaube im Angesicht von säkularisierter und atheistischer Umwelt*, w: *Ein Gott für die Welt. Glaube und Sinnfrage in unserer Zeit*, red. H. Wieh, München 1980, s. 37-51.

[126] Por. tenże, *Tradierung und Vermittlung*, s. 34; *Was alles Erkennen übersteigt*, Freiburg 1987, s. 30-31; *Die Weitergabe des Glaubens in Ehe und Familie. Hirtenbrief an die Gemeinden der Diözese Rottenburg-Stuttgart zur österlichen Bußzeit 1990*, „Kirchliches Amtsblatt der Diözese Rottenburg-Stuttgart“ 41(1990), nr 5, 2. Februar 1990, s. 34.

[127] Por. tenże, *Unsere Gottesbeziehung*, s. 112.

tylko rozstrzygające świadectwo o żywym Bogu historii, który konkretnie dał się nam poznać przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym. Ten właśnie Bóg Jezusa Chrystusa jest najdoskonalszym, eschatologiczno-ostatecznym zdefiniowaniem nieokreślonej otwartości człowieka. Staje się zatem najbardziej adekwatną chrześcijańską odpowiedzią na sytuację i wyzwanie współczesnego ateizmu[128].

2. Ateizm mas jest zazwyczaj interpretowany w związku z zaawansowanymi procesami sekularyzacji[129]. P r z e b i e g s e k u l a r y z a c j i charakteryzuje się pragnieniem wyzwolenia człowieka i społeczności z dominujących w poprzednich wiekach chrześcijańskich wzorców myślenia i zachowania. Człowiek zapragnął osądzać i traktować to, co ziemskie, za pomocą całkowicie ziemskich środków[130].

W rozwoju tego typu myślenia, poza motywami kulturowo-historycznymi (nowoczesnymi formami emancypacji, wolności i godności jednostki), znaczną rolę odegrały także realne fakty dziejowe: podział Kościoła na Zachodzie w XVI wieku jako konsekwencja reformacji oraz narodziny i wzrost znaczenia nowoczesnego mieszczaństwa[131].

Podzielone chrześcijaństwo nie było w stanie zagwarantować duchowej jedności i zachowania podstaw porządku społecznego ówczesnej Europy. Wręcz przeciwnie stało się zarzewiem wojen religijnych XVI/XVII wieku, które przywiodły społeczeństwo na krawędź ruiny[132]. Podjęto zatem próbę wypracowania nowej, jednoczącej wszystkich i dla wszystkich obowiązującej bazy, jednakże z pominięciem religii i wiary, które zadekretowano jako sprawy osobiste. Za podstawowe odniesienie nowego wspólnego porządku uznano jednoczący wszystkich ludzi rozum czy też racjonalnie rozpatrywany porządek natury[133]. Oświecenie zinterpretowało ten proces jako emancypację (wyzwolenie) i konieczność wzbudzenia w sobie odwagi do posługiwania się swoim własnym rozumem (dewiza oświeceniowa według Kanta: „Sapere aude!")[134].

Ten rozwój zbiegł się z awansem społecznym nowoczesnego mieszczaństwa. Powstało ono – przygotowane od XII wieku, a istotnie wsparte w okresie reformacji – przez emancypację od odziedziczonych politycznych, duchowych i społecznych mocy i formowało się na zasadzie autonomii człowieka, urzeczywistniającego siebie przez samą naukę, kwalifikacje, własne osiągnięcia i pracowitość.

---

[128] Por. tamże, s. 389-390.

[129] Por. tenże, *Bóg Jezusa Chrystusa*, s. 15. Szerzej na ten temat w: *Säkularisierung*, w: *Staatslexikon. Recht – Wirtschaft – Gesellschaft*, hrsg. v. der Görres-Gesellschaft, t. 4(1988) [odtąd skrót: *Säkularisierung*], s. 993-998.

[130] Por. tenże, *Jesus der Christus*, Mainz 1992[11], s. 46.

[131] Por. tamże, s. 46-48; *Bóg Jezusa Chrystusa*, s. 17-18.

[132] Por. tenże, *Bóg Jezusa Chrystusa*, s. 18; *Die Weitergabe des Glaubens*, s. 15; *Kirche und Freiheitsprozesse*, s. 610.

[133] Por. tenże, *Die Weitergabe des Glaubens*, s. 15; *Kirche und Freiheitsprozesse*, s. 610.

[134] Por. tenże, *Die Weitergabe des Glaubens*, s. 15.

Trzeba w końcu uwzględnić także pojawienie się nowoczesnych dyscyplin naukowych, które przyniosły ze sobą nowy sposób postrzegania świata, niezależnego od jakichkolwiek czynników transcendentnych, a nawet stojący niekiedy w sprzeczności do zakładanego w Biblii i tradycji kościelnej pojmowania rzeczywistości[135]. Tak więc, pisze Walter Kasper, emancypacja życia społecznego z sakralnych ram doprowadziła do utraty idei Boga w jej uniwersalności, a religia stała się zwykłą częścią porządku socjalnego[136].

3. Słowo „Bóg" oznacza we wszystkich językach świata i historii ludzkości ostateczne odwołanie do fundamentu istnienia oraz cel ostateczny człowieka i całej rzeczywistości. Jeśli braknie tego podstawowego odniesienia, grozi nam pogrążanie się w bezsensie ideologicznym i egzystencjalnym. Coś ma swój sens jedynie wówczas, kiedy odnajduje się w większej, sensownej panoramie całości. Wraz z utratą sensu całości, z zagubieniem wszystko podtrzymującej, wszystkim zawiadującej rzeczywistości Boga, w ostateczności każda poszczególna część staje się bezsensowna. Wszystko popada w bezmiar nicości, a koniec tego procesu wieńczy nadciągająca nieuchronność nihilizmu[137]. Wraz z tajemnicą Boga zanika także tajemnica człowieka, a śmierć Boga (F. Nietzsche) prowadzi nieuchronnie do śmierci człowieka[138].

Reakcja Kościoła na wyzwanie współczesnych procesów sekularyzacyjnych poszła dwoma torami, pisze Walter Kasper. Najpierw do głosu doszły motywy i tendencje restauratywne[139]. W nowożytnej sekularyzacji dostrzegano jedynie upadek porządku, odwrócenie się od Boga i chrześcijaństwa oraz zapowiedź nadciągającej katastrofy[140]. Programowi sekularyzacji przeciwstawiono kontrprogram restauracji. Rozwój wydarzeń przyniósł następnie narodziny progresywnego kierunku tzw. „teologii sekularyzacji" lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX wieku (F. Gogarten, J.B. Metz w nawiązaniu do myśli G.W.F. Hegla, M. Webera czy E. Troeltscha). Utrzymywał on, że nowożytna sekularyzacja jest konsekwencją chrześcijaństwa, a nawet w pewnym sensie jego ziemskim urzeczywistnieniem. Biblijne rozróżnienie pomiędzy Bogiem a światem otworzyło drogę do nowego ujmowania świata jako bytu niezależnego i kierującego się swym własnym i w pewnym sensie niezależnym porządkiem[141]. Chciano rozróżnić pomiędzy usprawiedliwioną sekularyzacją

---

[135] Por. W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, s. 18.

[136] Por. tenże, *Säkularisierung*, s. 995.

[137] Por. tenże, *Bóg Jezusa Chrystusa*, s. 19.

[138] Por. tamże, s. 20.

[139] Por. tenże, *Verkündigung als Provokation*, w: tenże, *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970, s. 228-229.

[140] Por. tenże, *Bóg Jezusa Chrystusa*, s. 16.

[141] Por. tamże.

a nieusprawiedliwionym sekularyzmem. Ten typ teologii umożliwił wprawdzie, w przeciwieństwie do tendencji restauratywnych, chrześcijańską akceptację nowożytnych procesów emancypacyjnym i wolnościowych, niemniej jednak w obliczu konkretnego rozwoju historii pozostał czymś abstrakcyjnym. Przede wszystkim, pisze Kasper, świat zsekularyzowany przestaje być chrześcijański, a wobec wiary i Kościoła pozostaje indyferentny lub wrogi[142].

Także trzeci model, polegający na postrzeganiu czasów nowożytnych jako aktu samopotwierdzenia się człowieka przeciwko przemożnej, zniewalającej człowieka transcendencji i skostniałym, reakcyjnym strukturom kościelnym (H. Blumenberg), uznaje niemiecki kardynał za rozwiązanie zupełnie niezadowalające[143].

Jedynie program tzw. „teologicznej teologii"[144] może być adekwatną odpowiedzią Kościoła na nowożytne procesy sekularyzacji i masowy ateizm. Walter Kasper pisze:

> Jeśli mówienie o Bogu transcenduje wszelki obszar wewnątrzświatowy, także i wymiar polityczny, wówczas wraz z transcendencją Boga strzeże także transcendencji ludzkiej osoby, to znaczy wolności człowieka i jego niezbywalnych praw, jako osoby ludzkiej. Zatem ze względu na Boga, jak i ze względu na człowieka „powrót do sacrum" jest istotnym zadaniem na dziś. W obliczu wielu redukcjonistycznych programów teologicznych nie jest już, niestety, żadnym pleonazmem, kiedy się stwierdza, że teologia teologiczna, zwłaszcza dziś, jest nakazem chwili i jedyną stosownie do stanu rzeczy odpowiedzią na współczesny ateizm[145].

Pogłębiając nieco postulat Kaspera dotyczący „teologii teologicznej", trzeba zauważyć, że niemiecki kardynał kładzie wielki nacisk na zakorzenienie nauki o wierze w jej eklezjalnym *Sitz im Leben*, w tym, czym Kościół jest i w co wierzy[146] (por. KO 8), a przede wszystkim w samym Bogu, który udziela się nam przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym[147]. Nie możemy, pisze on, zawężać się do tworzenia teologii antropologicznej, socjologicznej czy psychologicznej, lecz musimy podjąć trud uprawiania teologii świadomie teologicznej, która zakorzeniona głęboko na gruncie wiary i Tradycji eklezjalnej byłaby jednocześnie w stanie podjąć wyzwanie dialogu i komunikacji ze współczesną myślą i kulturą, a przez to składała wobec wszystkich świadectwo (*apologia*) o chrześcijańskiej nadziei (1 P 3,15)[148]. Według Kaspera właściwym przedmiotem teologii jest za-

---

[142] Por. tamże.

[143] Por. tamże.

[144] Por. tamże, s. 25, 390.

[145] Tamże, s. 25.

[146] Por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym *Dei verbum*, w: tenże, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, s. 350-363.

[147] Por. tenże, *Zur Situation der katholischen Theologie in der Bundesrepublik Deutschland*, w: *Kirche in Europa*, red. F. Wetter, Düsseldorf 1989, s. 75; *Bóg Jezusa Chrystusa*, s. 25, 390-391.

[148] Por. tenże, *Zur Situation der katholischen Theologie in der Bundesrepublik Deutschland*, w: *Kirche in Europa*, red. F. Wetter, Düsseldorf 1989, s. 75.

tem nie tyle sama wiara Kościoła, ile poświadczona w jej tajemnicach prawda samoobjawiającego się Boga. Ten właśnie związek czyni z teologii prawdziwą „theo-logię" i wyraża najgłębiej jej potrzebę i rolę w Kościele[149].

4. Nowożytne procesy sekularyzacyjne nie zdołały oczywiście całkowicie usunąć chrześcijaństwa oraz religii i wiary jako takich z horyzontu postrzegania rzeczywistości przez współczesnego człowieka[150]. Nie potwierdziła się teoria o absolutnym triumfie sekularyzacji wobec religii. Socjologowie religii mówią raczej od pewnego czasu o „przetrwaniu" i „powrocie" religii (*persistence of religion*)[151]. Wobec otaczającej nas zsekularyzowanej rzeczywistości nadrzędnym celem pastoralnej misji Kościoła powinno stać się nie tyle tanie dopasowywanie się do zmieniających się warunków, ile ponowne odkrywanie i wskazywanie wymiaru tego, co boskie. Kościół ma za zadanie strzec tajemnicy Boga w świecie i w życiu poszczególnych ludzi oraz całych społeczeństw, a zarazem spajać w jedno religię i świecką społeczność, przy zachowaniu odrębności obu tych obszarów[152]. Ma to czynić w duchu nowego humanizmu, za przykładem świętego papieża Jana Pawła II, starając się wypełnić nakaz nowej ewangelizacji jako przezwyciężenie schizmy pomiędzy Kościołem a współczesną kulturą[153]. To oznacza według Kaspera: „Musimy odważyć się podjąć dzieło nowej ewangelizacji; ona zaś zakłada ponowną inkulturację chrześcijaństwa"[154].

Chodzi tutaj o ewangelizację w konkretnych warunkach naszej obecnej historii. „Ewangelia o zbawieniu człowieka i świata niesie ze sobą uzdrowienie z ran zadanych nam przez naszą współczesną cywilizację. Może ona twórczo podjąć i dowartościować pozytywne efekty nowożytnych przemian, a zarazem uchronić współczesność przed autodestrukcją"[155]. Wydaje się, że program wiary odpowiedzialnej, która w nawiązaniu do projektu św. Anzelma z Canterbury (*fides quaerens intellectum*), jest zawsze gotowa do obrony wobec każdego, kto domaga się uzasadnienia nadziei, która w nas jest (por. 1 P 3, 15), w takich warunkach ogromnie zyskuje na aktualności.

5. Wyrazem, a jednocześnie rodzajem podsumowania praktycznego zorientowania teologii kardynała Kaspera na zagadnienia współczesności jest jego teza

[149] Por. W. Kasper, *Zur Situation*, s. 14.

[150] Por. tenże, *Säkularisierung*, s. 997; *Natur-Gnade-Kultur*, s. 87.

[151] Por. tenże, *Evangelisierung und Neuevangelisierung. Überlegungen zu einer neuen pastoralen Perspektive*, w: *Verantwortung für den Glauben: Beiträge zur Fundamentaltheologie und Ökumenik. Festschrift für H. Fries*, red. P. Neuner, H. Wagner, Freiburg im Breisgau 1992 [odtąd skrót: *Evangelisierung*], s. 237; *Autonomie und Theonomie*, s. 187.

[152] Por. tenże, *Natur-Gnade-Kultur*, s. 87; *Säkularisierung*, s. 997-998; *Evangelisierung*, s. 239.

[153] Por. tenże, *Evangelisierung*, s. 239; *Warum noch Mission?*, w: tenże, *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970, s. 271-274.

[154] Tenże, *Natur-Gnade-Kultur*, s. 88; por. tenże, *Evangelisierung*, s. 236-238.

[155] Tenże, *Evangelisierung*, s. 238.

o świecie jako przestrzeni Ewangelii (*Welt als Ort des Evangeliums*). Pozytywne postrzeganie świata przez chrześcijan powinno opierać się na prawdzie, że Bóg stworzył świat i człowieka z miłości, odkupił go i przeznaczył do osiągnięcia eschatologicznej pełni, w której swoje miejsce znajdą również nasze wysiłki budowania sprawiedliwej i bardziej ludzkiej rzeczywistości, pisze niemiecki kardynał[156].

W takim kontekście dotychczasowy model, opierający się ścisłym rozróżnieniu *sacrum* i *profanum*, którego konsekwencją stała się izolacja i wyobcowanie Kościoła we współczesnym świecie i społeczeństwie, nie ma już racji bytu[157]. Świat powinien być postrzegany przez chrześcijan raczej jako *locus theologicus*, to znaczy jako miejsce, gdzie człowiek spotyka się z orędziem Ewangelii[158]. Jest to swoiste rozszerzenie opracowania *loci theologici*, jakie znamy z dzieł Melchiora Cano[159].

Kasper pisze, że świat przestał być dla współczesnego człowieka odbiciem stałego i skostniałego porządku. Jest nam nie tylko dany, ale i zadany, aby współkształtować go w procesach dziejowych. Takie pojmowanie otaczającej nas rzeczywistości pociąga za sobą określone konsekwencje także w rozumieniu przesłania Ewangelii. Prawda Chrystusowa, głoszona przez Kościół, toruje sobie drogę do serc i umysłów słuchaczy wciąż na nowo i w ciągle zmieniających się warunkach zewnętrznych[160]. Kasperowi chodzi o nieustanny proces ewangelijnego *aggiornamento*, o ciągłą potrzebę „mediacji", przekazywania niezmiennej prawdy w nieustannie ewoluującą i zmieniającą się rzeczywistość (*die Situationsgerechtheit des Evangeliums*)[161]. Oczywiście nie ma tutaj mowy o tanim dopasowywaniu się do ducha czasu czy jakimś teologicznym okazjonalizmie, który stałby w jaskrawej sprzeczności z dziedzictwem żywej Tradycji Kościoła[162].

Dobrym przykładem na znalezienie właściwego balansu pomiędzy jednością i niezmiennością Ewangelii a różnorodnością sposobów jej głoszenia może być kościelne studium prawdy inkarnacyjnej i jej sformułowanie w dogmacie chalcedońskim (451), pisze Walter Kasper. Orzeczenie Magisterium z Chalcedonu przez zastosowanie do Syna Bożego formuły: „bez zmieszania, bez rozdzielania", zachowało prawdę objawioną o zjednoczeniu i odrębności dwóch natur, boskiej i ludzkiej, w Chrystusie[163]. „Nigdy nie zanikły różnice natur przez ich zjednocze-

---

[156] Por. tenże, *Gottes Zeit für die Menschen. Besinnung zum Kirchenjahr*, Freiburg 1987, s. 41.

[157] Por. tenże, *Neue Akzente im dogmatischen Verständnis des prieseterlichen Dienstes*, „Concilium" (D) 5(1969), s. 165; *Die Funktion des Priesters in der Kirche*, w: tenże, *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970, s. 373.

[158] Por. tenże, *Die Welt*, s. 217; *Die Methoden*, s. 43, przyp. 14.

[159] Por. tenże, *Die Welt*, s. 209.

[160] Por. tamże, s. 222.

[161] Por. tamże.

[162] Por. tamże; J. Morawa, *Die Communio-Kirche*, s. 125.

[163] Por. W. Kasper, *Die Welt*, s. 211-217; *Säkularisierung*, s. 997; J. Morawa, *Die Communio-Kirche*, s. 126.

nie, ale została zachowana właściwość obu, tworzących jedną osobę i jedną hipostazę”[164]. Osoba Jezusa Chrystusa, który jest „bez zmieszania i bez rozdzielenia” prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem, rzuca nowe światło na chrześcijańskie pojmowanie wzajemnego odniesienia Boga i świata: ściślejsza jedność stworzenia z Bogiem prowadzi zarazem do pogłębienia jego autonomii (Karl Rahner)[165].

Wcielenie Syna Bożego oznacza w takim kontekście, że świat i człowiek, właśnie w ich „światowości” i człowieczeństwie stają się przestrzenią Ewangelii[166]. Taki sposób pojmowania rzeczywistości niesie ze sobą określone konsekwencje dla Kościoła. Jeśli świat jest także miejscem spotkania z orędziem Dobrej Nowiny, to Kościół, który stoi w służbie Ewangelii, nie może być już tylko w stosunku do świata nauczycielem, ale powinien wsłuchiwać się w jego głos, rozróżniać ziarno od plew, popierać wszelkie dobre inicjatywy, a nawet uczyć się od niego[167]. Oczywiście nie jest to równoznaczne z pragnieniem zeświecczenia Kościoła. Walter Kasper pisze, że wierzący muszą posiąść dzisiaj umiejętność „rozróżniania chrześcijańskości” (Romano Guardini), aby depozyt wiary i głoszony w Kościele kerygmat nie doznały uszczerbku[168]. Twierdzi on, że współczesny kryzys katolicyzmu w Niemczech polega właśnie na owym braku umiejętności właściwego rozróżnienia pomiędzy tym, co prawdziwie chrześcijańskie, a tym, co światowe[169]. Dostrzegając możliwe zagrożenia, podkreśla jednak z mocą, że dla właściwie pojętego modelu odniesienia „świat-Ewangelia-Kościół”, który realizuje się w zamyśle *Welt als Ort des Evangeliums*, nie ma w obecnym czasie dobrej alternatywy[170].

3. W miejsce zakończenia

Wydaje się, że nie można zaprzeczyć, iż teologiczna myśl Waltera Kaspera jest głęboka, a wiele przemyśleń oraz wniosków, jakie kardynał wysnuwa z obserwacji współczesnego Kościoła, jego teologii, ale i dzisiejszego świata, do którego wspólnota uczniów Chrystusa kieruje swe orędzie, należy uznać za trafne.

Postulat dialogicznej otwartości teologii jest bez wątpienia słuszny. Prawdą jest, że chrześcijanin powinien uważnie odczytywać znaki czasu i wsłuchiwać się w „proroctwo” świata, aby uwzględniając pytania współczesności, lepiej i głę-

---

[164] BF VI, 8.

[165] Por. W. Kasper, *Säkularisierung*, s. 997.

[166] Por. tenże, *Die Welt*, s. 215.

[167] Por. tamże, s. 210-211.

[168] Por. tamże, s. 211.

[169] Por. tenże, *Zur Lage der katholischen Kirche Deutschlands*, „Internationale katholische Zeitschrift Communio“ 17(1988), nr 1, s. 66.

[170] Por. tenże, *Die Welt*, s. 217.

biej rozumieć samą Ewangelię oraz przepajać jej duchem konkretne przejawy naszej rzeczywistości. Owo „proroctwo" nawiązuje zresztą ściśle do wspomnianej wyżej tezy Kaspera o świecie jako przestrzeni Ewangelii (*Welt als Ort des Evangeliums*). Chodzi o pozytywne postrzeganie świata przez chrześcijan, które powinno opierać się na prawdzie, że Bóg stworzył świat i człowieka z miłości, odkupił go i przeznaczył do osiągnięcia eschatologicznej pełni[171], a oderwanie zbawienia od rzeczywistości świata (*weltloses Heil*) prowadzi z konieczności do oderwania świata od nadziei zbawienia (*heillose Welt*)[172].

Słuszny wydaje się ponadto postulat Kaspera o potrzebie korekty przedsoborowego modelu pojmowania Kościoła i świata, opierającego się na ścisłym rozróżnieniu pomiędzy *sacrum* i *profanum*, którego konsekwencją stała się izolacja i wyobcowanie Kościoła we współczesnym świecie i społeczeństwie[173].

Kłopot polega jednak na tym, że owo „proroctwo" świata, o którym mówimy, jest w bardzo wielu przypadkach całkiem niejasne i niejednoznaczne. Kasper chce nas wprawdzie nauczyć patrzeć na świat jako na *locus theologicus*, to znaczy na miejsce, gdzie człowiek spotyka się z orędziem Ewangelii, niemniej jednak historia (choćby ta najnowsza, posoborowa) wskazuje, jak skomplikowane to przedsięwzięcie i jak wiele błędów popełniamy przy jego realizacji. Wydaje się czasem, że Kasper postrzega współczesny świat zbyt jednostronnie, nie uwzględniając zabiegów i starań ośrodków kłamstwa czy relatywizmu, które występują mniej lub bardziej jawnie nie tylko przeciw chrześcijaństwu, ale wręcz przeciw uświęconemu wielowiekową tradycją porządkowi społeczeństwa, wychowania, rodziny i wartości.

Optymistyczna (naiwna?) wersja postrzegania świata i dialogicznej otwartości teologii w dialogu z nim jako zasada szkoły tybingeńskiej, która towarzyszyła Walterowi Kasperowi na wszystkich etapach jego kościelnej aktywności, odciska piętno także na kształcie przesłania jego najnowszego dzieła *Miłosierdzie*. Ta książka, która od początku budziła sprzeczne oceny i opinie[174], stała się niejako wyrazem, a jednocześnie pewnym rodzajem podsumowania praktycznego zorientowania teologii niemieckiego kardynała na pytania i problemy, które niesie ze sobą współczesność.

Zatem, chociaż ta ostatnia monografia Kaspera nadawałaby się na temat nowego, osobnego opracowania, spróbujemy, choć pokrótce, nawiązać na tym miej-

---

[171] Por. tenże, *Gottes Zeit für die Menschen. Besinnung zum Kirchenjahr*, Freiburg 1987, s. 41.

[172] Por. tenże, *Diener eurer Freude*, „Berufung. Zur Pastoral der geistlichen Berufe", z. 36, Freiburg 1998, s. 7.

[173] Por. tenże, *Neue Akzente im dogmatischen Verständnis des prieseterlichen Dienstes*, „Concilium" (D) 5(1969), s. 165; *Die Funktion des Priesters in der Kirche*, w: tenże, *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970, s. 373.

[174] Przykładem niech będzie polemiczna do stanowiska Kaspera publikacja kardynała Paula Josefa Cordesa *Geistige Kommunion. Befreit vom Staub der Jahrhunderte* (Kisslegg 2014).

scu do niektórych tez w niej zawartych, a odnoszących się przede wszystkim do poruszanych w naszym tekście zagadnień. Ukażemy w ten sposób, jak wierność pryncypiom Tybingi i praktyczna otwartość teologii Waltera Kaspera (szczególnie w jej pastoralnym wymiarze) prowadzą do postrzegania niemieckiego kardynała w Kościele jako postaci ogromnie kontrowersyjnej.

Mówiąc o miłosierdziu, Kasper stwierdza w swej publikacji, że owo centralne dla Biblii, a dla współczesnego doświadczenia rzeczywistości ogromnie aktualne zagadnienie[175] nie doczekało się do tej pory należytego pogłębienia teologicznego. Jeśli jest ono obecne w słownikach i podręcznikach teologii dogmatycznej, to jedynie marginalnie. Jest ono omawiane jako jeden z wielu przymiotów Boga – i najczęściej krótko, dopiero po innych, tych, które wynikają z metafizycznej istoty Boga. W nowszych podręcznikach zazwyczaj w ogóle go nie znajdziemy, a jeśli się już pojawia, to jako temat poboczny. Ten deficyt teologicznej teorii sprawił, że przesłanie miłosierdzia zostało zredukowane do „miękkiej" działalności pastoralnej i duchowości oraz pozbawione jasnego profilu[176].

Dotychczasowa przewaga refleksji metafizycznej (przy całej jej słuszności i doniosłości) wobec braku należytego uwzględnienia nowszych zagadnień, odnoszących się do współczesnych ujęć personalistycznych czy dowartościowania procesów dziejowych i historycznych przemian w badaniach teologicznych, doprowadziły do tego, że pośród metafizycznych przymiotów Boga nie ma odpowiedniego miejsca dla miłosierdzia, które wynika przecież nie tyle z istoty metafizycznej, ile z historycznej ofiary samego Boga[177]. Kasper pisze:

> Równie mało miejsca jest tam również dla świętości i gniewu Boga, czyli Jego oporu wobec zła. Zatem fakt, że miłosierdzie popadło w zapomnienie, nie stanowi jedynie marginalnego problemu nauki o Bogu. Stawia nas to raczej wobec zasadniczego problemu określania istoty i przymiotów Boga w ogóle oraz przed koniecznością nadania nowego kierunku dogmatyce[178].

Dzisiejszy kryzys gospodarczy i finansowy jest, jak podkreśla niemiecki kardynał, także kryzysem antropologicznym i duchowym. Stąd, abyśmy nie zapomnieli pytać o to, co naprawdę wartościowe i z ludzkiego punktu widzenia warte życia, Kościół musi mieć coś do powiedzenia w zasadniczych kwestiach gospodarczych, społecznych i etycznych. Musi umieć zwracać tam uwagę na Boże i ludzkie miłosierdzie. Musi „mieszać się do życia społecznego", nie dla własnego dobra i we własnym interesie, lecz w interesie ludzi oraz dla obrony człowieczeństwa w społeczeństwie[179]. Co do tego, że sprawiedliwość ma znaczenie dla

[175] Por. W. Kasper, *Miłosierdzie*, s. 27.
[176] Por. tamże, s. 20-21.
[177] Por. tamże, s. 21.
[178] Tamże, s. 21-22.
[179] Por. tamże, s. 200.

właściwego ładu społecznego, w zasadzie panuje powszechna zgoda, niemniej jednak wiele osób zgłasza zastrzeżenia, gdy chodzi o znaczenie miłosierdzia, które interpretuje się jako typową cnotę chrześcijańską niemającą w zasadzie czego szukać w projekcie społeczeństwa świeckiego. Tymczasem, pisze Kasper, ludzie widzą,

> że globalizacja i ujawniające się w jej ramach tendencje neokapitalistyczne (w których jednostki często z bezwstydną chciwością bogacą się kosztem wielu ludzi), stawiają przed ideą państwa socjalnego nowe wyzwania. A to stanowi z kolei wyzwanie również dla społecznej nauki Kościoła. Pytanie brzmi: Co chrześcijanie w tej sytuacji mogą uczynić na rzecz społeczeństwa socjalnego i miłosiernego? Jak może i jak powinna dalej się rozwijać kościelna nauka społeczna? Czy w tej sytuacji chrześcijańskie miłosierdzie może na nowo zyskać na znaczeniu, wykraczając poza niezmiennie fundamentalną sprawiedliwość?[180]

Postulat Kaspera, dotyczący potrzeby realizowania chrześcijańskiego przykazania miłości bliźniego w realiach dzisiejszego świata[181], prowadzi go jednak do spornego ujęcia zagadnienia warunków dopuszczenia do sakramentów Kościoła osób rozwiedzionych (miłosierdzie w Prawie kanonicznym)[182]. Kładzie on nacisk na wczucie się w wyjątkowość sytuacji każdego człowieka i stosowanie zasady *epikii*. Niemiecki kardynał pisze:

> Już Arystoteles wiedział, że ogólne prawa nie pozwalają w sposób adekwatny rozwiązać wszystkich bardzo złożonych przypadków indywidualnych. A zatem epikia musi wypełnić luki prawa i jako wyższa sprawiedliwość nie uchylać obiektywnej normy prawnej w indywidualnym przypadku, lecz zastosować ją w mądry sposób tak, że jej zastosowanie w danym przypadku okaże się rzeczywiście sprawiedliwe, nie zaś niesprawiedliwe. […] Ludzkie prawa mogą być wyłącznie *ut in pluribus*, to znaczy obowiązujące w większości przypadków, i ze względu na swój ogólny charakter nigdy nie będą w stanie rozwiązać wszystkich indywidualnych przypadków, często bardzo złożonych. Dlatego epikia nie łamie prawa; jest raczej wyższą formą sprawiedliwości[183].

Tyle pokrótce o niektórych tezach Waltera Kaspera, odnoszących się do jego pojmowania problematyki miłosierdzia. Jest to bez wątpienia pojmowanie, które pragnie uwzględnić wiele z idei i sposobów rozumienia tego zagadnienia we współczesnej kulturze, prawie i filozofii. Tymczasem podnoszą się głosy, że takie stawianie sprawy, to nie tyle dialog ze współczesnym światem, ile raczej bezkrytyczne dostosowywanie się do niego.

W dyskusji, dotyczącej propozycji dopuszczenia do sakramentów osób rozwiedzionych, możemy na forum polskojęzycznym znaleźć takie sformułowania, jak:

---

[180] Tamże, s. 204.
[181] Por. tamże, s. 161.
[182] Por. tamże, s. 191-197.
[183] Tamże, s. 194-195.

> Gdyby doszło do przyjęcia postulatu Kaspera, proponowanego dla wąskiej grupy potrzebujących, szybko zobaczylibyśmy jak znika w Kościele katolickie nauczanie o grzechu, Eucharystii, małżeństwie. […] Niebezpieczeństwo [propozycji Kaspera] polega na wyjęciu ze skarbca Kościoła jednego ważnego elementu i uczynieniu z niego jedynej wykładni całej doktryny. Tak dzieje się tu właśnie z miłosierdziem. Dodać należy też wykrzywianie jego rozumienia w stylu liberalnych mediów. Miłosierdzie nie jest powiedzeniem: „Nie obchodzą mnie Twoje grzechy, idź czyń podobnie", czyli na przykład cudzołóż. Miłosierdzie jest przebaczeniem Boga, dającym nadzieję zbawienia. […] W tej sytuacji jest to dostosowanie do świata – nie ma co do tego wątpliwości. Nie wiem, jakie intencje ma kardynał, ale praktycznie zmierza on do rozpuszczenia Kościoła w złych praktykach nowoczesnego świata. […] propozycja kard. Kaspera, choć ogłoszona jako duszpasterska, jest w rzeczywistości obejściem prawd wiary, ale i kompletnym zapomnieniem dziedzictwa Jana Pawła II i Soboru Watykańskiego II, który wzywa nas do świętości w każdej sytuacji życiowej[184].

Jak kardynał Walter Kasper broni swego stanowiska wobec wzmiankowanych zarzutów? Byłby to z pewnością ciekawy materiał na następne opracowanie, tym bardziej że mieściłby się w ramach charakteryzujących powyższe rozważania: dialog ze współczesnością i jej problemami z punktu widzenia teologa osadzonego w tradycji Kościoła, ale zarazem otwartego na wciąż nowe wyzwania, które przynosi nam ze sobą czas oraz rozwój człowieka i świata.

Dialogic Openness of the Cardinal Walter Kasper's theology as a Participation in the Heritage of the Catholic School of Tübingen

Summary

Our masters, next to which we grew up, and certain environments that have formed – on many levels – not only our consciousness, but even the methodology of our thinking and activities, play a very significant role in the shaping the way we look at and understand the world, and the ideas, which we adhere to. Cardinal Walter Kasper repeatedly relied in his works on his spiritual relationship with the principles of Catholic school in Tübingen of the nineteenth century, considering it as an outstanding model for attachment to ecclesiastical tradition and at the same time for the openness to the dialogue with the contemporary world. This text presents one of the theological principles of the school in Tübingen – dialogical openness of the theology to the contemporary issues – in the work and thought of Cardinal Walter Kasper.

Keywords

Walter Kasper, the School of Tübingen, contemporaneity, openness, dialog

---

[184] Jest to fragment wywiadu, jaki Marta Brzezińska-Waleszczyk z portalu Fronda.pl przeprowadziła z Tomaszem Rowińskim przy okazji rozpoczętego synodu poświęconego rodzinie. Został on zatytułowany: *Kasper zmierza do rozpuszczenia Kościoła w złych praktykach nowoczesnego świata*, [online] http://christianitas.org/news/kasper-zmierza-do-rozpuszczenia-kosciola-w-zlych-praktykach-nowoczesnego-swiata/ [dostęp: 16.03.2015].

Słowa kluczowe

Walter Kasper, szkoła tybingeńska, współczesność, otwartość, dialog

Bibliografia

Brzezińska-Waleszczyk M., *Kasper zmierza do rozpuszczenia Kościoła w złych praktykach nowoczesnego świata*, [online] http://christianitas.org/news/kasper-zmierza-do-rozpuszczenia-kosciola-w-zlych-praktykach-nowoczesnego-swiata/ [dostęp: 16.03.2015].

Bubel G., *Walter Kasper. Między tradycją a nowoczesnością*, w: *Leksykon wielkich teologów XX/ XXI wieku*, red. J. Majewski, J. Makowski, Warszawa 2003, s. 147-159.

Colombo P., *Szkoła tybingeńska*, w: *Historia teologii*, t. 4: *Epoka nowożytna*, red. G. Angelini, G. Colombo, M. Vergottini, tłum. W. Szymona, Kraków 2008, s. 293-328.

Cordes P.J., *Geistige Kommunion. Befreit vom Staub der Jahrhunderte*, Kisslegg 2014.

Cornelissen R.J.F., *Offenbarung und Geschichte*, Essen 1972, Geleitwort von W. Kasper.

Drumm J., *Bibliographie Walter Kasper 1960-1992*, w: *Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre*, red. E. Schockenhof, P. Walter, Mainz 1993, s. 294-333.

Geiselmann J.R., *Die katholische Tübinger Schule. Ihre theologische Eigenart*, Freiburg im Breisgau 1964.

Geiselmann J.R., *Geist des Christentums und des Katholizismus*, t. 5: *Deutsche Klassiker der katholischen Theologie aus neuerer Zeit*, Mainz 1940.

Geiselmann J.R., *Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung*, Mainz 1942.

Geiselmann J.R., *Die Anthropologie J.A. Möhlers*, Freiburg im Breisgau 1955.

Geiselmann J.R., *Die lebendige Überlieferung als Norm des christlichen Lebens*, Freiburg im Breisgau 1959.

Kasper W., *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Mainz 1965.

Kasper W., *Die Methoden der Dogmatik. Einheit und Vielheit*, München 1967.

Kasper W., *Gott in der Geschichte*, w: *Gott heute. 15 Beiträge zur Gottesfrage*, red. N. Kutschki, Mainz–München 1967, s. 139-151.

Kasper W., *Kirche nach dem Konzil*, w: *Christliche Verantwortung. Eine ökumenische Bestandsaufnahme zeitgemäßer Ethik*, red. V. Hochgrebe, Würzburg 1968, s. 306-316.

Kasper W., *Der Glaube und die Gläubigen heute*, „Militärseelsorge“ 10 (1968), s. 208-221.

Kasper W., *Die Theologie angesichts des heutigen Atheismus*, w: *Gott-Frage und moderner Atheismus*, red. J. Blank i in., Regensburg 1969, s. 73-104.

Kasper W., *Neue Akzente im dogmatischen Verständnis des priesterlichen Dienstes*, „Concilium“ (D) 5(1969), s. 164-170.

Kasper W., *Die Funktion des Priesters in der Kirche*, „Geist und Leben“ 42(1969), nr 2, s. 102-116.

Kasper W., *Krise und Wagnis des Glaubens im Leben des Priesters*, „Geist und Leben“ 42(1969), nr 4, s. 244-250.

Kasper W., *Die Heilssendung der Kirche in der Gegenwart*, Mainz 1970.

Kasper W., *Verständnis der Theologie damals und heute*, w: W. Kasper, *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970, s. 9-32.

Kasper W., *Die Freiheit als philosophisches und theologisches Problem in der Philosophie Schellings*, w: W. Kasper, *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970, s. 33-47.

Kasper W., *Kirche und Theologie unter dem Gesetz der Geschichte*, w: W. Kasper, *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970, s. 49-66.

Kasper W., *Grundlinien einer Theologie der Geschichte*, w: W. Kasper, *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970, s. 67-100.

Kasper W., *Unsere Gottesbeziehung angesichts der sich wandelnden Gottesvorstellung*, w: W. Kasper, *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970, s. 101-119.

Kasper W., *Möglichkeiten der Gotteserfahrung heute*, w: W. Kasper, *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970, s. 120-143.

Kasper W., *Die Welt als Ort des Evangeliums*, w: W. Kasper, *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970, s. 209-223.

Kasper W., *Verkündigung als Provokation*, w: W. Kasper, *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970, s. 224-242.

Kasper W., *Warum noch Mission?*, w: W. Kasper, *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970, s. 259-274.

Kasper W., *Die Verwirklichung der Kirche in Ehe und Familie. Überlegungen zur Sakramentalität der Ehe*, w: W. Kasper, *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970, s. 330-354.

Kasper W., *Die Funktion des Priesters in der Kirche*, w: W. Kasper, *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970, s. 371-387.

Kasper W., *Amt und Gemeinde*, w: W. Kasper, *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970, s. 388-414.

Kasper W., *Zum Problem der Rechtgläubigkeit in der Kirche von morgen*, w: *Kirchliche Lehre–Skepsis der Gläubigen*, red. W. Kasper, F. Haarsma, F.X. Kaufmann, Freiburg im. Breisgau 1970, s. 37-96.

Kasper W., *Die Funktion der Theologie in der Kirche*, w: *Die Zukunft der Theologie in der Kirche. Berichtband des Concilium-Kongresses 1970*, Zürich 1971, s. 45-52.

Kasper W., *Das priesterliche Dienstamt*, „Diakonia – Der Seelsorger" 4(1971), s. 222--232.

Kasper W., *Einführung in den Glauben*, Mainz 1972.

Kasper W., *Die Zukunft des Glaubens. Thesen zur Krise der westdeutschen Synode*, „Lebendige Seelsorge" 1973, s. 14-19.

Kasper W., *Rechenschaft vom Glauben heute*, „Universitas" 28(1973), s. 1301-1307.

Kasper W., *Priesterbildung und Priesterausbildung heute. Theologische Überlegungen zu den neusten Umfrageergebnissen*, „Theologische Quartalschrift" 155(1975), s. 300--318.

Kasper W., *Karl Adam. Zu seinem 100. Geburtstag und 10. Todestag*, „Theologische Quartalschrift" 156(1976), nr 4, s. 251-258.

Kasper W., *Die Kirche angesichts der Herausforderungen der Postmoderne*, „Stimmen der Zeit" 215(1997), s. 651-664.

Kasper W., *Christliche Freiheit und neuzeitliche Autonomie*, w: *Menschenwürdige Gesellschaft*, hrsg. v. d. Salzburger Hochschulwochen, Graz 1977, s. 73-110.

Kasper W., *Die schädlichen Nebenwirkungen des Priestermangels*, „Stimmen der Zeit" 195(1977), nr 2, s. 129-135.

Kasper W., *Zukunft aus dem Glauben*, Mainz 1978.

Kasper W., *Neuere philosophische Denkformen in der Theologie*, „Münchener Theologische Zeitschrift" 29(1978), s. 426-431.

Kasper W., *Sein und Sendung des Priesters*, „Geist und Leben" 51(1978), nr 3, s. 196--212.

Kasper W., *Gottes Glaube im Angesicht von säkularisierter und atheistischer Umwelt*, w: *Ein Gott für die Welt. Glaube und Sinnfrage in unserer Zeit*, red. H. Wieh, München 1980, s. 37-55.

Kasper W., *Autonomie und Theonomie. Zur Ortsbestimmung des Christentums in der modernen Welt*, „Theologisches Jahrbuch" 1982, s. 172-197.

Kasper W., *Jezus Chrystus*, tłum. B. Białecki, Warszawa 1983.

Kasper W., *Das kirchliche Amt in der Diskussion. Zur Auseinandersetzung mit E. Schillebeecks, „Das kirchliche Amt"*, „Theologische Quartalschrift" 163(1983), nr 1, s. 46--51.

Kasper W., *Das Glaubensbekenntnis der Kirche*, „Internationale katholische Zeitschrift Communio" 13(1984), nr 3, s. 255-271.

Kasper W., *Die Weitergabe des Glaubens. Schwierigkeit und Notwendigkeit einer zeitgemäßen Glaubensvermittlung*, w: *Einführung in den Katholischen Erwachsenenkatechismus*, red. W. Kasper, Düsseldorf 1985, s. 13-35.

Kasper W., *Sie suchten die Wahrheit. Heilige Theologen*, Mainz 1985.

Kasper W., *Was alles Erkennen übersteigt*, Freiburg 1987.

Kasper W., *Gottes Zeit für die Menschen. Besinnung zum Kirchenjahr*, Freiburg 1987.

Kasper W., *Kirchenamt*, w: *Staatslexikon. Recht – Wirtschaft – Gesellschaft* (hrsg. v. der Görres-Gesellschaft), t. 3 (1987), s. 413-416.

Kasper W., *Zur gegenwärtigen Situation und zu den gegenwärtigen Aufgaben der systematischen Theologie*, w: W. Kasper, *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, s. 7-22.

Kasper W., *Tradierung und Vermittlung als systematisch-theologisches Problem*, w: *Tradierungskrise des Glaubens*, red. E. Feifel, W. Kasper, München 1987, s. 30-52.

Kasper W., *Säkularisierung*, w: *Staatslexikon. Recht – Wirtschaft – Gesellschaft*, t. 4 (1988), (hrsg. v. der Görres-Gesellschaft), s. 993-998.

Kasper W., *Wahrheit und Freiheit: Die „Erklärung über die Religionsfreiheit" des zweiten Vatikanischen Konzils*, Heidelberg 1988.

Kasper W., *Die Wissenschaftspraxis der Theologie*, w: *Handbuch der Fundamentaltheologie*, red. W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler, t. 4, Freiburg 1988, s. 242-277.

Kasper W., *Hinführen zum Glauben – warum und wie?*, „Internationale katholische Zeitschrift Communio" 17(1988), nr 2, s. 97-103.

Kasper W., *Kirche und neuzeitliche Freiheitsprozesse*, w: *Vernunft des Glaubens. Festschrift zum 60. Geburtstag von Wolfhart Pannenberg*, red. J. Rohls, G. Wenz, Göttingen 1988, s. 593-610.

Kasper W., *Zur Lage der katholischen Kirche Deutschlands*, „Internationale katholische Zeitschrift Communio“ 17(1988), nr 1, s. 64-72.

Kasper W., *Zur Situation der katholischen Theologie in der Bundesrepublik Deutschland*, w: *Kirche in Europa*, red. F. Wetter, Düsseldorf 1989, s. 65-75.

Kasper W., *Natur-Gnade-Kultur. Zur Bedeutung der modernen Säkularisierung*, „Theologische Quartalschrift“ 170(1990), nr 2, s. 81-97.

Kasper W., *Die Weitergabe des Glaubens in Ehe und Familie. Hirtenbrief an die Gemeinden der Diözese Rottenburg-Stuttgart zur österlichen Bußzeit 1990*, „Kirchliches Amtsblatt der Diözese Rottenburg-Stuttgart“ 41(1990), nr 5, 2. Februar 1990, s. 33-37.

Kasper W., *Ansprache beim Empfang des Katholisch-Theologischen Fakultätentages (27 Januar 1991)*, „Theologische Quartalschrift“ 171(1991), nr 4, s. 247-250.

Kasper W., *Gemeindeaufbau und Gemeindeleitung: Zentrale Perspektiven angesichts des Priestermangels* (hrsg. vom Bischöflichen Ordinariat der Diözese Rottenburg-Stuttgart), Rottenburg 1991, s. 3-19.

Kasper W., *Jesus der Christus*, Mainz 1992.11, *Vorwort zur elften Auflage* (W. Kasper, J. Drumm), s. I-XXII.

Kasper W., *Evangelisierung und Neuevangelisierung. Überlegungen zu einer neuen pastoralen Perspektive*, w: *Verantwortung für den Glauben: Beiträge zur Fundamentaltheologie und Ökumenik. Festschrift für H. Fries*, red. P. Neuner, H. Wagner, Freiburg im Breisgau 1992, s. 231-244.

Kasper W., *Einheit Europas in Wahrheit und Freiheit*, ET, Bulletin 3(1992), s. 95-100.

Kasper W., *Neuevangelisierung in Europa: Eine Anfrage an christliche Führungskräfte*, „Land aktuell“ 44(1992), s. 199-202.

Kasper W., *Ser cristiano en la Europa de los años 90*, w: *Cristianismo y cultura en la Europa de los años 90*, red. W. Kasper, G. Amengual, J. Daniel i in., Madrid 1993, s. 9-27.

Kasper W., *Europäisches Denken und christliche Botschaft*, w: *Aufklärung durch Tradition*, red. H. Fechtrup, F. Schulze, T. Sternberg, Münster 1995, s. 109-122.

Kasper W., *Kościół i wolność*, tłum. J. Skupieńska, „Chrześcijanin w Świecie” 25(1995), nr 2, s. 25-41; oryg. franc.: *L'Église et les processus modernes de la liberté*, „La Documentation Catholique“ 77(1995), s. 238-245.

Kasper W., *Bóg Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Tyrawa, Wrocław 1996.

Kasper W., *Diener eurer Freude*, „Berufung. Zur Pastoral der geistlichen Berufe“, z. 36, Freiburg 1998, s. 6-9.

Kasper W., *Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens*, Freiburg im Breisgau 2013.

Kasper W., *Miłosierdzie. Klucz do chrześcijańskiego życia*, tłum. R. Zajączkowski, Poznań 2014.

Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu (22.03.1986)*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966--1994*, Tarnów 1995, s. 244-282.

Loewe W.P., *The New Catholic Tübingen Theology of Walter Kasper: Foundational Issues*, „Heythrop Journal” 21(1980), s. 30-49.

Madonia N., *Ermeneutica e cristologia in Walter Kasper*, Palermo 1990.

Morawa J., *Die Communio-Kirche als Sakrament des Heils in und für die Welt. Zum erneuerten Verständnis der Sendung der Kirche in der Gegenwart im Werk Walter Kaspers*, Frankfurt a.M. 1996.

Napiórkowski S. C., *Jak uprawiać teologię*, Wrocław 1996.2.

Nichols A., *Walter Kasper and His Theological Programme*, „New Blackfriars" 1(1986), s. 16-24.

Podhorecki N., *Offenbarung – Schrift – Tradition. Walter Kaspers Beitrag zum Problem der Dogmenhermeneutik*, Frankfurt am Main 2001.

Podhorecki N., *Filozofia i teologia w interdyscyplinarnym dialogu*, „Studia Sandomierskie" 12(2005), z. 2, s. 133-148.

Podhorecki N., *Das Absolute in der Geschichte. Koncepcja Objawienia według Waltera Kaspera*, w: *Objawienie Boże w interpretacji współczesnych teologów*, red. B. Kochaniewicz, Studia Theogiae Fundamentalis, t. 1, Poznań 2010, s. 209-236.

Podhorecki N., *Jezus Chrystus jako concretum universale w myśli teologicznej Waltera Kaspera*, w: *Jezus Chrystus w refleksji współczesnych teologów*, red. B. Kochaniewicz, Colloquia Disputationes 21, Poznań 2013, s. 75-93.

Pröpper Th., *Freiheit*, w: *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, red. P. Eicher, t. 1, München 1984, s. 374-403.

Ratzinger J., *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Kielce 2004.

Ratzinger J., *Prawda w teologii*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2005.

Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der katholisch-theologischen Fakultät an der Universität Tübingen 1817-1967, red. Ratzinger J., Neumann J., München 1967.

Poznańskie Studia Teologiczne 30(2016), s. 325-335.
doi: 10.14746/pst.2016.30.15

Grzegorz Strzelczyk[1]
Uniwersytet Śląski w Katowicach
Wydział Teologiczny

Model soteriologiczny oparty na kategorii zaufania. Hipoteza

Celem niniejszego studium jest sformułowanie – w postaci wstępnej hipotezy roboczej – modelu soteriologicznego opartego na kategorii zaufania. Przez „model soteriologiczny" rozumiem tutaj[2] uproszczone przedstawienie rzeczywistości (istoty i dziejów) zbawienia, które z konieczności do pewnego stopnia pomija jej wieloaspektowość na rzecz koncentracji na jednym wątku (pojęciu, kategorii). Takie uproszczenie, jakkolwiek nieuchronnie zubażające, ma tę zaletę, że pozwala w ogóle na spójne pojęciowe ujęcie rzeczywistości, która – ze względu na swoją złożoność – w swej pełni poznaniu skutecznie się wymyka. Ponadto kategoria, stanowiąca oś modelu, może być dobrana w taki sposób, by korespondowała ściśle z codziennym doświadczeniem odbiorców modelu. Dzięki temu dany model soteriologiczny ma szansę być nie tylko bardziej lub mniej ciekawym wytworem akademickiej teologii, ale też przyczynić się do tego, by wierzący w Chrystusa lepiej zrozumieli istotę i skutki Jego misji oraz własne doświadczenie zbawienia.

Z tego ostatniego powodu zainteresowałem się kategorią zaufania jako potencjalną osią modelu soteriologicznego. Nie trzeba przekonywać, że doświadczenie zaufania (lub jego braku) stanowi jedno z elementarnych doświadczeń

---

[1] Ksiądz Grzegorz Strzelczyk: ur. 1971 w Piekarach Śląskich; prezbiter archidiecezji katowickiej, teolog. Studia doktoranckie na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie (*Communicatio idiomatum. Lo scambio delle proprietà. Storia, status quaestionis e prospettive*, Roma 2004). W latach 2004-2012 adiunkt i kierownik Pracowni Komputerowej w Zakładzie Teologii Dogmatycznej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego. W latach 2008-2012 prodziekan ds. nauki tegoż Wydziału. Obecnie sekretarz II Synodu Archidiecezji Katowickiej i Dyrektor Ośrodka Formacji Diakonów Stałych tejże. Członek Towarzystwa Teologów Dogmatyków, Laboratorium Więzi. Kontakt: grzegorz@strzelczyk.edu.pl.

[2] Odnośnie do modeli soteriologicznych por. zwłaszcza: T. Dola, *Problem komplementarności współczesnych modeli soteriologicznych*, Opole 1994. Por. też, jeśli chodzi o wykorzystanie modeli w naukach i teologii, I.G. Barbour, *Mity, modele, paradygmaty*, Kraków 2016.

związanych z tworzeniem i podtrzymywaniem więzi między osobami. Bez zaufania trudno wyrazić sobie funkcjonowanie ludzkich wspólnot – od relacji rodzinnych poczynając, na handlu międzynarodowym kończąc. Jego brak powoduje erozję więzi, spychając ludzkie wspólnoty jeśli nie wręcz w stronę agresji, to ku dominacji prawa i formalizacji relacji. Wydaje się również, że zaufanie jest nieusuwalnym elementem składowym (jeśli nie wręcz *conditio sine qua non*) wiary, nadziei i miłości, czyli fundamentalnych kategorii, za pomocą których Biblia opowiada dzieje związku Boga i człowieka. Zaufanie jest jednym z doświadczeń zupełnie podstawowych, pierwotnych, to znaczy nie jest pochodną pewnej tylko kultury, zjawiskiem z trudem dającym się zrozumieć lub w ogóle niezrozumiałym poza jej kontekstem. Oparcie modelu soteriologicznego na tego typu uniwersalnie podzielanym doświadczeniu zdecydowanie sprzyja jego komunikatywności.

W związku z powyższym na potrzeby niniejszego studium nie przyjmuję jakiegoś szczególnego rozumienia pojęcia „zaufanie", przeciwnie – chciałbym pozostać jak najbliżej jego potocznego rozumienia. *Słownik języka polskiego*[3] definiuje je jako p r z e k o n a n i e odnoszące się do jakiejś osoby (lub instytucji), a dotyczące prawdziwości jej słów lub autentyczności postaw. W konsekwencji z utratą zaufania będziemy mieli do czynienia zasadniczo wtedy, gdy słowa okażą się nieprawdziwe lub postawy nieautentyczne (zwykle wystarczy jedno doświadczenie negatywne, by zachwiać zaufaniem), jednak w istocie wystarczy, by osoba nabrała takiego p r z e k o n a n i a – to zaś może stać się niekoniecznie na skutek bezpośrednich doświadczeń. Zaś odbudowa utraconego zaufania następować może poprzez p o n a w i a n e doświadczenie prawdziwości i autentyczności słów i postaw (zwykle nie wystarczy jedno), ale także przez zmianę ugruntowaną na decyzji p r z e k o n a n i a. Zauważmy, że p r z e k o n a n i e stanowiące istotę zaufania zwykle związane jest ściśle z osoby jako godnej (lub nie) zaufania, oceną silnie rzutującą na jakość relacji.

Warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden wątek związany z fenomenem zaufania. Jakkolwiek definiujemy je jako „przekonanie", a więc wiążemy silnie ze świadomą sferą poznawczą człowieka, to jednak dodać należy, że postawa zaufania jest silnie zakorzeniona w naturalnych (także biologicznych) mechanizmach, poprzez które człowiek nawiązuje kontakty społeczne[4]. I wydaje się zasadne twierdzenie, że okazywanie zaufania – także wobec nieznanych osób – jest w ludzkiej postawie naturalne (wyraźnie widać to we wczesnym rozwoju dziecięcym), zaś jego ewentualne cofanie wiąże się z negatywnymi doświadczeniami. Zawód spowodowany przez jedną osobę lub określone osoby może przy tym

---

[3] Korzystałem z wersji *on-line* Wydawnictwa Naukowego PWN, http://sjp.pwn.pl [dostęp: 25.05.2016].

[4] Por. np. P.S. Churchland, *Moralność mózgu*, Kraków 2013, s. 123-139.

powodować jako skutek obniżenie poziomu ufności w stosunku do innych osób, nawet takich, które nigdy nie dały rzeczywistego powodu do nieufności.

Nim przejdziemy do przedstawienia zasadniczych linii nowego modelu soteriologicznego, konieczne wydaje się choćby elementarne uzasadnienie potrzeby jego formułowania. Jeśli przyjąć, że w przekazie biblijnym oraz (łacińskiej) tradycji teologicznej najczęściej występują modele wymienione przez Michała Palucha w jego podręczniku do soteriologii[5], to trzeba niestety skonstatować, że we współczesnym kontekście kulturowym zachodniego chrześcijaństwa właściwie żaden z nich nie może być uznany za posługujący się kategoriami bliskimi codziennym doświadczeniom osób w tym kontekście żyjących, a zatem trudno je uznać za komunikatywne i w związku z tym nadające się – bez uprzednich wyjaśnień – do opowiedzenia o istocie chrześcijańskiego doświadczenia zbawienia. Dlatego np. Gerald O'Collins w swej soteriologii, po omówieniu klasycznych modeli, proponuje własny, oparty na kategorii przemieniającej miłości[6].

Powyższa seria uwag wstępnych określiła dostatecznie – mam nadzieję – zakres niniejszego studium. Pora zatem przejść do zarysowania modelu soteriologicznego. Istotę prezentowanej intuicji można wyrazić następująco: z b a w i e n i e t o j e s t t o, c o B ó g c z y n i w z g l ę d e m c z ł o w i e k a (l u d z i), b y p r z y w r ó c i ć (u t r w a l i ć i p o g ł ę b i ć) j e g o (i c h) z a u f a n i e d o s i e b i e o r a z i n n y c h l u d z i, b y b y ł (b y l i) g o t o w y n a z j e d n o c z e n i e z N i m i z n i m i. To syntetyczne sformułowanie wymaga, rzecz jasna, uzasadnienia – przede wszystkim co do zakorzenienia w historii zbawienia (objawieniu). Główna część artykułu poświęcona będzie uwydatnieniu tych wątków objawienia, w których kategoria zaufania odgrywa szczególną rolę. Jako że teksty biblijne nie zawsze mówią wprost o zaufaniu, część poniższych intuicji formułuję – z formalnego punktu widzenia – jako hipotezy zależne w stosunku do wyżej sformułowanej hipotezy głównej.

Wypada jeszcze dla metodologicznego porządku dodać, że niniejszy tekst stanowi – na ile byłem w stanie to ustalić[7] – pierwszą próbę sformułowania modelu soteriologicznego na podstawie kategorii zaufania. Nie ma zatem literatury, z którą mógłbym się wstępnie skonfrontować. Artykuł jest zatem przede wszystkim odautorską próbą wyłożenia zbioru własnych intuicji wyjściowych, które domagać się będą weryfikacji, doprecyzowań itd. w toku dalszych badań i – mam nadzieję – dyskusji, jaką tekst ten pobudzi. Jako że priorytetem było syntetyczne wyłożenie kompletnej serii hipotez zależnych, zrezygnowałem ze szczegółowej

---

[5] Por. M. Paluch, *Traktat o zbawieniu*, Dogmatyka, t. 3, Warszawa 2006, s. 287-416.

[6] Por. G. O'Collins, *Jesus Our Redeemer*, Oxford 2007, s. 181-199.

[7] Niestety, nie jestem w stanie wziąć odpowiedzialności za kategoryczne stwierdzenie, że nikt nigdy nie próbował budować modelu soteriologicznego na postawie zaufania. Produkcja teologiczna – zwłaszcza w ostatnich dziesięcioleciach – jest tak rozległa, że nie sposób być pewnym jej wyczerpania w czasie badań.

dyskusji poszczególnych zagadnień, jakie się z nimi wiążą – do tego konieczne byłoby poświęcenie osobnego studium każdej z hipotez zależnych.

Hipoteza zależna 1: stworzenie jest aktem zaufania Boga do człowieka

Wydaje się możliwe odczytanie momentu stworzenia człowieka jako aktu zaufania Boga względem niego. Biblijny opis stworzenia wyraża to *explicite* poprzez powierzenie człowiekowi pieczy nad całym stworzeniem (por. Rdz 1,26-29). Natomiast warto zwrócić uwagę na to, co opis ten implikuje, a mianowicie na dar wolności. Człowiek został stworzony jako wolna istota, zdolna do podejmowania autonomicznych decyzji – nawet takich, które dotyczą całego stworzenia i – w pewnym sensie – samego Boga. I temu wolnemu – a więc potencjalnie nieobliczalnemu – człowiekowi Bóg w źródłowym niejako akcie zaufania powierzył jego samego oraz pozostałe stworzenia. Człowiek został ustanowiony rządcą całej Bożej posiadłości, zanim jeszcze mógł w jakikolwiek sposób wykazać się tym, że jest faktycznie takiego zaufania godny. W perspektywie ludzkiego doświadczenia bardziej radykalnym aktem zaufania może być chyba tylko powierzenie siebie, uzależnienie swojego ż y c i a od decyzji drugiego (co – jak zobaczymy – Bóg także uczyni w momencie wcielenia).

Znakiem Bożego zaufania jest także to, że – zgodnie z opisem Księgi Rodzaju – nic nie broni dostępu do drzewa wiadomości dobra i zła. Bóg okazuje ludziom pełne zaufanie, ograniczając się do stosownego ostrzeżenia. I wydaje się, że zaufanie to jest przez nich początkowo odwzajemniane i ono jest fundamentem pierwotnej harmonii raju. Ludzie ufają Bogu i dzięki temu doświadczają Jego bezpośredniej bliskości, a zależności od Jego darów, niesamowystarczalności, nie postrzegają jako ograniczenia. Mężczyzna ufa kobiecie, kobieta mężczyźnie na tyle, że zbędny jest obronny mechanizm wstydu. Pierwotna, niewinna ufność jest fundamentem zrównoważonych więzi.

Hipoteza zależna 2: istotą upadku człowieka było cofnięcie zaufania względem Boga

Biblijną historię upadku odczytuje się najczęściej w kategoriach (nie)posłuszeństwa względem Bożego nakazu. Wydaje się, że taka lektura jest najbliższa starotestamentalnemu pojmowaniu relacji z Bogiem, w ramach którego przestrzeganie prawa ma fundamentalne znaczenie. Wydaje się jednak możliwe odczytanie tej sceny pod nieco innym kątem. Otóż interwencja węża może być postrzegana jako uderzenie w zaufanie człowieka do Boga. Zasugerował on przecież jednocześnie i to, że Bóg nie jest prawdomówny, i to, że manipuluje człowiekiem (ze strachu przed „konkurencją" z jego strony). Pojawienie się węża i jego narracji postawiło człowieka w nowej sytuacji: naturalnie obdarzył go zaufaniem, lecz

to doprowadziło nieuchronnie do konfliktu – nie można jednocześnie ufać wykluczającym się narracjom. Wydaje się, że ostateczne cofnięcie zaufania względem Boga nastąpiło także dlatego, że za zdaniem węża z pozoru przemawiały dane empiryczne: drzewo jest rozkoszą dla oczu, a owoce są dobre do jedzenia (Rdz 3,6) – nic nie wskazuje na ich śmiercionośność, przed którą Bóg ostrzegał.

Warto podkreślić, że cofnięcie zaufania względem Boga poprzedziło i uwarunkowało akt nieposłuszeństwa. Człowiek przestał ufać Bogu, dlatego zlekceważył Jego ostrzeżenie i uczynił to, co było zabronione ze względu na konsekwencje, które za sobą pociąga. W tej perspektywie nieposłuszeństwo uznać należy raczej za objaw niż za istotę pierwszego grzechu. Ta konstatacja ma kluczowe znaczenie dla proponowanego modelu soteriologicznego – idea zbawienia jest bowiem nierozłącznie skorelowana z ideą grzechu. Jeśli grzech – pierwszy grzech, ale w konsekwencji każdy grzech – jest przede wszystkim odmową zaufania Bogu, to zbawienie polegać będzie musiało na odbudowie człowieczej ufności względem Boga (co najmniej do stanu pierwotnego).

Zauważmy dalej, że człowiek po grzechu, zorientowawszy się, że nastąpiła głęboka zmiana relacji do Boga, nie spróbował ponowić zaufania, lecz przeciwnie – zareagował głębszą jeszcze nieufnością (tym razem najwyraźniej związaną z lękiem przed spodziewanymi konsekwencjami) – człowiek ukrył się przed Bogiem i nie wyjawił mu spontanicznie swojej winy. A przecież wydaje się, że – biorąc pod uwagę dynamikę opowiadania biblijnego – miał na to szansę. Bóg bowiem nie zareagował od razu konsekwencjami na grzech, ale przywoływaniem człowieka. Ten jednak, odnaleziony i skonfrontowany z prawdą o swojej winie, usiłował zrzucić z siebie odpowiedzialność. Tym samym ponownie i – moim zdaniem – w sposób decydujący okazał się zagrożeniem dla siebie samego. Zamknięcie drogi do drzewa życia jest tego wyrazem: człowiek nie potrafi postępować w zaufaniu, więc dla jego własnego dobra należy go odciąć od możliwości utrwalenia na wieczność tego stanu – od drzewa życia.

Hipoteza zależna 3: w okresie Pierwszego Przymierza Bóg odbudowuje zaufanie człowieka

Pierwotna nieufność człowieka wobec Boga odnosiła się do sfery prawdomówności. Po grzechu nastąpiło przesunięcie akcentu: nieufność wiąże się chyba bardziej z niepewnością co do reakcji Boga na grzech. Odcięcie od drzewa życia, konieczność mierzenia się z niedoskonałością stworzenia odczytana została jako kara, podobnie niepowodzenia związane z ludzką aktywnością. Wydaje się, że można w tych kategoriach odczytywać pierwsze rozdziały Księgi Rodzaju, jeśli nie wręcz znaczącą część Starego Testamentu. Stanowią one świadectwo tego, z jak wielkim trudem przedzierała się do świadomości ludzi możliwość postrzegania Boga inaczej niż za pośrednictwem antropomorficznego przeniesie-

nia idei sprawiedliwości oraz pedagogii kary i nagrody. Ta perspektywa kazała hagiografom wręcz zakładać, że ze względu na nieprawość człowieka Bóg mógł żałować, że powołał świat do istnienia (por. Rdz 6,6). Niemniej jednak wydaje się, że Bóg oczekuje głównie odpowiedzi zaufania – wyraźnie wskazują na to momenty zwrotne zarówno metanarracji prehistorycznej (zaufanie Noego jest początkiem odrodzenia stworzenia), jak i historii zbawienia. Ta toczy się w pierwszym etapie w takt obietnic, które Bóg składa, oczekując zaufania ludzi, a które pieczętowane są kolejnymi przymierzami.

Zwróćmy uwagę, że począwszy od Abrahama, w Bożym działaniu względem człowieka ujawnia się trwale obecny element – oto ludzie stawiani są przed decyzjami wymagającymi postawienia nieraz całego losu na szali zaufania. W przypadku Abrahama pierwszym takim aktem jest już wędrówka do obiecanej ziemi, jednak kulminacja następuje w serii wydarzeń związanych z obietnicą potomstwa. Najpierw zaufanie Abrahama, w związku niepłodnością Sary, zostaje wystawione na próbę tak długą, że ona obietnicę narodzin wita śmiechem (por. Rdz 18,12nn). Jednak spełnienie się obietnicy pozwala Abrahamowi wejść na zupełnie inny poziom zaufania względem Boga, który obserwujemy w opowiadaniu o próbie, na jaką został ostatecznie wystawiony. Oto teraz ufa Bogu na tyle, że jest gotów oddać Mu w ofierze to, co ma najcenniejszego: Izaaka, syna obietnicy (por. Rdz 22,1-19). Być może właśnie dlatego od Abrahama rozpoczyna się nowy rozdział w dziejach relacji człowiek-Bóg.

Hipoteza zależna 4: Wcielenie jest granicznym aktem ujawnienia zaufania Boga do człowieka

Ze względu na objętość niniejszego studium nie prześledzimy tutaj kolejnych epizodów opowiedzianych w Starym Testamencie, w których powtarza się schemat próby zaufania albo też czyjś akt zaufania jest momentem zwrotnym historii. Przejdziemy od razu do wcielenia jako momentu decydującego. Dalsze rozważania bazować będą na założeniu[8], że wcielenie nie było sprowokowane grzechem człowieka, ale było od zawsze zamierzone w stwórczym planie Boga. W tej perspektywie możliwa jest interpretacja inkarnacji jako szczytowego urzeczywistnienia zaufania Boga względem człowieka.

Jeden szczególnie fragment Nowego Testamentu potwierdza przynajmniej możliwość takiego rozpatrywania wcielenia. Chodzi o przypowieść o niegodziwych dzierżawcach winnicy (Mk 12,1-12 par.), w której Jezus usytuował siebie na końcu długiej listy wysłanników Boga do ludzi, przeczuwając już najwyraźniej, że Jego misja – podobnie jak poprzedników – zakończy się śmiercią.

---

[8] Szerzej o powodach preferowania tej hipotezy pisałem w: *Teraz Jezus*, Warszawa 2005, s. 121-130.

Zachowanie właściciela winnicy jest tu paradoksalne: wobec narastającej niegodziwości dzierżawców podtrzymuje ufność, że się opamiętają, i wręcz zwiększa ryzyko po swojej stronie: „Miał jeszcze jednego, ukochanego syna. Posłał go jako ostatniego do nich, bo sobie mówił: «Uszanują mojego syna»" (Mk 12,6). Werset ten – jak bodaj żaden inny w Nowym Testamencie – ukazuje, że Syn Boży nie został wysłany przez Ojca wprost po to, żeby umrzeć, i że Jezus miał tego świadomość (co też rzuca pewne światło na scenę w Ogrójcu). Śmierć syna nie leży w planach właściciela. Chodziło raczej o ekstremalny akt zaufania do człowieka – mimo wszystko i na przekór negatywnym doświadczeniom z przeszłości.

Uważam, że zasadne jest postrzeganie wcielenia w tej perspektywie: jest ono demonstracją tego, że Bóg swojego zaufania wobec człowieka nie zamierza cofnąć mimo przedłużającej się i mnożącej nieprawości. I wydaje się też zasadne twierdzenie, że jest to akt idący dalej w porządku zaufania niż pierwotne powierzenie człowiekowi świata stworzeń. We wcieleniu Bóg sam, jeden z Trójcy wydaje się w ręce ludzi.

Oczywiście zakończenie przypowieści może osłabiać wymowę naszej hipotezy – właściciel winnicy reaguje karą. Pytanie jednak, czy należy iść za wersjami Marka i Łukasza, w której zakończenie takie pochodzi wprost od Jezusa, czy też za lekcją Mateusza, w której jest ono reakcją słuchaczy na Jezusowe pytanie: „Kiedy więc właściciel winnicy przyjdzie, co uczyni z owymi rolnikami?" (Mt 21,40). W tym drugim przypadku to słuchaczom Jezusa – zgodnie z powtarzanym od pierwszego grzechu schematem nieufności – nie mieści się w głowie inne rozwiązanie niż kara. Za teologiczną autentycznością tej wersji przemawia przede wszystkim reakcja Ojca na krzyżową śmierć Syna: fakty pokazały, że nie wytracił On „nędzników" odpowiedzialnych za śmierć Chrystusa (za ponure nadinterpretacje uważam poglądy utożsamiające wydarzenia roku 70. albo wręcz holocaust z jakoby zapowiedzianym aktem kary).

Wcielenie umożliwiło też nową sytuację komunikacyjną między człowiekiem i Bogiem. Oto Ojciec opowiedział o sobie przez Syna ludzkimi słowami. Jeśli cofnięcie zaufania poskutkowało zafałszowaniem obrazu Boga w umysłach ludzi, to do jego przywrócenia stosowna jest jego korekta. W tym kluczu można odczytywać publiczną działalność Jezusa – zarówno nauczanie, jak i czyny. Sam styl życia nowego Adama, decyzje przez niego podejmowane – aż po ostateczną próbę zaufania w Ogrójcu, wobec perspektywy rychłej męki – ukazywać miały, jak może wyglądać ludzkie życie, jeśli człowiek przylgnie w zaufaniu do Ojca i że takie zaufanie jest po ludzku możliwe[9].

[9] W tej perspektywie jawi się też wyraźnie, jak istotna była obrona przekonania o dwóch wolach w Chrystusie i o rzeczywistym działaniu ludzkiej woli.

Ekskurs

Warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden poboczny wątek chrystologiczny, który może zostać nieco rozjaśniony, jeśli spojrzeć nań z perspektywy naszej hipotezy. Otóż jedną z kwestii od lat dyskutowanych w ramach chrystologii systematycznej jest pytanie o wiarę Jezusa. Klasyczne, scholastyczne rozwiązania tej kwestii skłaniały się do negacji istnienia wiary w człowieczeństwo Jezusa, wychodziły bowiem z założenia, że dysponuje ono widzeniem uszczęśliwiającym, co wykluczałoby wiarę. Niewątpliwie rozwiązania te w fenomenie wiary akcentowały głównie aspekt poznawczy – stąd „widzenie", będące tu synonimem poznania doskonałego, wykluczało wiarę. Jeśli jednak w myśleniu o wierze przesuniemy akcent z wiedzy na zaufanie, okaże się, że – nawet przy zachowaniu wątpliwej bądź co bądź hipotezy doczesnego widzenia uszczęśliwiającego w Jezusie – jej wykluczenie jest problematyczne. Po pierwsze dlatego, że poznanie nie usuwa zaufania z więzi. Po drugie dlatego, że trudno sobie wyobrazić miłość bez zaufania. Być może zatem aporia, do której doprowadzało część teologów rozważanie kwestii wiary Jezusa, była przede wszystkim owocem pewnego błędu w podejściu do opisu fenomenu wiary – jego redukcji do sfery poznawczej, na niekorzyść egzystencjalnego odniesienia między osobami.

Hipoteza zależna 5: Zmartwychwstanie potwierdza wiarygodność Boga

W tej perspektywie zmartwychwstanie Chrystusa jawi się jako ostateczny akt zbawczy Boga, i to w trzech przynajmniej aspektach. Pierwszy dotyczy owoców zaufania Chrystusa. Oto przezwyciężona została trudność nieprzezwyciężona (i nieprzezwyciężalna) od czasów grzechu Ewy i Adama: człowiek wytrwał w doskonałym zaufaniu Ojcu aż po śmierć. Znowu w świecie pojawiło się „miejsce" dla zaufania, do którego każdy może się odwołać jako do wzoru, ale też jako do struktury pośrednictwa. Na mocy tego doskonałego zaufania ustanowiony został trwały – z trwałością umocowaną przez zmartwychwstanie właśnie – i uniwersalny (przynajmniej potencjalnie) „punkt", do którego człowiek może się zwrócić także wtedy, gdy jego zaufanie niedomaga, przeszło przez upadek itd. Odtąd zwrócenie się z wiarą do Chrystusa skutkuje zbawieniem nawet wtedy, gdy jest to akt niedoskonały, oraz może być ponawiane nawet po tak głębokiej negacji, jaką jest apostazja. Zmartwychwstanie daje – między innymi – początek ekonomii sakramentalnej, w której jest utrwalona i udostępniana w każdym pokoleniu skuteczność zaufania Żyjącego – tego, który „zawsze żyje, aby się wstawiać za nami" (Hbr 7,25). Do wątku sakramentalnego wrócimy za chwilę.

Drugi aspekt skuteczności zbawczej zmartwychwstania ściśle związany jest z pierwszym. Bowiem niejako skutkiem ubocznym zmartwychwstania jest ostateczne uwiarygodnienie Jezusowej postawy zaufania (i stylu życia, podejścia do

prawa itd.), która odtąd staje się (przynajmniej potencjalnie) uniwersalnym wzorem postawy wobec Boga. Stąd kluczowy dla chrześcijańskiej duchowości wątek „naśladowania Chrystusa" jako istoty życia chrześcijańskiego.

Trzeci aspekt zbawczy zmartwychwstania dotyczy dopełnienia objawienia obrazu Boga jako godnego zaufania nawet w sytuacji grzechu. „Grzech świata" (J 1,29), którego szczytowy akordem jest zabicie Syna Bożego, nie pociąga za sobą kary Bożej, a wręcz przeciwnie: zmartwychwstały Chrystus zwiastuje pokój i przekazuje uczniom „posługę jednania" (2 Kor 5,18), której kwintesencją jest władza odpuszczania grzechów (por. J 20,19-23). Wina, przez którą człowiek pogrążył się w lęku przed karą, okazała się jednak ostatecznie „szczęśliwą winą". Grzesznik ma w Chrystusie „śmiały przystęp do Ojca z ufnością dzięki wierze w Niego" (Ef 3,12[10]). Wiara w zmartwychwstanie Chrystusa jest osią doświadczenia zbawienia, przywraca bowiem zaufanie do Boga-Ojca przez to, że pozwala dotrzeć ponownie do prawdziwego obrazu Boga, który jest „bogaty w miłosierdzie" (Ef 2,4).

Hipoteza zależna 6: Kościół i sakramenty są „przestrzenią" zaufania

Powyższe rozważania koniecznie uzupełnić trzeba jeszcze jednym wątkiem. Wiara w Chrystusa skutkuje zbawczo nie tylko odbudowaniem zaufania do Ojca. Funduje też nową wspólnotę, w której mury nieprzyjaźni zostały obalone przez zaufanie. Kościół staje się odtąd widzialnym miejscem dostępu do Chrystusa, jego jakby sakramentalnym[11] Ciałem. Zaś wewnątrz tej wspólnoty doświadczyć też można, że fundujący kluczowe wydarzenia zbawcze akt wydania Syna w ręce ludzi nie należy wyłącznie do przeszłości, ale przedłużony został w ekonomii sakramentalnej – zwłaszcza w Najświętszym Sakramencie jako szczycie inicjacji. W tym przypadku jednak wydany w nasze ręce Syn nie zostaje odrzucony ani tym bardziej zabity, tylko przyjmowany jest w dziękczynieniu – Eucharystii, przy czym w perspektywie Eucharystii widać również, że zaufanie do Boga nie jest celem samym w sobie: prowadzi ono bowiem do zjednoczenia, którego komunia eucharystyczna jest docześnie punktem szczytowym. Ostatecznym horyzontem tego, co ma początek w Eucharystii jest doskonała jedność, która zrealizuje się w czasach ostatecznych.

Ze względu na objętość niniejszego studium nie możemy rozwinąć tutaj opisu wszystkich sakramentów w kluczu zaufania. Podkreślić jednak wypada, że wejście w nią dokonuje się przez chrzest, w którym – w przypadku standardo-

---

[10] Grecki tekst nieco silniej akcentuje rolę ufności: ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν παρρησίαν καὶ προσαγωγὴν ἐν πεποιθήσει διὰ τῆς πίστεως αὐτοῦ.

[11] Por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, w: tenże, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, 1.

wym, czyli chrztu dorosłego – świadomy swych win grzesznik zwraca się w zaufaniu do Boga. To wiara bowiem jest jedynym właściwie warunkiem chrztu.

Zarysowany wyżej model soteriologiczny ma oczywiście tę wadę, że nie wszystkie wątki opisu zbawienia w Nowym Testamencie i patrystycznej tradycji teologicznej dają się w nim wypowiedzieć z odpowiednią wyrazistością. Wydaje się, że jedną z największych słabości w tym względzie jest trudność wyrażenia w tym modelu przekonania o tym, iż uniwersalność skuteczności aktu zbawczego Chrystusa opiera się na przyjęciu ludzkiej natury, która przez sam ten fakt została uleczona. Z drugiej jednak strony chroni przed pewnym niebezpieczeństwem implikowanym przez to przekonanie – mianowicie, że zbawienie dokonuje się g ł ó w n i e na poziomie natury, w „człowieczeństwie", a więc w istocie niezależnie od woli danego człowieka. Wydaje się zatem, że możemy w tym miejscu w uprawniony sposób mówić o komplementarności pomiędzy modelem opartym na kategorii zaufania a modelem (modelami) opartymi na idei wspólnej ludzkiej natury i koncentrującymi się na zbawczym znaczeniu samego aktu wcielenia.

The Soteriological Model Based on a Category of Trust. A Hypothesis

Summary

Numerous classic soteriological models are based on the concepts or experiences which are not clear for contemporary people. Therefore, there is an urgent need to propose new models which will be more comprehensible in the present cultural context. The article constitutes an attempt at constructing a soteriological model based on a category of trust, which primarily characterized both the relation of God to a human (the act of entrusting the world to a human) and of a human to God. The main hypothesis concerns the essence of the first sin, which is traditionally described as disobedience, whereas here we strive to prove that it consisted in taking back the human trust in God, which also resulted in taking back God's trust in humans and in distorting the human's image of God. Thus, God's salutary action is pedagogical: it aims to restore in a human being an attitude of trust, whose ultimate realization is the human trust of Christ in God the Father. The act of entrusting His Son to humanity and the lack of punishing reaction to the murdering of His Son are the most significant expressions of the revelation of God as trustworthy. Whoever responds with faith (trust) to this revelation will be saved.

Keywords

soteriology, soteriological model, trust

Słowa kluczowe

soteriologia, model soteriologiczny, zaufanie

Bibliografia

Barbour I.G., *Mity, modele, paradygmaty*, Kraków 2016.

Churchland P.S., *Moralność mózgu*, Kraków 2013.

Dola T., *Problem komplementarności współczesnych modeli soteriologicznych*, Opole 1994.

O'Collins G., *Jesus Our Redeemer*, Oxford 2007.

Paluch M., *Traktat o zbawieniu*, Dogmatyka, t. 3, Warszawa 2006.

Strzelczyk G., *Teraz Jezus*, Warszawa 2005.

Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele, *Lumen gentium*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002.

Poznańskie Studia Teologiczne 30(2016), s. 337-351.
doi: 10.14746/pst.2016.30.16

Aleksy Kucy[1]
Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie
Instytut Germanistyki i Lingwistyka Stosowana

Wpływ ojców Kościoła na prawosławne pojęcie o b r a z u B o ż e g o

I rzekł Bóg: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam…”. Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę

(Rdz 1,26-27).

Charakterystyczną cechą biblijnego opisu stworzenia człowieka jest liczba mnoga Osób odpowiedzialnych za to wydarzenie. Ta protologiczna sentencja uwypukla bardzo ważną tezę, a zarazem jest pierwszym potwierdzeniem nauki o Bogu w Trzech Osobach. Nie bez powodu w najnowszej zachodniej myśli teologicznej fragment ów traktuje się jako „pierwszy sygnał trynitarny”[2]. Rzeczywiście, jakże inaczej można byłoby interpretować tę okoliczność w przypadku, gdy jesteśmy w orbicie chrześcijańskiej nauki o Trójjedynym Bogu: Ojcu, Synu i Duchu Świętym? W prawosławiu powyższa liczba mnoga Osób podejmujących decyzję o stworzeniu człowieka od początku odbierana była jako pierwsze objawienie niezachwianej prawdy o Bogu w Trójcy Jedynym[3].

Ważne przy tym jest zrozumienie, że dogmatyczne spory trynitarne i wynikające stąd przemyślenia wielkich chrześcijańskich teologów wcale nie wynikały z jałowej erystyki. Nicejska formuła o współistotności oraz kapadocka nauka o Świętej Trójcy, jak twierdzi o. John Meyendorff, pozostaje całkowicie niezrozumiała, jeśli nie pamiętamy o celu jej powstania, jakim było wsparcie tych chrystologicznych i pneumatologicznych aksjomatów, według których „Wcielony Logos i Duch Święty są przede wszystkim *bożymi sprawcami zbawienia* [wyróż-

[1] Ksiądz diakon dr Aleksy Kucy jest pracownikiem naukowo-dydaktycznym Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie oraz duchownym Prawosławnej Diecezji Lubelsko-Chełmskiej. Jest autorem kilkudziesięciu publikacji naukowych w tym dwóch monografii: *Ukraińska polityka cerkiewna w okresie rewolucji 1917-1920*, Lublin 2012 oraz *Antropologia wiary w życiu i nauczaniu teologicznym Metropolity Antoniego Blooma (1914-2003)*, Lublin 2013.

[2] Jan Paweł II, *Człowiek stworzony na obraz Boga*, Rzym 1986, http://www.apostol.pl/janpawelii/ katechezy/bog-ojciec/ cz%C5%82owiek-stworzony-na-obraz-boga [dostęp: 12.02.2016].

[3] Г. Нисский, *Творения*, Москва 1861, cz. 1, s. 92.

nienie oryginalne[4]], a dopiero potem objawiają się Oni jako jedyny w swojej istocie Bóg"[5]. Ma rację zatem o. Georgij Florowski, przypominając badaczom omawianej problematyki, że trynitarne dyskusje IV wieku zdeterminowane były przede wszystkim przez sens chrystologiczny. Pisał:

> Wielcy ojcowie tego wieku, wychodząc z soteriologicznych nadziei i założeń, z pełną jasnością dowiedli, że wiara w Chrystusa jako Zbawiciela zakłada wyznanie w Nim zarówno pełni bóstwa, jak i pełni człowieczeństwa, ponieważ tylko wtedy można powiedzieć, że w Chrystusie rzeczywiście spełniło się wielkie połączenie Boga z człowiekiem oraz otworzyła się droga do *przebóstwienia* [WO], w którym to ojcowie upatrywali tak sens, jak i cel istnienia człowieka[6].

Toteż wspomniane racje zawsze stanowiły podstawę dociekań teologicznych, albowiem fałszywe tezy i nauka o Bogu, zwana popularnie herezją, zawsze miały jeden główny skutek – zgubę człowieka, jakże istotną przeszkodę w jego zbawieniu wprowadzaną przez wroga rodzaju ludzkiego.

> Istotą naszej wiary jest to, aby wierzyć całym sercem w Bogoczłowieczeństwo (ros. *богочеловечество*) Pana Jezusa Chrystusa, w to, że jest On jednocześnie prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem. Szatan, wróg rodzaju ludzkiego, wiedział o tym, dlatego dokładał wszelkich starań, aby zniszczyć w ludziach wiarę w Pana Jezusa jako Bogoczłowieka. Chcąc osiągnąć swój zgubny cel, tworzył on herezje, jedną po drugiej[7]

– upomina św. Łukasz Krymski[8]. Na tej podstawie można sformułować odwrotny wniosek, że w odróżnieniu od herezji prawdziwa nauka teologiczna

[4] Tu i w kolejnych miejscach artykułu przyjęto skrót WO – wyróżnienie oryginalne, WA – wyróżnienie autora artykułu.

[5] Tłumaczenie autora artykułu [tu i w kolejnych miejscach artykułu przyjęto skrót – TA]. Por. oryginalny tekst cytatu: „Воплощенный Логос и Святой Дух есть прежде всего *божественные деятели спасения*, и только затем Они открываются как сущностно единый Бог" – И. Мейендорф, *Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы*, Минск 2007, s. 256.

[6] TA. Zob. oryginalny tekst cytatu: „Великие отцы этого века, исходя из сотериологических упований и предпосылок, с полной очевидностью показали, что вера во Христа, как Спасителя, предполагает исповедание в Нем и полноты Божества и полноты человечества. Ибо только в таком случае во Христе действительно совершилось великое воссоединение Бога и человека и открылся путь к обожению, в котором отцы видели и смысл и цель человеческого существования" – Г. Флоровскій, *Византійскіе Отцы V-VIII*, Парижъ 1933, s. 6.

[7] TA. Por. oryginalny tekst cytatu: „Сущность Православия в том, чтобы веровать всем сердцем в Богочеловечество Господа Иисуса Христа, в то, что был Он истинным Богом и истинным человеком. Сатана, враг рода человеческого, знал это, и он приложил все усилия к тому, чтобы разрушить в людях веру в Господа Иисуса как Богочеловека. Чтобы достичь этой окаянной цели, он воздвигал одну за другой тяжкие ереси" – Лука Исповедник (Войно-Ясенецкий), *Избранные праздничные и великопостные проповеди*, Москва 2010, s. 502.

[8] Święty Łukasz Krymski, świec. Walentin Wojno-Jasieniecki (* 27 kwietnia 1877, † 11 czerwca 1961) – rosyjski biskup prawosławny, wybitny radziecki chirurg, profesor teologii. Święty Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego, kanonizowany w 2000 roku jako biskup wyznawca.

i antropologiczna wskazują człowiekowi właściwą drogę do zbawienia i stwarzają odpowiednie narzędzia konceptualne.

Warto podkreślić, że refleksje teologiczne i prawosławna nauka o Bogu w Trójcy są podstawą również dla postulatów antropologicznych, albowiem ilekroć szukamy zasadniczych odpowiedzi na pytania o człowieka, jego pochodzenie, naturę, właściwości ludzkiego działania, punktem wyjścia zawsze będzie biblijne objawienie o obrazie i podobieństwie. Na pierwszy plan wychodzi właśnie model trynitarny. Podobnie jak Święta Trójca: Ojciec, Syn i Duch Święty – często przedstawiani w myśli patrystycznej jako Umysł, Logos (Słowo) i Duch – człowiek, gdy mowa jest o jego duchowej budowie, również jest ukazywany jako posiadacz tych trzech składników. Ukształtowany na obraz Boży człowiek „ukazuje wewnętrzne połączenie umysłu, inteligencji (logos) i ducha. Z umysłu człowieka zrodzona jest inteligencja i pochodzi duch, tak jak z Ojca zrodzony jest Syn i pochodzi Duch Święty. Zgodność nie jest oczywiście absolutna, lecz ukazuje odbicie Trójjedynego Boga”[9].

Wątki antropologiczne w hymnografii Cerkwi

Prawosławna myśl teologiczna zawiera bardzo bogate treści dotyczące omawianego wątku, lecz wszyscy są zgodni co do sedna zasygnalizowanej w powyższym cytacie treści. Potwierdza to również bogata hymnografia Cerkwi, szczególnie kanony do Świętej Trójcy, czytane podczas niedzielnych nabożeństw północy (ros. *полунощница*)[10]. Te piękne w barwach i znaczeniu słowa tekstów liturgicznych zawierają istotę prawosławnej nauki antropologicznej opartej na trynitarnym modelu: Да человѣкомъ единственное, трисіа́тельное твое́ дави́ши бже́ство̀, созда́вый пре́жде человѣ́ка, по твоемъ о҃бразу вообрази́лъ е́сѝ, о҃умъ е́мъ, ѝ сло́во ѝ дх҃ъ да́въ, я҆́кш чл҃вѣколю́бецъ[11]. Oto z kolei inny fragment, w którym Chrystus kojarzony jest z Umysłem: О҃умъ сы́й безстра́стенъ ѝ невещ҃е́ственъ, прим҃ѣша́етсѧ хр҃то́съ бг҃ъ человѣ́ческомъ о҃умъ, ходата́йствующемъ бже́ственнымъ е҆стество́мъ, пло́ти же дебельство́мъ, ѝ всемъ̀ мнѣ̀ непрело́женъ весьмà соедини́сѧ: да спсе́нїе всемъ̀ мнѣ̀ па́дшемъ подастъ̀ распина́емь[12]. W hymnach cerkiewnych można znaleźć wiele takich wierszy

[9] G. Mantzaridis, *Przebóstwienie człowieka. Nauka Świętego Grzegorza Palamasa w świetle tradycji prawosławnej*, Lublin 1997, s. 24-25.

[10] Kanony do Świętej Trójcy (ros. *троичные каноны*) zawierają najwięcej treści w zakresie prawosławnej poezji trynitranej, aczkolwiek w innych tekstach liturgicznych również można znaleźć przesłania o podobnej tematyce. W zasadzie każdy cerkiewny tekst liturgiczny zawiera określony przekaz edukacyjny: teologiczny, historyczny, moralistyczny lub gloryfikacyjny.

[11] Dosłowne brzmienie tego fragmentu po polsku: „Przeto ludziom objawiasz Twoje Jedyne Trójjaśniejące Bóstwo, Któryś stworzył na początku człowieka i według *Twojego Obrazu* [WA] uczyniłeś go: dając mu umysł, słowo i duch, ponieważ jesteś Miłujący ludzi” [TA] О҃ктѡиχ з сѝрѣчь О҃могла́сникъ, гла́съ а҃ - д҃, Киев 2000, s. 34.

[12] Tamże, s. 47-48. Dosłowne brzmienie tego fragmentu po polsku: „Będąc Umysłem beznа-

o bogatej semantyce teologicznej i choć nie wyczerpują one, rzecz jasna, całego zagadnienia, to wskazują główny kierunek myśli, którym należy podążać, chcąc zgłębić omawianą tajemnicę. Z drugiej strony obrazują one sytuację, w której teologia uzyskuje pełne uzasadnienie, gdyż – jak widać – nie jest oderwaną od życia dyscypliną naukową, lecz żywą melodią, złotym haftem, przeplatającym wszystkie teksty liturgiczne i wpisującym się w mistyczne życie wiernych.

Jak widzimy, nawet w tak małym fragmencie wątek trynitarny spaja się z przesłaniem o o b r a z i e i p o d o b i e ń s t w i e, co wcale nie ułatwia zdefiniowania i interpretacji. W artykule poświęconym współczesnej antropologii bp Jerzy (Pańkowski) słusznie zwraca uwagę na niebezpieczeństwo dosłownej interpretacji biblijnej kategorii o b r a z u, wskazując, że „chodzi przede wszystkim o duchowy wymiar obrazu i podobieństwa w człowieku, a nie jego literalną analizę względem Boga”[13]. Przeto myśl patrystyczna wczesnego chrześcijaństwa bardzo ostrożnie traktuje tę kwestię, ukazując właśnie duchowe składniki, które można odnieść do kategorii o b r a z u i p o d o b i e ń s t w a oraz często unikając – z nielicznymi wyjątkami – formalnego definiowania tego pojęcia.

Cechy o b r a z u a myśl patrystyczna

Niemniej jednak, ojcowie Kościoła są w pełni zgodni co do zasadniczej kwestii, mianowicie jeśli chodzi o znaczenie pojęcia o b r a z u B o ż e g o jako zdolności odzwierciedlania Bożych właściwości. Ojciec Mikołaj Winogradow tak ujął tę prawidłowość myśli patrystycznej:

> Jako obraz Boży, dusza człowieka, rzecz jasna, powinna mieć – nie w znaczeniu absolutnym – właściwości Bóstwa. W ten sposób, jeśli Bóg jest nieskończonym Duchem, to również dusza ludzka stanowi istotę duchową, nie zaś materialną; jeśli Bóg – najczystszy Umysł, to dusza ludzka też jest rozumna, jeśli Bóg – Istota swobodna i od nikogo niezależna, to dusza również powinna mieć tę swobodę; wreszcie jako o b r a z N i e ś m i e r t e l n e g o (είκων αθανάτοι), dusza człowieka również powinna być nieśmiertelną[14].

---

miętnym i niematerialnym, jednoczy się Chrystus – Bóg z umysłem ludzkim, wstawiając się przez swą boską naturę, ciała zaś materią i łącząc się ze mną prawdziwie, a zbawienie przekaże mi upadłemu w swoim ukrzyżowaniu” [TA].

[13] Jerzy (Pańkowski), *„Współczesna” antropologia chrześcijańska*, „ELPIS” 2012, nr 14, s. 118.

[14] TA. Por. oryginalny tekst cytatu: „Какъ образъ Божій, душа человѣка, очевидно, должна обладать – конечно не въ абсолютномъ смысл – свойствами Божества. Такимъ образомъ, если Богъ есть безконечный Духъ, то и душа человѣческая есть существо духовное, а не вещественное; если Богъ – чистѣйшій Разумъ, то и душа человѣка разумна, если Богъ – Существо свободное и ни отъ кого независимое, то и душа должна быть свободною, наконецъ, какъ *образъ Безсмертнаго* (είκων αθανάτοι), душа человѣческая должна быть безсмертною”

Podążając tym tropem, metropolita Makary (Bułgakow) wyodrębnił cztery zespoły podobieństw, do których nawiązują prawosławni teolodzy. Pierwsza z nich opiera się na duchowej egzystencji Boga, który to Jedyny jest właściwie Duchem w bezprośrednim tego słowa znaczeniu. Z tej prawidłowości wynika związek pomiędzy obrazem a duszą człowieka:

> Bóg w Swojej naturze jest najczystszym Duchem, niezwiązanym z żadnym ciałem i nienależącym do żadnej materii. A zatem obrazu Bożego należy szukać nie w ciele człowieka, lecz w jego niematerialnej duszy: to jest tok myślenia, który prezentowali w swoich wypowiedziach Klemens Aleksandryjski, Orygenes, Epifaniusz, Euzebiusz, Grzegorz z Nyssy, Ambroży, Augustyn, Teodoryt i pozostali[15].

Drugi zespół nawiązuje do pierwszego, lecz odnosi się do zasygnalizowanych właściwości duchowych:

> Bóg jako Duch ma także odpowiednie właściwości ducha – umysł, swobodę, zaś ze swojej natury jest nieśmiertelny. Dlatego obraz Boży, między innymi, można ulokować w umyśle człowieka, jak to czyniła część nauczycieli Kościoła. Według innych można go znaleźć w jego wolnej woli. Jeszcze inni upatywali go w niemożności unicestwienia duszy i jej nieśmiertelności[16].

Trzeci zespół opiera się z kolei na wspomnianej nauce trynitarnej, koncentrując się na trzech właściwościach duszy – umyśle, woli i pamięci, w czwartym zaś zespole podkreśla się prerogatywa władzy człowieka, wyróżniające go na tle pozostałego stworzenia[17].

Współczesny rosyjski teolog, o. Oleg Dywydienkow, relację kategorii obrazu Bożego z właściwościami duchowymi odnosi do zachodniego schola-

---

– Н. Виноградов, *Догматическое учение Святаго Григорія Богослова*, Казань 1887, s. 367. Por. współczesną wersję podobnej interpretacji: „Бог есть абсолютный разум, человек тоже есть существо разумное. Бог существо духовное – человек, также имеет в себе духовную составляющую – душу. Бог вечен, отражением вечности в человеке является бессмертие. Бог является Творцом – человек также обладает творческими способностями, хотя в отличии от Бога творит не из ничего, а из подручного материала. Бог царствует над всем миром, и человек также наделен царским достоинством, призван владычествовать над Вселенной". Zob.: И.О. Давыденков, *Догматическое богословие*, Москва 2005, s. 224-225.

[15] TA. Por. oryginalny tekst cytatu: „Богъ, по природѣ Своей, есть чистейшій Духъ, не облеченный никаким тѣлом и непричастный никакой вещественности. Итакъ, образъ Божій надобно полагать не в тѣле человѣка, а в его невещественной душѣ: мисль, которую старались раскрівать Климентї александрійский, Оригенъ, Епифаній, Евсевій, Григорій нисскій, Амвросій, Августин, Феодоритї и другіе" – Макарій, *Православно-догматическое богословіе*, Санкт-Петербургъ 1883, t. 1, s. 454.

[16] TA. Por. oryginalny tekst cytatu: „Богъ, как Духъ, имѣет и существенныя свойства духа, – умъ, свободу, и по самой природѣ своей безсмертенъ: потому, въ частности, можно полагать образъ Божій, вмѣстѣ съ одними учителями Церкви, въ умѣ человѣка; вмѣстѣ с другими – въ его свободной волѣ; вмѣстѣ съ третьими – въ неразрушимости его души и безсмертіи" – tamże, s. 455.

[17] Tamże, s. 456.

stycznego modelu interpretacyjnego, proponując w zamian koncepcję „otwartego antropologicznego modelu". Jego zdaniem, polega on na niemożności pełnego zbadania podstaw antropologicznych. Swe rozważania na ten temat opiera na postulacie, że skoro antropologia apofatyczna stanowi naturalny skutek apofatycznej teologii i skoro Bóg w swojej naturze jest niezdefiniowalny, to również człowiek, który został stworzony na obraz Boży, nie może być w pełni ogarnięty racjonalnym definiowaniem[18]. W tym – wydaje się – kateorycznie sformułowanym stwierdzeniu nie ma niczego nadzwyczajnego, albowiem jeszcze św. Grzegorz z Nyssy, uzasadniając niepoznawalność natury ludzkiej, stwierdzał, że

> skoro jedną z właściwości, którą upatrujemy w naturze Bożej, jest niepoznawalność Jego istoty, to nie można negować, że obraz w tym znaczeniu ma coś wspólnego z Prototypem. Gdyby naturę obrazu można było poznać, podczas gdy prototyp pozostawałby ponad możliwościami poznawczymi, to owe przeciwstawnienie dostrzeganych właściwości wykazałoby niedoskonałość tego obrazu. Jednakże, skoro natura naszego umysłu, stworzonego na obraz Stworzyciela, nie jest poznawalna, to ma ona dokładne podobieństwo z ponad-Istniejącym, Który wyróżnia swoją niepoznawalną naturę właśnie poprzez jej niepoznawalność[19].

Interpretacja o b r a z u na tle współczesnych dociekań

Niemniej jednak gdy mowa jest o apofatyce, należy pamiętać że odnosi się ona przede wszystkim do teologii i tylko pośrednio do antropologii. Dlatego, o ile pełne lub szerokie zgłębienie tajemnic Trójjedynego Boga pozostaje poza możliwościami ludzkiego umysłu, o tyle chrześcijańscy teologowie, zarówno bardziej, jak i mniej ortodoksyjni, dotarli już w pewnym sensie do sedna stwierdzenia o akcie stworzenia człowieka. Możemy wręcz stwierdzić, że z upływem czasu stopniowo skonkretyzowano ten temat, szczytem czego stała się szczególnie myśl hezychastyczna XIV i XV wieków. Metropolita Makary (Bułgakow) w związku z tym był zdania, że

> Ojcowie i nauczyciele Kościoła rozstrzygali tę kwestię w różny sposób, chociaż myśli ich nie są sprzeczne ze sobą, gdyż obejmują nieco inne aspekty tego samego przedmiotu rozważań. Co więcej, jeśli połączymy te wszystkie myśli w jedną całość i spojrzymy na nie w świetle właściwego nauczania o Bogu i o n a s z y m p r o t o t y p i e

---

[18] И.О. Давыденков, *Догматическое богословие*…, s. 225.

[19] TA. Por. oryginalny tekst cytatu: „такъ какъ однимъ изъ свойствъ, усматриваемыхъ въ Божіемъ естествѣ, есть неностнжимость сущности: то по всей необходимости и образъ въ этомъ имѣетъ сходство съ Первообразомъ. Если бы естество образа оказались постижимымъ, а первообразъ былъ выше постиженія; то сія противоположность усматриваемыхъ свойствъ обличила бы погрѣшительность образа. Но какъ не подлежитъ познанію естество нашего ума, созданнаго но образу Сотворшаго: то имѣетъ онъ точное сходство съ превыше-Сущимъ, непознаваемостію своею отличая пепостижимое свое естество" – Г. Нисский, *Творения*…, s. 110.

(ros. *первообраз*), to można z całą precyzją określić, czym w nas rzeczywiście jest obraz Boży [WA][20].

Ponadto, Panayiotis Nellas[21] zwraca uwagę na fakt, że ilekroć ojcowie mieli trudności z wytłumaczeniem określonego zjawiska antropologicznego, tylekroć używali właśnie terminu obraz Boży. Dzięki temu interpretacja tego pojęcia była coraz bogatsza i w zależności od omawianego wątku uzupełniano ją o nowe treści.

Określenie na obraz u ojców Kościoła w jednym przypadku charakteryzowało posiadanie przez człowieka wolnej woli, w drugim wyrażało jego zdolność do refleksji i potrzebę samostanowienia, w innym stanowiło o relacjach duszy i ciała, jeszcze w innym kojarzone było z intelektem, niekiedy stanowiło rozgraniczenie pomiędzy naturą a osobowością itd.[22]

Zasygnalizowana różnorodność czy też bogactwo stanowisk już na wstępie dyktuje potrzebę rozgraniczenia kilku podstawowych wątków znaczeniowych, które muszą być wyłonione i rozpatrzone w związku z omawianym tematem. Otóż czym innym jest samo pojęcie obrazu Bożego, czym innym stworzenie na obraz, zaś czym innym – stworzenie na podobieństwo. Również w obrębie pojęcia obrazu można mówić o obrazie jako takim, jak też o tym, jakie cechy tego obrazu możemy znaleźć w człowieku, który stworzony na obraz *stricto* obrazem tym przecież nie jest. W związku z powyższym, oceniając klasyfikację metropolity Makarego, należy stwierdzić, że odnosi się ona raczej do cech obrazu i tylko pośrednio wskazuje na sam obraz, podczas gdy panorama rozpatrywanego zjawiska jest o wiele szersza. Przystępując do jej pełnego ujęcia, zaczynamy od wyjaśniania wątków według ich odpowiedniej kolejności.

Definicję obrazu jako takiego, jako prototypu, na wzór którego stworzony został człowiek, należy rozpocząć od Pisma Świętego. Pojęcie obraz Boży, nie w kontekście antropologicznym, lecz teologicznym z bezpośrednim wskazaniem podmiotowego adresata, znajdujemy u św. Pawła. Apostoł Narodów, mówiąc o Chrystusie w kontekście soteriologicznym, nazywa Go obrazem Boga niewidzialnego:

Z radością dziękujcie Ojcu, który was uzdolnił do uczestnictwa w dziale świętych w światłości. On uwolnił nas spod władzy ciemności i przeniósł do królestwa swego

---

[20] TA. Por. oryginalny tekst cytatu: „Отцы и учители Церкви рѣшали предложенный вопросъ неодинаково, хотя мысли ихъ и не исключаютъ одна другой, касаясь только разныхъ сторонъ предмета. Напротивъ, если снести эти мысли вмѣстѣ и расположить при свѣтѣ правильного понятія о Богѣ, нашем первообразѣ: то со всею полнотою опредѣлиться, что такое въ насъ образъ Божій" – Макарій, *Православно-догматическое богословіе*…, s. 454.

[21] Szerzej o wybitnym greckim teologu zob.: K. Leśniewski, *Antropologia w pismach współczesnych teologów prawosławnych*, „Elpis" 2010, nr 12, s. 71-95.

[22] П. Неллас, *Обожение. Основы и перспективы православной антропологии*, Москва 2011, s. 19.

> umiłowanego Syna, w którym mamy odkupienie – odpuszczenie grzechów. On jest o b r a z e m B o g a n i e w i d z i a l n e g o – P i e r w o r o d n y m w o b e c k a ż d e g o s t w o r z e n i a [WA], bo w Nim zostało wszystko stworzone: i to, co w niebiosach, i to, co na ziemi, byty widzialne i niewidzialne, czy Trony, czy Panowania, czy Zwierzchności, czy Władze. Wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone. On jest przed wszystkim i wszystko w Nim ma istnienie. I On jest Głową Ciała – Kościoła. On jest Początkiem, Pierworodnym spośród umarłych (Kol 1,12-18).

Panayiotis Nellas odbiera powyższe treści nie tyle w kategoriach teologicznych, ile antropologicznych i kosmologicznych, ponieważ został tu ukazany stosunek Chrystusa do człowieka i wszechświata. Zdaniem omawianego teologa

> Tutaj można zaobserwować chrystologiczny aspekt antropologii Pawła. Ten sam aspekt możemy dostrzec w nauczaniu apostoła odnośnie do potrzeby „noszenia obrazu [Człowieka] niebieskiego" (1 Kor 15,49), tj. Chrystusa, aby dojść do „jedności" wiary i pełnego poznania Syna Bożego, do człowieka doskonałego, do miary wielkości według Pełni Chrystusa (Ef 4,13-14) [WO]. Stąd dojście człowieka do miary wielkości Pełni Chrystusa dla Pawła współgra z noszeniem obrazu Chrystusa" [ros. *облечение во Христа*][23].

Logos Wcielony jako o b r a z obrazu

Dalej grecki teolog przekonuje, że taki był właśnie tok myślenia apostoła, nawiązujący do autorów Starego i Nowego Testamentów, następnie został odzwierciedlony w interpretacjach ojców Kościoła, ponieważ w ich nauczaniu Chrystus był przedstawiany jako o b r a z B o ż y, zaś o człowieku – jako o o b r a z i e O b r a z u (Chrystusa). Jego zdaniem, wyjaśnia to strukturę (η δομή), przeznaczenie (ο προορισμός) oraz pochodzenie człowieka (η καταγωγή)[24]. Wyliczając cechy obrazu Bożego, które możemy znaleźć w człowieku, Nellas w taki oto sposób definiuje swą antropologiczną naukę:

> człowiek jest jednocześnie osobowością i naturą, w swej istocie jest wyznaczany poprzez miłość, która wewnętrznie motywuje ludzkie – osobowości (τα πρόσωπα) do obcowania (φυσική κοινωνία); jest on świadomym bytem osobowym ulokowanym w czasie; stanowi on nierozerwalną psychosomatyczną całość mająca niemierzalną głębię psychiki; ma on swobodę, królewską godność, zdolności naukowe i twórcze, rozum itp. To wszystko w całości odzwierciedla autentyczną strukturę człowieka[25].

---

[23] TA. Por. oryginalny tekst cytatu: „Здесь виден христологический аспект Павловой антропологии. Он же прослеживается в учении Апостола о необходимости для человека облечься в образ небесного [WO]человека, т.е. во Христа, чтобы прийти в меру полного возраста Христова, дабы мы не были более младенцами [WO]. Итак, возрастание человека в полную меру для Павла совпадает с облечением во Христа" – П. Неллас, *Обожение. Основы и перспективы православной антропологии*…, s. 19.

[24] Tamże, s. 23.

[25] TA. Por. oryginalny tekst cytatu: „человек есть одновременно личность и природа, существенно определяемые тайной любви, которая внутренне побуждает людей личности (τα

Kolejnym bardzo ważnym spostrzeżeniem i jednocześnie wnioskiem Nellasa wyciągniętym ze studiów nad myślą patrystyczną, szczególnie nad dziełami św. Mikołaja Kabazylasa, jest to, że gdy mowa jest o O b r a z i e, chodzi nie tyle o sam Logos (w kontekście opisanego już triadologicznego nauczania), ile o Logos Wcielony. O b r a z e m, na który został stworzony człowiek, od początku był Chrystus, w tym znaczeniu, że to jedyny prawdziwy antropologiczny telos: połączenie niepołączalnych natur – Bożej i ludzkiej – w jednej osobie. A zatem wcielenie na należy rozpatrywać wyłącznie w kontekście ekonomii Bożego działania na rzecz zbawienia upadłej natury[26]. Inaczej należałoby uznać, że wróg rodzaju ludzkiego ma wpływ na decyzje i działania Bożę. Dlatego też Chrystus od początku był Obrazem, na wzór którego stworzony był Adam[27]. Adam w akcie stworzenia na obraz uzyskał możliwość obcowania z Bogiem poprzez Jego niestworzone energie, co powinno było prowadzić naturę człowieka do hipostazyjnej jedności z Bożym Logosem w Chrystusie. Ten cel od początku był stawiany Adamowi i nie został zmieniony nawet po upadku.

> Stworzenie Adama na obraz Chrystusa przewidywało jego wzniesienie się ku swojemu Prototypowi, mówiąc dokładniej, takie oczyszczenie się i takie umiłowanie Boga, że Bóg przyszedłby i zamieszkał w nim, Słowo weszłoby w hipostazyjne połączenie z człowiekiem, wkraczając w historię jako Chrystus, ukazując światu Bogoczłowieka. Wprowadzenie do wszechświata Pierworodnego (Heb 1,6) od początku stanowiło wolę Bożą, jest to najgłębsza „tajemnica, ukryta od wieków i pokoleń" (Kol 1,26). Chrystus Bogoczłowiek był r a d ą i w o l ą O j c a, na tym polegało właśnie powołanie człowieka, droga i cel jego rozwoju fizjologicznego. Został on na początku skonstruowany według Chrystusa j a k n a o b r a z c z y m a t r y c ę, t a k a b y m ó g ł o n z a d o m o w i ć w s o b i e B o g a. Odejście człowieka z tej drogi nazywa się upadkiem [WO]

– tak konkluduje swoją myśl wspaniały grecki teolog[28].

πρόσωπα) к общению (φυσική κοινωνία); он есть сознательное личное бытие во времени; он – нерасторжимое психосоматическое единство с неизмеримой глубиной психики; он наделен свободой, царственным достоинством, творческими и научными способностями, разумом и т.п. Все это в целом отражает подлинную структуру человека" – tamże, s. 26-27.

[26] Por.: W. Szczerba, *Podwójne stworzenie a soteriologia Grzegorza z Nyssy*, „Poznańskie Studia Teologiczne" 22(2008), s. 92.

[27] Por.: A. Wyrąbkiewicz, *Mistyczna teoria odkupienia w pismach św. Grzegorza z Nyssy*, „Biblica et Patristica Thoruniensia" 2014, nr 7, s. 127.

[28] TA. Por. oryginalny tekst cytatu: „То, что Адам был создан по образу Христову, подразумевает, что ему предназначалось возвыситься до своего Первообраза, а точнее, настолько очиститься и так возлюбить Бога, что Бог пришел бы и вселился в него, Слово вошло бы в ипостасное соединение с человеком, входя в историю как Христос, являя миру Богочеловека. Введение Первородного во вселенную было превечной волей Божией, глубочайшей тайной, сокрытой от веков и родов. Христос-Богочеловек был советом и волей Отца, и в этом было призвание человека, путь и цель его физиологического развития. По Христу был он устроен вначале как по образцу или матрице, так чтобы он мог воспринять

Warto wskazać, że zarysowana przez Nellasa perspektywa bezpośrednio nawiązuje do wywodu św. Mikołaja Kabazylasa. W traktacie świętego *O życiu w Chrystusie* odnajdujemy interpretację apostolskiej nauki o Pierworodnym. Święty zadaje pytanie dotyczące domniemanej sprzeczności, jaka miałaby zaistnieć pomiędzy stworzeniem Adama n a o b r a z nienarodzonego jeszcze Chrystusa, i sam na nie odpowiada:

> Chociaż powiedziane jest, że Nowy urodzony został na podobieństwo starego, lecz tylko w stosunku do rozpadu, które tamten rozpoczął, a Ten odziedziczył, aby wadę natury unicestwić przez swoją własną terapię, i aby, jak mówi Paweł, to, „co śmiertelne, wchłonięte zostało przez życie" (2 Kor 5,4)"[29].

Rzeczywiście, w jaki sposób stary Adam może być prototypem dla nas, kiedy wiadomo, że Logos istnieje przed wszelkim aktem stworzenia (?): „Jam Alfa i Omega, Pierwszy i Ostatni, Początek i Koniec" (Ap 22,13) – mówi On do swojego ukochanego ucznia.

Dlatego starszy służy wzorem młodszemu – mówi teolog hezychazmu – i choć był stworzony na obraz Pierwszego, to nie wytrwał w nim, dążył do celu, lecz go nie osiągnął.

> Najbardziej niewłaściwe byłoby myślenie, że najdoskonalsze ze wszystkich rzeczy zostało skonstruowane na wzór niedoskonałego, najgorsze zaś stanowi przykład dla lepszego, że niewidomi kierują widzącymi. Nie dziwi to, że powstało ono wcześniej w czasie, albowiem należy wierzyć, że owo doskonałe stanowi początek dla niedoskonałego, wiedząc, że już w początkowym okresie wiele rzeczy zostało przygotowanych na potrzeby [upadłego] człowieka, a sam człowiek – miara wszystkich rzeczy – przyszedł na ziemię później[30].

Człowiek o b r a z e m Chrystusa

Jednak nie to stwierdzenie wydaje się najważniejsze w rozważaniach świętego, lecz wyjaśnienie przyczyny, dla której człowiek – stworzony n a o b r a z

---

в себя Бога. Уклонение человека с этого пути называется падением" – П. Неллас, *Обожение. Основы и перспективы православной антропологии*…, s. 26-27.

[29] TA. Por. oryginalny tekst cytatu: „Хотя и сказано, что Новый рожден по подобию ветхого, но только в отношении к тлению, которое тот начал, а Сей наследовал, чтобы немощь естества уничтожить своим собственным врачевством, и чтобы, как говорит Павел: смертное поглощено было жизнью" – Н. Кавасила, *О жизни во Христе*, Москва 2006, s. 126.

[30] TA. Por. oryginalny tekst cytatu: „Всего неуместнее думать, что совершеннейшее из всего устроено по образцу несовершенного, и что худшее служит примером для лучшего, и слепые руководят видящими. Ибо не тому должно удивляться, что оно ранее по времени, но надлежит верить, что совершенное сие служит началом несовершенного, помышляя то, что и сначала для нужды человека многое приготовлено было заранее, и человек, мерило всего, уже после всех пришел на землю" – Н. Кавасила, *О жизни во Христе*, s. 126-127.

Chrystusa – zawsze będzie do Niego dążył. W tym kontekście uwypuklona zostaje przebóstwiona natura ludzka, która to jest ostatecznym celem wszystkich dążeń.

> Co więcej, człowiek zarówno swoją naturą, wolą i umysłem zawsze dąży ku Chrystusowi nie tylko przez Jego Bóstwo, które stanowi koniec wszystkich dążeń, lecz także przez Jego drugą naturę, bowiem tylko On jest prawdziwym schronieniem dla wszystkich ludzkich pragnień, rozkoszą naszych myśli. Stąd jasne jest, że miłowanie czegoś innego, oprócz Niego, myślenie o czymś innym, jest odchyleniem w inną stronę od tego początku, który pierwotnie został w nas wbudowany" – wspaniale konstatuje Kabazylas[31].

Święty Maksym Wyznawca z kolei konkretyzuje ów temat, hipostazyjnemu połączeniu natur w Chrystusie nadając znaczenie uniwersalistyczne:

> Mądrością przeto i Myślą (φρόνησις) Boga i Ojca jest Pan Jezus Chrystus (1 Kor 1,24, 30, Ef 1,8), który również wszystkie pozostałe [logosy] istniejąco zawiera [w sobie] dzięki sile przenikania, jak też uzupełniające ich części obejmuje spojrzeniem [swojego] rozumu (φρονήσει τῆς συνέσεως), będąc wedle natury Stwórcą i Opatrznością wszystkiego, a doprowadzając przez siebie wszystkie odległe rzeczy do jedności oraz redukując istniejącą w istnieniach wojnę, i łącząc je wszystkie w pokojową wspólnotę i nierozerwalną zgodę, zaś w to, „co na ziemi, i to, co w niebiosach wprowadzając w pokój" (Kol 1,20), jak powiedział niebiański apostoł[32].

Najważniejszą zatem rzeczą, którą uczynił Nowy Adam – Chrystus, było wypełnienie planu, do którego był pierwotnie powołany stary Adam, lecz który nie sprostał swojemu wyzwaniu. W tym kontekście św. Maksym skupia swą uwagę zwłaszcza na zasadniczym obowiązku zjednoczenia całego stworzenia w Bogu, przekonując:

> Jest to wielka najgłębsza tajemnica. Jest to błogosławiony koniec, który spowodował, że wszystko dlań zostało zapoczątkowane. Jest to przedwieczny Boży cel powołania do życia wszystkich istot, o którym mówimy jako o przedwiecznym końcu, dla

---

[31] TA. Por. oryginalny tekst cytatu: „Сверх всего этого и естеством, и волей, и помыслами человек всегда стремится ко Христу, не ради Божества только, Которое составляет конец всего, но и ради другой природы, и Он, с одной стороны, прибежище человеческих желаний, с другой – наслаждение помыслов, и кроме Него иное что-либо любить, или об ином чем-либо рассуждать – очевидно есть опущение долга в уклонение от вложенного в душу от начала" – tamże, s. 127.

[32] TA. Por. oryginalny tekst cytatu: „Мудрость же и Мысль (φρόνησις) Бога и Отца есть Господь Иисус Христос (1 Kor 1:24, 30, Ef 1:8), Который и всеобщие [логосы] сущих содержит [в Себе] силой премудрости, и дополняющие их части объемлет мыслью [Своего] разума (φρονήσει τῆς συνέσεως), будучи по природе Творцом и Промыслителем всего, и приводя через Себя все расстоящееся во едино, и уничтожая сущую в сущих войну, и соединяя их все к мирному содружеству и неразрывному согласию, яже на небесех и яже на земли (Kol 1:20), как сказал божественный апостол" – М. Исповедник, *О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы)*, Москва 2006, s. 285.

> którego wszystko istnieje, podczas gdy sam on od niczego nie zależy. Właśnie dla tego końca [Chrystusa, który dokonał hipostazyjnego połączenia Bożej i ludzkiej natury] Bóg powołał do życia postacie wszystkich rzeczy[33].

Jeśli w kontekście antropologicznej nauki w taki właśnie sposób odpowiemy na pytanie dotyczące o b r a z u B o ż e g o, to stanie się zrozumiała nie tylko wewnętrzna treść tego pojęcia, ale i wartość dodana, mianowicie znaczenie określenia p o d o b i e ń s t w o. Większość komentatorów biblijnych zgadza się co do podstawowej różnicy zachodzącej między o b r a z e m a p o d o b i e ń s t w e m, która sprowadza się do przysłowiowej statyczności pierwszego a dynamizmu drugiego. Jeśli o b r a z jest czymś określonym, to podobieństwo stanowi raczej proces dynamiczny, polegający na przyswajaniu, wrastaniu w ów o b r a z. Georgios Mantzaridis opisuje to w sposób następujący:

> Słowo p o d o b i e ń s t w o, w znaczeniu użytym w Septuagincie, wyraża coś dynamicznego i jeszcze nie zrealizowanego, natomiast słowo o b r a z oznacza stan zrealizowany, co w naszym kontekście stanowi punkt wyjścia na drodze zdobywania p o d o b i e ń s t w a. […] To, co jest n a o b r a z, stanowi powszechna własność wszystkich ludzi, natomiast to, co jest n a p o d o b i e ń s t w o, jest czymś tylko potencjalnym. […] Podobieństwo do Boga, chociaż stanowi cel istnienia człowieka, to jednak nie zostało mu narzucone, lecz pozostawione jego wolnej woli. Dzięki wolnemu poddaniu się woli Boga i stałemu prowadzeniu przez Jego łaskę, człowiek może udoskonalać i rozwijać dar o b r a z u, czyniąc go własnością indywidualną, pewną i dynamiczną, a przez to stawać się podobnym Bogu[34].

Owszem, w pewnym sensie również rozumienie określenia n a o b r a z jako osiągnięcia tej rzeczywistości przez każdą obecnie żyjącą osobę nie jest czymś stabilnym. Jednak gdy mówimy o o b r a z i e, mamy na myśli naturę ludzką jako taką, która w Chrystusie już uzyskała doskonałość. W tym kontekście o b r a z już się urzeczywistnił, albowiem „jak w Adamie wszyscy umierają, tak też

---

[33] TA. Por. oryginalny tekst cytatu: „Это великая сокровенная тайна. Это блаженный конец, для которого всему было положено начало. Это предопределенная божественная цель сотворения существ, о которой мы говорим как о предопределенном конце, ради которого все существует, хотя сам он не зависит ни от чего. Именно ради этого конца [Христа, совершившего ипостасное соединение божественной и человеческой природ] Бог привел в бытие сущности всех вещей". Cyt. za: Неллас П., *Обожение. Основы и перспективы православной антропологии*…, s. 39. Święty Mikołaj Kabazylas, pisząc o przebóstwieniu ludzkiej natury w Chrystusie, podkreśla pokonanie największej bariery, która dzieliła przedtem dwie natury: Bożą niestworzoną i ludzką stworzoną: „Когда же плоть была обожена и природа человеческая принята в Ипостась Самого Бога, миро уже перешло через ограждение. И различие это не имеет уже места, когда одно уже было, а другое сделалось единой Ипостасью, которая уничтожает расстояние между Божеством и человечеством, будучи общим пределом каждого естества, а между разстоящими не бывает общего предела". Zob.: Н. Кавасила, *О жизни во Христе*…, s. 57.

[34] G. Mantzaridis, *Przebóstwienie człowieka. Nauka Świętego Grzegorza Palamasa w świetle tradycji prawosławnej*…, s. 28-29.

w Chrystusie wszyscy będą ożywieni, lecz każdy według własnej kolejności" (1 Kor 15,22-23). Wobec powyższego ważny wniosek jest taki, że cel postawiony przed pierwszym człowiekiem pozostaje bez zmian, to znaczy stworzony na obraz Boży powinien on odnaleźć siebie w Chrystusie. Dlatego właśnie znaczenie wcielenia Logosu nie jest ograniczone tylko do odkupienia, lecz także – być może przede wszystkim – do spełnienia podstawowego zadania – hipostazyjnego połączenia niepołączalnych natur – boskiej i ludzkiej – oraz osiągnięcia przebóstwienia. Gdy Apostoł Narodów wychwala Chrystusa jako „obraz Boga niewidzialnego, Pierworodnego wobec każdego stworzenia" (Kol 1:15), kiedy nawołuje do tego, by stawać się „doskonałym w Chrystusie" (Kol 1,28), dochodzić do „pełnego poznania Syna Bożego, do człowieka doskonałego, do miary wielkości według Pełni Chrystusa" (Ef 4,13), mówi on o rzeczywistej ontologicznej przemianie osoby wierzącej, nie zaś o osiąganiu przez nią zewnętrznej moralnej sprawiedliwości.

Podsumowując, należy wskazać, że pojęcie obrazu Bożego w myśli patrystycznej ma bardzo bogatą tradycję i rozbudowaną semantykę. W interpretacji egzegetycznej możemy znaleźć zarówno szerokie traktowanie tego pojęcia, jak i bardzo wąskie, przedmiotowe. W ścisłym znaczeniu tego słowa, Obrazem Bożym, na wzór którego został stworzony człowiek, jest Chrystus, Wcielony Logos, który to spełnił odwieczny zamiar Boży w stosunku do człowieka i całego stworzenia, jakim było przebóstwienie oraz osiągnięcie stanu, gdy „Bóg będzie wszystkim we wszystkich" (1 Kor 15,28).

The Influence of Church Fathers on the Orthodox Concept of the Image of God

Summary

The concept of the divine image in the patristic thought has a very rich tradition and a well-developed semantics. In an exegetic interpretation one can find both a broad treatment of this concept and a very narrow one, the objective one. In the strict sense of this word, the *Divine Image*, on the image of whom was created man, is Christ, the Incarnate Logos, who has fulfilled the eternal, divine intent towards man and towards the whole creation, which was the divinisation and the state when *God will be all in all* (1 Corinthians 15:28).

Резюме

Понятие *Образа Божьего* в богословской мысли имеет богатую традицию и обладает глубокой семантикой. В экзегетической интерпретации мы можем найти как широкую трактовку этого феномена, так и узкую, предметную. В прямом смысле этого слова, *Образом Божьим*, по которому был создан человек является Христос, Воплощенный Логос, который и исполнил предвечный совет Бога по отношению к человеку и всему созданию, чем было обожение (*теозис*) и состояние, когда *Бог будет все во всем* (1 Кор. 15:28).

Keywords

image of God, Christ, the orthodox patristic thought, hesychasm

Słowa kluczowe

Obraz Boży, Chrystus, prawosławna myśl patrystyczna, hezychazm

Bibliografia

Źródła

Pismo Święte Nowego Testamentu, Wydawnictwo Pallottinum, Warszawa 1993.

Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, Kraków 2006.

***

Исповедник М., *О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы)*, Москва 2006.

Нисский Г., *Творения*, ч. 1, Москва 1861.

Дамаскин И., *Источник знания*, Санкт-Петербург 2006.

Кавасила Н., *О жизни во Христе*, Москва 2006.

Monografie, artykuły, opracowania

Jerzy [Pańkowski], *„Współczesna" antropologia chrześcijańska*, „ELPIS" 2012, nr 14, s. 117-132.

Leśniewski K., *Antropologia w pismach współczesnych teologów prawosławnych*, „Elpis" 2010, nr 12, s. 71-95.

Mantzaridis G., *Przebóstwienie człowieka. Nauka Świętego Grzegorza Palamasa w świetle tradycji prawosławnej*, Lublin 1997.

Szczerba W., *Podwójne stworzenie a soteriologia Grzegorza z Nyssy*, „Poznańskie Studia Teologiczne" 22(2008), s. 91-101.

Wyrąbkiewicz A., *Mistyczna teoria odkupienia w pismach św. Grzegorza z Nyssy*, „Biblica et Patristica Thoruniensia" 2014, nr 7, s. 125-143.

Zogas-Osadnik I., *Przebóstwienie (theosis) jako kategoria antropologiczna w ujęciu św. Grzegorza Palamasa (1296-1359)*, Świdnica 2012.

* * *

Петр [Мерещинов], *Жизнь православного христианина в современном мире (на примере митрополита Антония)*, w: *Духовное наследие митрополита Антония Сурожского. Материалы Первой международной конференции 28-30 сентября 2007 г.*, red. Е. Майданович, Е. Садовникова, Москва 2008.

Иерей Давыденков О., *Догматическое богословие*, Москва 2005.

Макарій, *Православно-догматическое богословіе*, t. 1, Санкт-Петербургъ 1883.

Неллас П., *Обожение. Основы и перспективы православной антропологии*, Москва 2011.

Мейендорф И., *Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы*, Минск 2007.

Лука Исповедник [Войно-Ясенецкий], *Избранные праздничные и великопостные проповеди*, Москва 2010.

Флоровскій Г., *Византійскіе Отцы V-VIII*, Парижъ 1933.

Виноградов Н., *Догматическое учение Святаго Григорія Богослова*, Казань 1887.

Źródła dostępne w Internecie

Jan Paweł II, *Człowiek stworzony na obraz Boga*, Rym 1986, http://www.apostol.pl/ janpawelii/katechezy/bog-ojciec/cz%C5%82owiek-stworzony-na-obraz-boga [dostęp: 12.02.2016].

Poznańskie Studia Teologiczne 30(2016), s. 353-368.
doi: 10.14746/pst.2016.30.17

Bogusław Kochaniewicz*
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Teologiczny

Świętość Kościoła w ujęciu św. Piotra Chryzologa

Jednym z tematów podejmowanych przez współczesnych badaczy jest eklezjologia ojców Kościoła. Osiągnięte w ten sposób wyniki badań poszerzają nasz obraz tajemnicy Kościoła o dorobek myślicieli chrześcijańskiego antyku. Obok prac o charakterze syntetycznym, ukazujących specyfikę eklezjologii danej epoki, istnieją opracowania podejmujące zagadnienia szczegółowe: analizujące aspekty nauki o Kościele wybranych autorów wczesnochrześcijańskich. Jednym z nich jest św. Piotr Chryzolog, biskup Rawenny (380-450), autor 184 kazań[1]. Chociaż jego nauka o Kościele była już przedmiotem analiz Bernarda Palardy'ego, to jednak owoc jego badań, dysertacja doktorska, przechowywana w formie mikrofilmu w bibliotece Catholic University of America w Waszyngtonie, pozostaje dla europejskiego czytelnika niedostępna[2]. Specyficzny aspekt eklezjologii Chryzologa podejmuje monografia Giuseppe Scimègo, który analizując związki pomiędzy Żydami a chrześcijanami w Rawennie V wieku, zwraca uwagę na temat Ecclesia-Synagoga pojawiający się w kazaniach biskupa Rawenny[3]. Kolejne opracowanie autorstwa Maria Spinellego zostało poświęcone symbolice eklezjalnej Złotosłowego kaznodziei[4].

Polskojęzyczne publikacje dotyczące interesującej nas tematyki obejmują prace Dariusza Kasprzaka[5] oraz Jerzego Wojtczaka[6]. Pierwszy z wymienionych

---

* Bogusław Kochaniewicz, dominikanin, redaktor „Poznańskich Studiów Teologicznych".

[1] Edycja krytyczna kazań: Petrus Chrysologus, *Sancti Petri Chrysologi Collectio sermonum a Felice Episcopo parata, sermonibus extravagantibus adiectis*, ed. A. Olivar, w: *Corpus Christianorum. Series Latina*, voll. 24, 24A, 24 B, Tournholti 1975, 1981, 1982. Na powyższej edycji opiera się włoskie tłumaczenie kazań Chryzologa. San Pietro Crisologo, *Sermoni*, ed. A. Olivar, G. Banterle, R. Benericetti, G. Biffi, G. Scimè, C. Truzzi, (=*Opere di San Pietro Crisologo. Scrittori dell'Area Sant'ambrosiana*), voll. I-III, Biblioteca Ambrosiana-Città Nuova Editrice, Milano–Roma 1996-1997.

[2] B. Palardy, *The Church and the Synagogue in the Sermons of St. Peter Chrysologus*, Washington 1992.

[3] G. Scimè, *Giudei e cristiani nei sermoni di san Pietro Crisologo*, Roma 2003.

[4] M. Spinelli, *La simbologia ecclesiologica di Pier Crisologo*, w: *Sangue e antropologia biblica nella patristica*, ed. F. Vattoni, Roma 1982, s. 547-562.

[5] D. Kasprzak, *Duszpasterze V wieku. Studium porównawcze myśli pasterskiej św. Piotra Chryzologa i Salwiana z Marsylii*. Kraków 2008, (szczególnie s. 124-156).

[6] J. Wojtczak, *Kościół jako «grex» w Sermones Piotra Chryzologa*, w: *Kościół, świat i zbawienie we wczesnym chrześcijaństwie*, red. J. Naumowicz, Warszawa 2004, s. 154-158.

ukazał duszpasterską troskę Salwiana z Marsylii i Piotra Chryzologa, opierając się na analizie ich homilii. W tym kontekście przedstawił syntetyczne ujęcie eklezjologii biskupa Rawenny. Artykuł drugiego autora koncentruje uwagę na specyficznym aspekcie symboliki eklezjologicznej obecnym w kazaniach Piotra z Rawenny. Rozpatrywana w tym kontekście kwestia świętości Kościoła została przebadana jak dotąd w niewielkim stopniu.

1. Biblijna symbolika Kościoła w kazaniach Piotra Chryzologa

Jedną z charakterystycznych cech eklezjologii biskupa Rawenny zawartej w jego homiliach jest bogata symbolika biblijna. Dzięki zastosowanej egzegezie alegorycznej wiele obrazów zaczerpniętych z Pisma św. zostało odniesionych do tajemnicy Kościoła. Zanim zostanie podjęty główny temat niniejszego opracowania, warto przedstawić najważniejsze elementy wspomnianej symboliki eklezjalnej, które będą stanowić kontekst podejmowanej analizy.

Kościół jest domem Ojca, który gromadzi wiernych, modlących się słowami modlitwy Pańskiej[7]. Wspólnota wierzących została także porównana do łodzi (*navis Christi*), w której obecny jest Chrystus, prowadzący barkę przez wzburzone odmęty morza do portu zbawienia. W kazaniu 50 Piotr Chryzolog stwierdza: „Chrystus zatem nie potrzebuje łodzi, lecz to łódź potrzebuje Chrystusa, bez tego niebiańskiego sternika, łódź Kościoła, poprzez wzburzone morze świata, wśród wielu różnych niebezpieczeństw, nie byłaby w stanie dotrzeć do niebiańskiego portu”[8]. Kilkakrotnie chrześcijanie zostali porównani do żołnierzy prowadzących walkę pod przywództwem Chrystusa Króla z Szatanem[9].

W symbolice eklezjalnej biskupa Rawenny bardzo często pojawia się postać niewiasty. W tym ujęciu dwie Marie podążające do grobu Pańskiego symbolizują Kościół złożony z Żydów i z pogan[10]. Niewiasta, której Jezus odpuścił wiele grzechów (Łk 7,37), wskazuje na grzeszną kondycję Kościoła[11]. Natomiast cu-

[7] Piotr Chryzolog, *Sermo 5*,6. CCL 24, 39: „Redit autem ad patrem, et clamat: «Pater, peccavi in caelo et coram te». Redisse iuniorem ad domum patris, et clamare deum patrem, vox ecclesiae cotidiana testatur, quae dicit: «Pater noster, qui es in caelis»”. Podobne określenie Kościoła – zob. Sermo 3,2. CCL 24, 27. Por. M. Spinelli, *La simbologia ecclesiologica di Pier Crisologo*, w: *Sangue e antropologia biblica nella patristica*, ed. F. Vattoni, Roma 1982, s. 547-548.

[8] *Sermo 50*,2. CCL 24, 278: „Non ergo Christus indiget nave, sed navis indiget Christo, quia sine caelesti gubernatore navis ecclesiae per mundanum pelagus tali et tanto discrimine ad caelestem portum non valet pervenire”. Por. M. Spinelli, *La simbologia*, s. 550-553.

[9] *Sermo 13,2*. CCL 24, 82; *Sermo12,3*. CCL 24, 78. Por. M. Spinelli, *La simbologia*, s. 554-556.

[10] *Sermo 75, 3*. CCL 24A, 459-460: „Sed non hinc faciunt apostolos segnores, quae non feminarum formas, sed ecclesiarum typum dominicum deferunt ad sepulchrum. Maria et Maria: sic altera ut ipsa, ipsa ut altera, Maria, maternum Christi unum nomen, duas geminatur in feminas, quia hic ecclesia ex duobus populis veniens, una figuratur ex duobus populis, id est ex gentibus et Iudaeis”.

[11] *Sermo 95, 4*. CCL 24A, s. 587: „Et ecce, inquit, mulier, quae erat in civitate peccatrix. Quae mulier? Ecclesia sine dubio”.

downie uzdrowiona z upływu krwi kobieta jest figurą wspólnoty wierzących, żyjącej w nowej ekonomii zbawczej, opartej na prymacie Bożej łaski[12].

2. Chrystus – fundamentem świętości Kościoła

W pierwszych wiekach chrześcijaństwa świętość Kościoła była łączona z obecnością Ducha Świętego. W dziele *Adversus haereses* św. Ireneusz z Lyonu stwierdzał: „tam gdzie jest Kościół tam również Duch Święty, a gdzie Duch Święty tam Kościół i wszelka łaska"[13]. Natomiast Orygenes położył akcent na cnoty, owoc działania Bożego Ducha, które ubogacały Lud Boży, będąc oznaką jego świętości. Kościół, jego zdaniem, jest święty nie tyle z powodu braku jakiejkolwiek skazy[14], ile ze względu na obecność cnót: wiary, niewinności, cierpliwości, dziewictwa, miłości, nadziei[15]. Podobną refleksję, wskazującą na wymiar moralny Kościoła jako owoc działania Ducha Świętego w Kościele, rozwijał zarówno Tertulian[16], jak i Cyprian z Kartaginy[17].

Stanowisko tego ostatniego, zajęte w sporze z donatystami, zostało skorygowane przez papieża Stefana, który, zamiast ukazywać świętość Kościoła w perspektywie pneumatologicznej, zaproponował inną, chrystocentryczną[18]. W tym ujęciu „fundamentem obecności Ducha Świętego, który decyduje o świętości Kościoła, […] jest osoba Chrystusa, Który przekazuje Kościołowi swojego Ducha"[19].

Przedstawiona przez papieża nowa, chrystocentryczna interpretacja świętości Kościoła, została przyjęta w IV stuleciu (Optat z Milewy[20], Hieronim[21]), a następnie rozpowszechniona i utrwalona w następnym[22]. Od tej pory dla auto-

---

[12] *Sermo 105, 7*. CCL 24A, 653-654: „Quia nisi decalogus legis ogdoadis venisset ad gratiam, numquam sancta ecclesia, numquam mulier haec ad plenitudinem temporis ad diem salutis, ad tempus acceptum, ad sui salvatoris presentiam pervenisset. Hanc autem mulierem portasse ecclesiae sic figuram ipsius qualitas curationis adsignat".

[13] Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* III, 24, 1. PG 7, 966. „Ubi enim Ecclesia, ibi et Spiritus Dei, et ubi Spiritus Dei, illic Ecclesia et omnis gratia: Spiritus autem Veritas".

[14] Orygenes, *In Exodum. Homilia IX*, 3. PG 12, 364.

[15] Tamże, PG 12, 365.

[16] Tertulian, *De baptismo* 4-5. CCL 1, s. 279-282. Por. W. Prus, *Spór o «Ecclesia sancta» w Afryce na podstawie łacińskich przekazów patrystycznych z III i IV wieku*, Poznań 2013, s. 195.

[17] Por. Cyprian, *Epistula 73*,11. CCL 3, s. 541-542. Por. W. Prus, *Spór o «Ecclesia sancta»*, dz. cyt., 118, 195.

[18] Cyprian w swoich listach referuje stanowisko papieża Stefana. Zob. Cyprian, *Epistula 75*, 18. CCL 3, s. 597-598. Por. W. Prus, *Spór o «Ecclesia sancta»*, dz. cyt., 121, 195.

[19] W. Prus, *Spór o «Ecclesia sancta»*, dz. cyt., s. 195.

[20] Zob. Optat z Milewy, *Traité contre les Donatistes*, V, 7. SCh 413, Paris 1996, s. 142-150. Por. W. Prus, *Spór o «Ecclesia sancta»*, dz. cyt., s. 195.

[21] Zob. H. Bogacki, *Kościół jako Ciało Mistyczne według św. Hieronima*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" 5 (1958), z. 4, s. 37-53.

[22] Zob. W. Staniszewski, *Kościół jako Ciało Mistyczne Chrystusa według św. Augustyna*, Lublin 1936.

rów chrześcijańskiego antyku obecność Chrystusa w Kościele stanowiła trwały fundament jego świętości.

Taką właśnie koncepcję odnajdujemy z kazaniach św. Piotra Chryzologa: „Wierzymy w święty Kościół, który Chrystus zjednoczył z sobą, aby w ten sposób stał się uczestnikiem Jego bóstwa”[23]. Z przytoczonych powyżej słów kaznodziei wynika, że Chrystus jest fundamentem ontologicznej świętości Kościoła. Dla podkreślenia tej prawdy biskup Rawenny określał Kościół jako Mistyczne ciało Chrystusa oraz Oblubienicę Chrystusa.

a) Kościół – Mistyczne Ciało Chrystusa

Określenie Kościoła jako ciała Chrystusa było znane myślicielom wschodnim IV stulecia: św. Janowi Chryzostomowi[24] czy św. Bazylemu Wielkiemu[25]. Na Zachodzie ujęcie to pojawia się w jednym z listów św. Ambrożego, który zwracał uwagę, że powinniśmy kochać innych ze względu na nasze zjednoczenie z Chrystusem, jako że tworzymy jedno ciało, którego Jezus jest głową[26].

Wspomniana interpretacja jest obecna również w przepowiadaniu biskupa Rawenny. Określenie ciała Chrystusa odniesione do Kościoła wskazuje na fundament jego świętości. W kazaniu 62bis, będącym wykładem Symbolu Apostolskiego, Piotr Chryzolog wyznaje: „*Święty Kościół*. Ponieważ jest on (Kościół) ciałem Chrystusa, którego głową jest Chrystus, zatem wyznajemy Chrystusa w świętym Kościele”[27]. Jak można zauważyć, świętość Kościoła wynika ze ścisłej więzi łączącej Chrystusa (głowę) z Eklezją (Jego ciałem), co jest gwarantem Jego uświęcającej obecności. Podobna refleksja pojawia się w kazaniu 76: „Jednocześnie ponieważ Chrystus w Kościele pozdrawia samego siebie, dokonał tego w ten sposób, aby Jego Kościół był Jego wnętrznościami, przyjął do swojego ciała, o czym mówi Apostoł: «On jest głową ciała, czyli Kościoła»”[28].

Tajemnica więzi płynącej ze zjednoczenia Chrystusa z Kościołem zostaje rozwinięta i przeniesiona na grunt pobożności chrześcijańskiej. W homilii 132 biskup Rawenny, przeciwstawiając się indywidualistycznej pobożności wiernych, gorąco ich zachęca do obecności na zebraniach liturgicznych.

---

[23] Piotr Chryzolog, *Sermo 60,14*. CCL 24, s. 340: „Credimus sanctam ecclesiam, quam sic in se suscepit Christus, ut eam divinitatis suae faceret esse consortem”.

[24] Jan Chryzostom, *In Epistolam I ad Corinthios, Homilia XXXII*, 1. PG 61, 263.

[25] Bazyli Wielki, *Homilia super Psalmum XLIV*, 10, PG 29, 409.

[26] Ambroży, *Epistula LXXVI*, 12, PL 16, 1262: „[…] sed etiam in operibus sequatur suis, et aedificationem charitatis in se suscipiat: ut in unitate fidei et agnitionis occurrat, et quasi membrum non desit capiti suo, id est Christo, qui est caput omnium”. Por. E. Dublanchy, *L'Eglise*, w: *Dictionnaire de Theologie Catholique*, t. 4, pars 2, kol. 2152.

[27] *Sermo 62bis*,11. CCL 24, s. 355: „Sanctam ecclesiam. Qua ipsa est corpus Christi, et ipsius caput est Christus. Christum ergo in sancta ecclesia confitemur”.

[28] *Sermo 76*, 2. CCL 24A, s. 466: „Simul quia Christus in ecclesia se salutat, suam sua fecit esse sic viscera, suum sic recepit in corpus, dicente apostolo: «Et ipse est caput corporis ecclesiae»”.

> Gdzie są ci, którzy zaniedbują zebrania Kościoła i uważają, że większą wartość mają modlitwy samotne, indywidualne niż czcigodne zebranie, skoro Chrystus obiecuje być obecnym pośród dwóch lub trzech zjednoczonych w jego imię i udzielić wszystkiego, o co zostanie poproszony? Czego nie dałby wielu? Czego odmówiłby tym, którzy Go o to proszą we wspólnotach i na zebraniach świętych[29].

Powyższe słowa potwierdzają, że według Złotosłowego kaznodziei obecność Chrystusa pośród chrześcijan uczestniczących w liturgii jest źródłem niebieskich darów.

b) Kościół – Oblubienica Chrystusa

Powiązanie Chrystusa z Eklezją wyrażano także za pomocą obrazu oblubieńczego zjednoczenia Boskiego Oblubieńca z Oblubienicą-Kościołem.

Określenie Kościoła jako oblubienicy Chrystusa pojawia się między innymi w pismach Orygenesa[30], św. Bazylego Wielkiego[31], św. Jana Chryzostoma[32] czy św. Augustyna[33].

Określenie *sponsa Christi* pojawia się również w *sermones* Piotra z Rawenny[34]. Użycie tego pojęcia w odniesieniu do Kościoła podkreślało ścisłe i trwale zjednoczenie Ludu Bożego z Chrystusem. W homilii 61 Piotr Chryzolog wyznaje: „Wierzę w święty Kościół. Abyś wyznał, że Kościół, oblubienica Chrystusa, pozostanie w wieczystej wspólnocie Chrystusa”[35]. W kolejnym kazaniu autor ten podkreśla konsekwencje tego zjednoczenia: „Ponieważ ani członki nie są oddzielone od głowy, ani oblubienica od oblubieńca, lecz dopóki przez takie połączenie staje się jeden duch, Bóg staje się wszystkim we wszystkich”[36].

Interpretacja Kościoła jako oblubieńczego związku z Chrystusem opiera się na tekstach biblijnych (J 3,29; 2 Kor 11,2). „Oblubienica jest wzięta, aby już

---

[29] *Sermo 132*,4. CCL 24B, s. 811-812: „Ubi sunt qui ecclesiae conventum praesumunt posse contemni, et solitarias preces venerandae congregationi autumant anteferri, si duobus vel tribus compositis medium se futurum, et omnia se plurimis?”

[30] Orygenes, *In Canticum canticorum, III*, II, 5. PG 13, 161.

[31] Bazyli Wielki, *Homilia super Psalmum XLIV*, 11, PG 29, 412.

[32] Jan Chryzostom, *In espistolam ad Ephesios. Homilia XX*, 2, PG 62, 138.

[33] Augustyn, *Epistula CXL*, 18, PL 33, 545: „Haec ex persona sui corporis Christus dicit, quod est Ecclesia. Haec ex persona dicit infirmitatis carnis peccati, quam transfiguravit in eam quam sumpsit ex Virgine, similitudinem carnis peccati. Haec Sponsus ex persona sponsae loquitur, quia univit eam sibi quodam modo”.

[34] Piotr Chryzolog, *Sermo 61*,12. CCL 24, s. 344: „Credo in sanctam ecclesiam: ut confitearis ecclesiam Christi sponsam in perpetua Christi societate mansuram”.

[35] Por. Piotr Chryzolog, *Kazanie VI o Symbolu (Sermo 61, 13)*, w: *Symbol Apostolski w nauczaniu Ojców*, tłum. L. Gładyszewski, Kraków 2010, s. 165.

[36] Piotr Chryzolog, *Kazanie II o Symbolu (Sermo 57)*, w: *Symbol Apostolski w nauczaniu Ojców*, dz. cyt., s. 137. Zob. Piotr Chryzolog, *Sermo 57*,13. CCL 24, s. 323: „Quia neque a capite membra, neque sponsa separatur a sponso, sed dum tali coniuctione spiritus fit unus, fit omnia et in omnibus deus”.

wtedy został określony Kościół jako oblubienica Chrystusa według słów proroka Ozeasza: «Poślubię cię przez sprawiedliwość i prawo, przez miłość i miłosierdzie, poślubię cię sobie przez wierność» (Oz 2,21-22). Podobnie mówi Jan: «Ten, kto ma oblubienicę ten jest oblubieńcem» (J 3,29). Tak samo Paweł: «Poślubiłem was jednemu mężowi, by was przedstawić Chrystusowi jako czystą dziewicę» (2 Kor 11,2). Kościół jest oblubienicą, która w dziewiczym narodzeniu rodzi nowe dzieci Chrystusa"[37].

Pojęcie *sponsa Christi* pozwoliło Chryzologowi podkreślić rolę wiary i miłości w oblubieńczym związku. Scena objawienia się Zmartwychwstałego niewiastom, będącym figurą Kościoła, została zinterpretowana w perspektywie oblubieńczej. „W dwóch niewiastach posyła Kościół. […] Wychodzi na spotkanie. Nie przeraża ich swoją mocą, lecz uprzedza ogniem miłości, nie niepokoi swoim autorytetem, lecz je pozdrawia, podporządkowuje je prawu oblubieńca, a nie według prawa zarządcy, pozdrawia je z czułością męża"[38].

Rozwijając ten wątek, kaznodzieja zauważył różny stopień zjednoczenia wiernych z Chrystusem poprzez wiarę.

> Ta sama rzeczywistość ukazuje w oczywisty sposób, że w owych niewiastach znajduje się kompletny obraz Kościoła. Chrystus karci swoich uczniów, że byli chwiejni w wierze w Jego zmartwychwstanie, jednocześnie umacnia ich, ukazując swój bok, ślady gwoździ na swoich rękach, a poprzez przyjęcie od nich pokarmu, przywraca im wiarę. Dlatego słusznie nazywa ich dziećmi, niedoskonałymi w wierze, zapytując ich: „Dzieci, macie coś do jedzenia?" W innym fragmencie nazywa „kobietą" tę samą Marię, która płakała nad nim, jak nad zmarłym, i nie pozwala jej, aby go dotknęła. Lecz wspomniane dwie niewiasty znajduje tak doskonałe i pełne wiary, tak nieustraszone i biegnące w kierunku tajemnicy, do tego stopnia poszukujące Pana z całym płomieniem ich wiary, że powierza się w ich ręce, pozdrawiając: „Pokój wam", to znaczy miejcie mnie[39].

---

[37] Piotr Chryzolog, *Homilia o narodzeniu Chrystusa*, tłum. W. Kania, w: *Ojcowie Kościoła łacińscy. Teksty o Matce Bożej*, t. 2, Niepokalanów 1981, s. 146. Por. tenże, *Sermo 146*, 5. CCL 24B, s. 904: „Sponsa quaeritur, ut iam tunc ecclesia Christi sponsa signetur, iuxta illud Oseae prophetae: «Sponsabo te mihi in iudicio et iustitia; sponsabo te mihi in misericordia et miserationibus, et desponsabo te mihi in fide». Hinc Iohannes ait*:* «Qui habet sponsam, sponsus est». Et beatus Paulus*:* «Sponsavi vos uni viro, virginem castam exhibere vos Christo». Vere sponsa, quae virginali partu novam Christi regignit infantiam".

[38] *Sermo 76*,2. CCL 24A, s. 465: „Occurrit, et non potestate terret, sed prevenit caritatis ardore, non auctoritate turbat, sed salutat: lege sponsi non dominantis iure onerat, sed honorat dilectione consortis".

[39] *Sermo 76*,2. CCL 24A, s. 466: „In istis vero feminis ecclesiae figuram manere plenam res ipsa ostendit evidenter, quia discipulos suos Christus de resurrectione nutantes arguit, trepidentes firmat ostensione lateris, clavorum cavernis, adsumptione cibi vix revocat ad fidem. Unde et merito in fide parvulos sic pueros appellat discendo «Pueri, habetis pulmentarium»? Ipsamque alibi Mariam flentem quasi de mortuo mulierem vocat, atque tangendi se licentiam negat, istas autem sic perfectas invenit, sic credentes, sic non de sexu trepidantes, sed mysterio currentes, sic dominum toto fidei ardore requirentes, ut habendum se tradat eis salutatione tali «Avete», hoc est, habetote".

Na uwagę zasługuje, że podobną koncepcję zjednoczenia wiernych w jednym Duchu, wyraził św. Grzegorz z Nazjanzu. Według kapadockiego teologa w doskonałym ciele, którego Jezus jest głową, członki odznaczają się różnym stopniem doskonałości. Jedne, z powodu ściślejszego zjednoczenia z Bogiem oraz osiągniętego wysokiego stopnia cnót, są porównane do duszy, inne, mniej doskonałe, zostały porównane do ciała. Wszystkie jednak są jednoczone za pomocą tego samego Ducha, w jednym Chrystusie[40].

Chryzolog, kontynuując swoją refleksję, stwierdził, że oblubieńcze zjednoczenie Kościoła z Chrystusem staje się źródłem jego świętości. W kazaniu 57, będącym wykładem *Symbolu apostolskiego*, wyznał między innymi: „W święty Kościół. Ponieważ ani członki od głowy, ani oblubienica od oblubieńca nie jest oddzielona, lecz dopóki przez takie połączenie staje się jeden duch, Bóg staje się wszystkim we wszystkich”[41].

Boski Oblubieniec, jednocząc się z Eklezją-oblubienicą, przyozdabia Ją swoimi darami: cnotami wiary, mądrości, czystości, wstydliwości, dziewictwa. W tej perspektywie świątynia, będąca miejscem zebrania liturgicznego Ludu Bożego, jawi się jako komnata, w której odbywają się gody.

> Od kiedy Chrystus przyszedł poślubić swój Kościół przyozdabia się komnatę godową oblubienicy, przyozdabia się złotem wiary, srebrem mądrości, diademami cnót, welonami świętości, różami skromności, liliami czystości, fiołkami przyzwoitości i świątynia wstydliwości zostaje wyniesiona wysoko do nieba na szczyt dziewictwa[42].

Owocem zjednoczenia Chrystusa i Kościoła, wyrażonego za pomocą obrazu oblubieńca i oblubienicy, jest uświęcenie, obdarowanie Eklezji wieloma duchowymi darami.

3. Uświęcająca misja Kościoła

a) Kościół – matka i dziewica

Należy zauważyć, że Kościół jest nie tylko podmiotem uświęcanym, lecz również wspólnotą, która uświęca. Jego uświęcająca rola została wyrażona za pośrednictwem kategorii duchowego macierzyństwa, które zostało zarysowane w starotestamentalnych figurach niewiast: Rebeki, Tamar i Rut.

---

[40] Grzegorz z Nazjanzu, *Oratio II*, 3. PG 35, 409.

[41] Piotr Chryzolog, *Kazanie II o Symbolu*, w: *Symbol Apostolski w nauczaniu Ojców*, dz. cyt., s. 137. Piotr Chryzolog, *Sermo 57*,13. CCL 24, s. 323: „Sanctam ecclesiam. Quia neque a capite membra, neque sponsa separatur a sponso, sed dum tali coniunctione spiritus fit unus, fit omnia et in omnibus deus. Ergo ipse in deum credit, qui in deum sanctam ecclesiam confitetur”.

[42] *Sermo 22*,6. CCL 24, s. 132-133: „Ex quo ad disponsandum ecclesiam suam Christus advenit, thalamus ornatur sponsae, et ornatur auro fidei, argento sapientiae, virtutum gemmis, sanctitatis velis, verecundiae rosis, liliis castitatis, pudoris violis, et ad alta caeli pudicitiae templum, ad fastigium virginitatis, attolitur”.

> Szczęśliwa matka Kościół, która was w ten sposób kontempluje, i pozostając dziewicą, dziwi się, że was porodziła tak szlachetnych, w tak cudowny sposób. Starożytne przykłady były zapowiedzią tych narodzin. Oto dlaczego Jakub walczy w łonie i kradnie także triumfy. Oto dlaczego w łonie Tamar bliźniaki biją się o zaszczyt bycia pierworodnym, opóźniają poród, nie chcą ujrzeć światła zanim nie zwyciężą. Oto dlaczego Jan przed wyjściem z łona matki raduje się i spotyka swojego Stworzyciela[43].

Narodziny do życia nadprzyrodzonego wiernych były przedstawiane jako owoce uświęcającej aktywności Kościoła, wyrażającej się w sprawowaniu sakramentów[44]. Biskup Rawenny, wyjaśniając katechumenom słowa *Modlitwy Pańskiej*, zwrócił między innymi uwagę na relację synowską do Boga Ojca, którą winien kultywować chrześcijanin, ponieważ jest ona owocem, konsekwencją przyjęcia sakramentu chrztu[45]. Podobne synowskie odniesienie winno charakteryzować chrześcijanina wobec Kościoła-Matki[46].

W podobnym kluczu – Kościoła jako matki rodzącej swoje dzieci – została ukazana konsekracja biskupia. Chryzolog, udzielając święceń Marcelinowi, powiedział:

> Marcelin zaskarbił sobie dzisiaj wszelkie uczucie, gdy chodzi o poród domowy. Stoją wokół niego synowie, są obecni bliscy, gromadzą się krewni, raduje się cała rodzina, ponieważ zasłużyli dzisiaj, aby zobaczyć na własne oczy, aby wziąć w ramiona pierworodnego świętej rodzicielki. Również sama rodzicielka, oblubienica, matka i dziewica dziwi się, że porodziła w komnacie swojego oblubieńca, w komnacie godowej[47].

---

[43] *Sermo 72*,3. CCL 24A, s. 431: „Ecclesia felix mater, quae vos tales respicit, quae cum virgo permanet, genuisse tantos vos et taliter se miratur. Olim partus iste praecedentibus designabatur exemplis. Hinc est quod Iacob in utero conflicuts agit, praeripit et triumphos. Hinc est quod in utero Thamar gemini de primatur honore proeliantur, retardant partus, nec ante lucem cupiunt videre quam vincere. Hinc est quod Iohannes exultat, et ante suo occurrit auctori, genitricis ex utero quam procedat".

[44] *Sermo 68,*11. CCL 24A, s. 411: „Aut quis poterit tanti conceptus referre sacramentum, ubi virgo mater parit orbe cotidie?".

[45] *Sermo 72*,2. CCL 24A, s. 430: „Dico ergo, et vos in utero adhuc penetrali voce compello, provida exhortatione praemoneo, ut antequam videatis matrem, vocetis istius patrem, ante blandimenta matris patris tendatis et festinetis ad regnum; ante patris perveniatis ad panem, quam matris ad ubera pendeatis; nec in vos quicquam sibi aut matris necessitas aut aetatis tempora vindicent, sed in vobis totum divino patri, totum caelesti respondeat et occurrat auctori".

[46] *Sermo 73*,3. CCL 24A, s. 449: „Numquid sic relinquendi sunt iam nutriti, ut non patris cura, patris manu, patris regantur arbitrio, et ita matris Consilio, matris fide muniantur, ut non humana solum, sed etiam divinam prudentiam percipiant et praeripiant salutarem?"

[47] *Sermo 175*, 4. CCL 24B, s. 1066 : „Marcellinus hodie vernaculi partus totum rapuit et conquisivit affectum. Circumstant filii, adsunt propinqui, cognatio tota concurrit, familia exultat omnis, et ipsa penetralia domus tripudiant et laetantur, quia videre oculis, suscipere manibus, hodie primum sanctae genitricis partum subolemque meruerunt. Ipsa quoque genetrix sponsa, mater et virgo, in ipso sponsi sui thalamo, in ipso coniunctionis suae cubiculo genuisse, nova gratulatione miratur".

Ponieważ jedną z istotnych cech macierzyństwa Kościoła jest świętość, dlatego rodzenie do nadprzyrodzonego życia nowych chrześcijan było uważane za święte. Nie dziwi zatem, że Kościół był określany przez biskupa Rawenny mianem „święta matka Kościół”[48], „święta rodzicielka”[49] bądź „matka świętych”[50].

Jedną z cech duchowego macierzyństwa Kościoła jest jego dziewiczy charakter. Kościół, rodząc chrześcijan do nowego życia, zachowuje swoją integralność. „Szczęśliwa matka Kościół, która was kontempluje, i pozostając dziewicą dziwi się, że was zrodziła w tak cudowny sposób”[51].

b) Kościół a Maryja

Autorzy chrześcijańskiego antyku, pisząc na temat duchowego macierzyństwa, szybko odkryli zachodzącą analogię między Kościołem a Błogosławioną Dziewicą Maryją. Ojcowie greccy uważali, że tajemnica dziewiczego poczęcia i porodzenia Chrystusa znalazła kontynuację w życiu Kościoła. Świadczą o tym między innymi Klemens z Aleksandrii[52] i Grzegorz z Nyssy[53], którzy pojęcia *virgo*, *mater* odnosili bądź to do Kościoła, bądź do Matki Jezusa. Wśród autorów łacińskich wspomnianą analogią posługiwali się św. Zenon z Werony[54], św. Ambroży[55] i św. Augustyn[56].

W eklezjologii św. Piotra Chryzologa tajemnica poczęcia i porodzenia Chrystusa z Dziewicy Maryi stała się kluczem hermeneutycznym, za pomocą którego wyjaśniał on uświęcającą misję Kościoła. W takiej perspektywie został odczytany sakrament chrztu św.

> Prawie zrodzeni, jak powiedzieliśmy, na podobieństwo naszego Pana, ponieważ bez wątpienia zostaliśmy podobnie jak On poczęci przez dziewicę, Duch napełnił nas

---

[48] *Sermo 128*,3. CCL 24B, s. 791: „Egit, egit ecclesia sancta mater”.

[49] *Sermo 175*, 4. CCL 24B, s. 1066: „[…] hodie primum sanctae genetricis partum subolemque meruerunt”.

[50] *Sermo 105*,5. CCL 24A, s. 653: „Haec quae modo est sanctorum genitrix, ecclesia sancta filiorum […]”.

[51] *Sermo 72*,3. CCL 24A, s. 431: „Ecclesia felix mater, quae nos tales respicit, quae cum virgo permanet, genuisse tantos vos et taliter se miratur”. Ponadto *Sermo 130*, 2. CCL 24B, s. 798: „Tales generat perpetuae virginitatis copula, tales generat caelestis ista coniunctio, sexus nescia, conceptus conscia, ignara partus, corruptionis ignara, pudore integra, integritate clausa, casta pignoribus, integritate diffusa”.

[52] Klemens Aleksandryjski, *Paedagogus* I, 6, PG 8, 300.

[53] Grzegorz z Nyssy, *In Christi resurrectionem I*, PG 46, 604.

[54] Zenon z Werony, *Tractatus XXXIII*, PL 11, 479: „Haec renovatio, haec resurrectio, haec vita aeterna, haec est mater omnium, quae nos adunatos, ex omni gente et natione collectos, unum postmodum efficit corpus”.

[55] Ambroży, *De institutione virginis*, XIV, 89-90, PL 16, 326-327: „[…] continens sibi in omnibus Christi ortus ex Virgine”.

[56] Augustyn, *Sermo CCXIII*, 7, PL 38, 1064. „Virgo est ergo Ecclesia: virgo est, virgo sit”.

życiem, skromność nosiła nas w łonie, integralność nas zrodziła, niewinność nas karmiła, pouczała nas świętość, wychowała nas cnota. Bóg nas zaadoptował jako synów, a my nosimy w sobie cały obraz, całe podobieństwo naszego Stworzyciela[57].

c) Kościół a Eucharystia

Nauka o Kościele biskupa Rawenny, oprócz aspektu maryjnego, odznacza się również silnie zarysowanym wymiarem eucharystycznym[58]. Ofiara Chrystusa, która uobecnia się codziennie na ołtarzu, uświęca Kościół[59]. Kaznodzieja utożsamia Eucharystię z Chrystusem i kilkakrotnie podkreśla, że ów sakrament nie tylko gładzi nasze grzechy, lecz staje się codziennym pokarmem w ziemskim pielgrzymowaniu do królestwa niebieskiego[60]. W tej perspektywie wspólnota Kościoła jest miejscem udzielania się Chrystusa eucharystycznego[61], dzięki któremu staje się wspólnotą niebiańską[62].

4. Świętość a jedność Kościoła

Pisarze antyku chrześcijańskiego często podkreślali ścisłą zależność pomiędzy świętością Kościoła a jego jednością. Jedność ukazywano jako owoc panującej we wspólnocie wzajemnej miłości. Z tego względu herezje i schizmy, pro-

[57] Piotr Chryzolog, *Sermo 117*,5. CCL 24A, 711: „sicut diximus, iam renati, quos utique concepit virgo, vivificavit spirytus, portavit pudor, genuit integritas, nutrivit inocentia, edocuit sanctitas, virtus exercuit, deus adoptavit in filios, imaginem totam, totam similitudinem nostri portemus auctoris". Podobnie *Sermo 72*, 3, CCL 24A, 431. Por. B. Kochaniewicz, *La Vergine Maria nei sermoni di san Pietro Crisologo*, Roma 1998, s. 252.

[58] D. Kasprzak, *Duszpasterze V wieku*, dz. cyt., s. 139.

[59] Piotr Chryzolog, *Sermo 67,7*. CCL 24A, 404-405: „«Ego sum panis qui de caelo descendi». Ipse est panis qui est satus in virgine, fermentatus in carne, in passione confectus, fornace coctus sepulchri, in ecclesiis conditus, inlatus altaribus caelestem cibum cotidie fidelibus subministrat". Sermo 34, 3. CCL 24, 408: „Audiant christiani, qui quotidie corpus Christi attingunt". Według A. Olivara określenie „quotidie" należałoby pojmować raczej jako zwyczaj przyjmowania ciała Pańskiego podczas każdej mszy św. A. Olivar, *La Eucaristía en la predicación de San Pedro Crisólogo*, "La Ciencia Tomista" 272 (1959), s. 617-618.

[60] Piotr Chryzolog, *Sermo 71,7*: CCL 24A, 426-427: „Sed quia ipse est panis qui de caelo descendit, qui legis et gratiae mola aptus est in farinam, qui crucis confectus est in passione, qui magno pietatis fermentatus est sacramento, qui consparsionis levamentum sustulit de sepulchro, qui ut divinitatis suae calore coqueretur ipse cibanum decoxit inferni, qui ad caelestem cibum cotidianus ecclesiae deferetur ad mensam, qui in remissionem frangitur peccatorum, qui edentes se perpetuam pascit et enutrit ad vitam, hunc panem cotidie nobis dari petimus, illo in die perpetuo perfruamur".

[61] *Sermo 67,7*. CCL 24A, 404-405: „Ipse est panis, […] inlatus altaribus caelestem cibum cotidie fidelibus subministrat". *Sermo 95*, 3: CCL 24A, 586: „[…] sed corpus suum ecclesiae transmisit ad mensam, ut esset caelestis caro manducaturis gentibus ad salutem".

[62] *Sermo 31,3*. CCL 24, 180: „Christus ergo, qui tunc cclesiam disponsabat, indulgebat se mensis, conviventibus non negabat; humanum, communem, blandum se pia caritate reddebat, donec divinis humana coniungeret, et faceret de terrena societate caeleste consortium". Por. D. Kasprzak, *Duszpasterze V wieku*, dz. cyt., s. 138.

wadzące do niszczenia jedności Kościoła, były surowo zabraniane i potępiane[63]. Według św. Ambrożego, na przykład, ci, którzy rozrywali Kościół i odłączali się od niego, dopuszczali się niewybaczalnego grzechu[64].

Biskup Rawenny akcentował dwa wymiary jedności. Pierwszy aktualizował się podczas zgromadzeń liturgicznych. Stąd kaznodzieja zachęcał wiernych do większego zaangażowania w zgromadzenia liturgiczne, krytykując pobożność indywidualną prowadzącą do rozdarcia w Kościele lokalnym[65].

Natomiast drugi wymiar jedności realizował się dzięki łączności wiernych ze swoim pasterzem: „święta matka Kościół działa w taki sposób, aby nie być oddzielona od własnego biskupa"[66].

Jednocześnie należy podkreślić, że kaznodzieja, rozważając tajemnicę świętości Kościoła, dostrzega również jego słabość i grzeszność. Komentując ewangelię o kobiecie chorej na upływ krwi (Mt 9,20-21), stwierdził, że jest ona figurą Kościoła zranionego przez grzech pierworodny człowieka, który tracił swoją krew[67]. Eklezja jest reprezentowana również przez jawnogrzesznicę. Wyjaśniając perykopę Łk 7,36-37, Piotr z Rawenny wymienił cały katalog grzechów (niewiarę, nieprawość, pychę, kłótnie, lichwę, cudzołóstwo), krytykując tym samym zachowanie wiernych.

> „Oto niewiasta, która w mieście była grzesznicą". Jaka niewiasta? Bez wątpienia Kościół. „W mieście grzesznica". Jakiego miasta? Tego, o którym prorok powiedział: „W jaki sposób miasto wierne Syjon, stało się grzeszne"? […] Zatem w mieście, otoczonym murem niewiary, bronionym przez moc pychy, podzielonym przez place nieprawości, zamkniętym przez bramy kłótni, przedstawianym przez zwodnicze tańce, zatwardziałym przez kamienie lichwy, obciążonym przez trudy interesów, zbezczeszczonym przez domy publiczne, to znaczy przez świątynie bożków. Tą niewiastą jest Kościół, obciążony oskarżeniami, będącymi konsekwencją obrzydliwości popełnionych w przeszłości przez grzeszników[68].

---

[63] J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988, s. 300.

[64] Tamże, s. 303.

[65] *Sermo 132*, 4. CCL 24B, s. 811-812: „Ubi sunt qui ecclesiae conventum praesumunt posse contemni, et solitarias preces venerandae congregationi autumant anteferri, si duobus vel tribus compositis medium se futurum, et omnia se promittit quae postulatus fuerit praestaturum? Quid non dat plurimis? Quid in conciliis et congregatione sanctoruum poscentibus denegabit".

[66] *Sermo 128*,3. CCL 24B, s. 791: „Egit, egit ecclesia sancta mater, ut nusquam a suo separaretur antistite".

[67] *Sermo 35*,5. CCL 24, s. 204: „Ista est, fratres, ista est, ista est eccclesia, quae primo hominis vulnerata peccato, toto fluebat sanguine".

[68] Piotr Chryzolog, *Sermo 95*, 4. CCL 24A, s. 587: „«Et ecce», inquit, «mulier, quae erat in civitate peccatrix». Quae mulier? Ecclesia sine dubio. «In civitate peccatrix». Civitate qua? Illa, de qua dixerat propheta: «Quomodo facta est meretrix civitas fidelis Sion». […] In civitate ergo perfidiae septa muris, superbiae viribus conmunita, distincta iniquitatum plateis, obserata contradictionum portis, depicta iniquitatum plateis, indurata silicibus usurarum, negotiorum laboribus adgravata, infamata lupanaribus, id est, idolorum templis, mulier haec, id est, ecclesia, gravissimum trahebat reatum ex tanta praecedentium conluvie peccatorum".

Przytoczony fragment pozwala stwierdzić, że zdaniem kaznodziei z Rawenny, grzechy popełnione przez wiernych prowadzą do utraty duchowego piękna Kościoła oraz do osłabienia jego jedności.

5. Kościół a zbawienie

Zagadnienie świętości Kościoła łączy się również z kwestią możliwości zbawienia poza nim. To zagadnienie było już podejmowane przez teologów w III wieku. Orygenes, komentując scenę przybycia zwiadowców izraelskich do domu jawnogrzesznicy Rahab, stwierdził, że „poza Kościołem, nikt się nie uratuje”[69]. Podobną opinię wyraził św. Cyprian z Kartaginy: „Nie dojdzie do nagrody Chrystusa ten, kto porzuca Kościół Chrystusa”[70].

Nauczanie Piotra Chryzologa w tej kwestii nie odbiega od powszechnej opinii ojców Kościoła. Kaznodzieja, opisując tajemnicę Kościoła, posłużył się obrazem statku, przemierzającego wzburzone morze tego świata w drodze do portu zbawienia[71]. Wykorzystana analogia pozwoliła z jednej strony zwrócić uwagę na nieustanne zagrożenie i niebezpieczeństwo, z jakim zmaga się Kościół, z drugiej zaś na nieustanną obecność Chrystusa, który jest gwarantem zbawienia. Jego obecność na pokładzie statku[72] jest niezbędna dla Kościoła[73]. To On kieruje okrętem, prowadząc go do portu zbawienia. Jedynie On, jako sternik statku, potrafi uspokoić fale tego świata i zapewnić bezpieczną podróż[74].

---

[69] Orygenes, *Homiliae in Jesu nave, homilia III*, 4. PG 12, 861-8142. SCh 71, Paris 1960, ed. A. Jaubert, s. 136, 138.

[70] Cyprian, *De catholicae ecclesiae unitate* VI, PL 4, 503: „Non perveniet ad Christi praemia, qui relinquit Ecclesiam Christi”. Zob. J. Quasten, *Patrology*, vol. II, Notre Dame, 1952, s. 351, 373.

[71] Piotr Chryzolog, *Sermo 20*,2. CCL 24, s. 117: „Ubi Christus ecclesiae suae navem mare saeculi transferatus ascendit, gentium flabra, Iudaeorum turbines, persecutorum procellae, vulgi nubes, daemonum nebulae sic ruerunt, ut totius mundi fieret una tempestas”.

Sermo 20,4. CCL 24, s. 119: „Hinc est quod navicula Christi nunc tollitur ad caelum, nunc in trepidationum ima descendit, nunc Christi regitur viribus, nunc formidine iactatur, nunc operitur fluctibus passionum, nunc confessionum remigiis enatat”.

[72] *Sermo 32*,5. CCL 24, s. 185: „Sed quia Iesus deserviente navicula, id est, ecclesia, sequestratur a confusione turbarum, et christaini populi gubernatur residdet indefessus vario genere medendi; et imperavit ventis et mari, ut tantam tranquillitatis oboedientia conquiescant […]”.

Sermo 50,2. CCL 24, s. 277: „Christus ecclesiae suae navem saeculi fluctus semper mitigaturus ascendit, ut credentes in se ad caelestem patriam tranquilla navigatione perducat”. Por. H. Rahner, *Simboli della Chiesa. L’ecclesiologia dei Padri*, Cinisello Balsamo 1995, s. 512.

[73] *Sermo 50*,2. CCL 24, s. 278: „Non ergo Christus indiget nave, sed navis indiget Christo, quia sine caelesti gubernatore navis ecclesiae per mundanum pelagus tali et tanto discrimine ad caelestem portum non valet pervenire”.

[74] *Sermo 20*,1. CCL 24, s. 117: „Hinc est quod discipuli postea quam viderunt sibi industriam nauticam deperisse, in se maria saevire, se fluctus petere, adversum se ventorum turbines convenisse, ad ipsum gubernatorem rerum, vectorem mundi, elementorum magistrum, trepidi confugerunt, petentes ut sedaret fluctus, periculum submoveret, salutem redderet desperatis. Denique ubi iussio sola

Zarysowaną przez Piotra Chryzologa zbawczą rolę Kościoła należy rozumieć w sposób ekskluzywny. Poza okrętem znajduje się jedynie wzburzone morze, stąd wyłącznie na pokładzie statku-Kościoła można dotrzeć do portu zbawienia. Niniejsza opinia została jeszcze bardziej uwypuklona poprzez obraz arki Noego, proroczo zapowiadający zbawczą rolę Kościoła[75].

Zakończenie

Analiza eklezjologii Piotra Chryzologa pozwoliła na sformułowanie następujących wniosków.

Nauka o Kościele, zawarta w kazaniach biskupa Rawenny, odznacza się fragmentarycznością, co w konsekwencji rzutuje na jej niekompletność. Dokonana synteza rozsianych w wielu homiliach elementów doktryny pozwala stwierdzić, że eklezjologia Złotosłowego kaznodziei nie odznacza się oryginalnością. Podejmowane tematy były przedmiotem opracowań wcześniejszych ojców Kościoła: ukazanie Chrystusa jako fundamentu świętości Kościoła, podkreślenie uświęcającej roli sakramentów, zwrócenie uwagi na fakt, że poza Kościołem nie ma zbawienia czy też akcent położony na jedność wiernych ze swoim biskupem, były tematami dobrze znanymi w ówczesnej literaturze patrystycznej. Biorąc pod uwagę pastoralny wymiar nauczania biskupa Rawenny, należy stwierdzić, że nadrzędnym celem redagowanych przez niego kazań nie było przekazywanie wiernym kompletnej doktryny na temat Kościoła: jego eklezjologia była podporządkowana celom wybitnie duszpasterskim, co może tłumaczyć jej fragmentaryczność i niekompletność.

Osiągnięte wyniki badań, pomimo braku oryginalnych aspektów, uzupełniają obraz nauki o Kościele o słabo znaną do tej pory doktrynę zawartą w kazaniach Piotra Chryzologa.

Holiness of the Church According to Sermons of St. Peter Chrysologus

Summary

The article *Holiness of the Church according to Sermons of St. Peter Chrysologus* presents one aspect of the ecclesiology of the bishop of Ravenna. Among the most popular questions, which are evidenced in his theological reflection, it is necessary to evidence, that Church Fathers focus

---

addixit mare, recussit ventos, tulit turbines, dedit quietem, navigantes ipsum esse omnium sentiunt, credunt, fatentur auctorem". Zob. H. Rahner, *Simboli della Chiesa*, dz. cyt., s. 568.

[75] *Sermo 163*, 3. CCL 24B, s. 1006: „Nam quicquid Noe, vector novi saeculi, saeculi servavit ad semen, quicquid in aere volitat et fertur, quicquid gignitur et vivit in terra, quicquid in aquas est et movetur […]". Typologia eklezjologiczno-soteriologiczna arki Noego była rozpowszechniona wśród ojców Kościoła. Zob. H. Rahner, *Simboli della Chiesa*, dz. cyt., s. 865-932.

their attention on an ontological aspect of the Church's holiness which finds its foundation in Christ. Frequent references to ideas of the Mystical Body of Christ or the Church as a spouse of Christ confirm our opinion. It is necessary to admit that these themes, like other questions, developed in Chrysologus's sermons (the role of the sacrament or belief that there is no salvation outside the Church) are already known in the patristic literature. Therefore the ecclesiology of the bishop of Ravenna is not original. However, taking into consideration the pastoral dimension of his teaching, it is clear that the objective of his sermons was different than to present an ecclesiological treatise.

The results of analytical researches allow to complete the picture of the doctrine of the Church by its unknown aspect, contained in the teaching of the bishop of Ravenna.

Keywords

Peter Chrysologus, ecclesiology, sermons, holiness, teaching

Słowa kluczowe

Piotr Chryzolog, eklezjologia, kazania świętość, nauczanie

Bibliografia

Bogacki H., *Kościół jako Ciało Mistyczne według św. Hieronima*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" 5(1958) z. 4, s. 37-53.

Camelot P.T., *Die Lehre von der Kirche: Väterzeit bis ausschliesslich Augustinus*, Freiburg 1970.

Częsz B., *Związek Ducha Świętego z Kościołem w ujęciu świętego Ireneusza i w interpretacji montanistycznej*, Poznań 1991.

Drączkowski F., *Kościół – agape według Klemensa Aleksandryjskiego*, Lublin 1983.

Dublanchy E., *L'Église*, w: *Dictionnaire de Theologie Catholique*, t. 4, pars 2, kol. 2108-2152.

Grodecki T., *Dlaczego wszyscy muszą być zbawieni? Zbawienie i Kościół u Grzegorza z Nyssy*, w: *Kościół, świat i zbawienie we wczesnym chrześcijaństwie*, red. J. Naumowicz, Warszawa 2004, s. 111-118.

Kaczmarek T., *Ecclesia sponsa Christi w nauczaniu św. Cypriana*, w: *Kościół, świat i zbawienie we wczesnym chrześcijaństwie*, red. J. Naumowicz, Warszawa 2004, s. 103--110.

Kasprzak D., *Duszpasterze V wieku. Studium porównawcze myśli pasterskiej św. Piotra Chryzologa i Salwiana z Marsylii*, Kraków 2008.

Kasprzak D., *Kościół IV/V wieku – pomiędzy instytucją Kościoła imperialnego a ideałem Kościoła apostolskiego*, w: *Kościół starożytny – Królestwo Chrystusa i instytucja*, red. F. Drączkowski, Lublin 2010, s. 135-154.

Kelly J.N.D., *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988.

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

Kołosowski T., *Kościół jako wspólnota zbawienia według Hilarego z Poitiers*, w: *Kościół, świat i zbawienie we wczesnym chrześcijaństwie*, red. J. Naumowicz, Warszawa 2004, s. 119-129.

Libera P., *Biblijne obrazy Kościoła w pismach św. Ambrożego na przykładzie traktatu „De Isaac et anima"*, w: *Kościół świat i zbawienie we wczesnym chrześcijaństwie*, red. J. Naumowicz, Warszawa 2004, s. 75-85.

Olivar A., *La Eucaristía en la predicación de San Pedro Crisólogo*, "La Ciencia Tomista" 272(1959), s. 605-628.

Palardy B., *The Church and the Synagogue in the Sermons of St. Peter Chrysologus*, The Catholic University of America, Washington 1992.

Pałucki J., *Trynitarny wymiar Kościoła. Studium patrystyczne*, Lublin 2007.

Pałucki J. *Eklezjologia Ojców Kościoła*, w: *Kościół w czasach Jana Pawła II*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, J. Mastej, Lublin 2005, s. 99-112.

Prus W., *Spór o «Ecclesia sancta» w Afryce na podstawie łacińskich przekazów patrystycznych III i IV wieku*, Poznań 2013.

Quasten J., *Patrology*, vol. 2, Notre Dame 1952.

Rahner H., *Simboli della Chiesa. L'ecclesiologia dei Padri*, Cinisello Balsamo 1995.

Scimè G., *Giudei e cristiani nei sermoni di san Pietro Crisologo*, Roma 2003.

Staniek E., *Kościół – wspólnota czy społeczność. Zarys eklezjologii pierwszych trzech wieków*, „Vox Patrum" 10(1986), s. 203-218.

Staniek E., *Widzialny aspekt Chrystusowego Kościoła według Ambrozjastra*, „Analecta Cracoviensia 10(1978), s. 183-210.

Staniszewski W., *Kościół jako Ciało Mistyczne Chrystusa według św. Augustyna*, Lublin 1936.

Vogt H.J., *Ecclesiologia*, w: A. Di Bernardino, *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, vol. 1, Casale Monferrato 1983, koll. 1049-1062.

Wojtczak J., *Kościół jako «grex» w Sermones Piotra Chryzologa*, w: *Kościół, świat i zbawienie we wczesnym chrześcijaństwie*, red. J. Naumowicz, Warszawa 2004, s. 154-158.

Ambroży, *De institutione virginis*. PL 16, koll. 305-334.

Ambroży, *Epistula LXXVI*. PL 16, koll. 1259-1267.

Augustyn, *Epistula CXL*, 18. PL 33, koll. 538-577.

Augustyn, *Sermo CCXIII*. PL 38, koll. 1060-1065.

Bazyli Wielki, *Homilia super Psalmum XLIV.* PG 29, koll. 388-413.

Cyprian, *De catholicae ecclesiae unitate.* PL 4, koll. 493-520.

Cyprian, *Epistula 73*. CCL 3, Turnholti 1994, s. 529-562.

Cyprian, *Epistula 75*. CCL 3, Turnholti 1994, s. 581-604.

Grzegorz z Nazjanzu, *Oratio II*. PG 35, koll. 407-513.

Grzegorz z Nyssy, *In Christi resurrectionem. Oratio I.* PG 46, koll. 600-628.

Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses.* Liber III. PG 7, koll. 643-972.

Jan Chryzostom, *In Epistolam I ad Corinthios, Homilia XXXII*. PG 61, koll. 263-276.

Jan Chryzostom, *In espistolam ad Ephesios. Homilia XX*. PG 62, koll. 135-150.

Klemens z Aleksandrii, *Paedagogus. Liber* I. PG 8, koll. 249-376.

Optat z Milewy, *Traité contre les Donatistes*, t. II (livres III a VII). SCh 413, Paris 1996, s. 8-244.

Orygenes, *Contra Celsum*. PG 11, koll. 641-1652.

Orygenes, *Homiliae in librum Jesu nave. Homilia III*. PG 12, koll. 856-842.

Orygenes, *In Canticum canticorum.* PG 13, koll. 61-198.

Orygenes, *In Exodum. Homilia IX*. PG 12, koll. 361-369.

Piotr Chryzolog, *Sermo 60*. CCL 24, s. 335-340.

Zenon z Werony, *Liber II. Tractatus XXXIII.* PL 11, kol. 479.

Poznańskie Studia Teologiczne 30(2016), s. 369-383.
doi: 10.14746/pst.2016.30.18

Piotr Liszka[1]
Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

Trynitarny aspekt *creatio continua*

Zagadnienie zwane *creatio continua* powinno być opracowane w kontekście trynitologii. Aspekt temporalny ma tu znaczenie drugorzędne, aczkolwiek istnienie świata – rozpiętego w czasie – stanowi punkt wyjścia klasycznych refleksji z zakresu kreatologii. Specyfiką tego artykułu nie jest jakiś fragment refleksji dotyczącej stworzenia świata, lecz przede wszystkim aspekt trynitarny. Aspekt temporalny będzie w nim ograniczony. Pominięta zostanie kwestia rozumienia czasu kosmicznego. Uwypuklone będzie znaczenie kilku momentów czasu, w których dokonały się najważniejsze wydarzenia zbawcze o stwórczym charakterze. Akt stwórczy dotyczy nie tylko stworzenia materii, lecz również bytów duchowych, a także zbawczych zmian dokonywanych przez Boga w duszach ludzkich.

Akt stwórczy jest czynem Boga dokonującym się w bezczasowym, bezprzestrzennym, wiecznym życiu Trójcy Świętej. Na zewnątrz Boga jawi się w postaci zaistnienia świata, pojawienia się człowieka, podtrzymywania świata w istnieniu i wzmacnianiu ludzi łaską aż do pełni świętości w doczesności i pełni chwały nieba. Kluczowe wydarzenia zbawcze to wcielenie Syna Bożego oraz śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa. Natomiast w życiu ludzi kluczowymi wydarzeniami są sakramenty, poprzez które pojawia się w osobie ludzkiej stworzona energia boska, czyli łaska. W tym kontekście każdy traktat teologiczny, każde zagadnienie jest w jakimś aspekcie częścią kreatologii. Kreatologia z kolei, jak i wszystkie inne traktaty, powinna być ujmowana w świetle trynitologii. Po paruzji nie będzie już stwórczego wzrastania ludzi w wymiarze czasowym, lecz uczestniczenie w wewnątrztrynitarnym akcie stwórczym, uczestniczenie we wnętrzu życia Boga Trójjedynego.

Creatio continua to pogląd alternatywny wobec poglądu mówiącego o jednym jedynym działaniu stwórczym na początku świata. W sensie ścisłym polega na ciągłym stwarzaniu kosmosu, ale dotyczy też nieciągłego, punktowego stwarzania nowych bytów. Wśród nich podkreślane jest stwarzanie w określonych

[1] Piotr Liszka CMF (Misjonarze Klaretyni), o. prof. dr hab., ur. 19.01.1951 w Chorzowie. Profesor zwyczajny papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Kierownik katedry eklezjologii i sakramentologii. Ostatnia publikacja: *Dusza (substancja duchowa człowieka).*

punktach czasu nowych substancji duchowych (dusz ludzkich), a następnie stwarzanie nowego życia duchowego (łaski uświęcającej). Stwarzanie w czasie jest rozwinięciem aktu stwórczego i trwa od punktu alfalnego do punktu omega – do paruzji. Ostateczne zwieńczenie omawianego aktu objawi się w powszechnym zmartwychwstaniu i przemianie kosmosu.

Zwrócenie uwagi na aspekt trynitarny oznacza, że refleksja koncentruje się nie na skutkach aktu stwórczego, lecz na jego Podmiocie. W teologii chrześcijańskiej nie wystarczy powiedzieć, że stwórcą jest Bóg, trzeba powiedzieć, że jest nim Bóg w Trójcy Jedyny. Rdzeniem teologii jest refleksja nad relacjami. Rdzeniem niniejszego artykułu jest refleksja nad relacją Trójcy Świętej do czasu w jego całości wyrażająca się w stwórczym działaniu zbawczym dokonywanym w najważniejszych punktach czasu.

1. Istota *creatio continua*: ciągłość procesu stwórczego

W odniesieniu do świata materialnego kwestia relacji aktu stwórczego do czasu ma rangę opinii teologicznej, nie jest dogmatem. Można przyjąć, że świat został powołany do istnienia jednorazowo, wraz z odpowiednim wyposażeniem umożliwiającym bytowanie w czasie oraz jego rozwój. Można też założyć, że stwórcze działanie Boga dokonuje się w każdym momencie albo przynajmniej w wielu punktach czasu. Problem dwoistości poglądów wynika z misteryjności relacji między bezczasową wiecznością a czasem płynącym w doczesności. Od strony Boga relacja z całością czasu i relacja z początkiem czasu jest identyczna. Od strony świata problem ten w teologii może być ubogacany przez nowe teorie fizykalne dotyczące czasu ściśle powiązanego z przestrzenią i materią. Wśród nich wyróżniają się teoria względności i teoria kwantów[2]. Stwórcze działanie Boga jest czynem dokonującym się bezczasowo we wnętrzu Boga, ale może być opisywane w teologii odgórnie i oddolnie.

Kolejnym zadaniem teologii jest opisywanie działania Boga w świecie już istniejącym, opisywanie relacji między działaniem Boga w wieczności a działaniem Boga w czasie oraz relacji między działaniem Boga w świecie a czasoprzestrzennym środowiskiem, które stanowi pośredni etap w opisywaniu relacji między Bogiem samym w sobie a czasoprzestrzenią. Wśród tych zagadnień pojawia się pytanie o relację między działaniem Boga sprawiającym początek świata a działaniem Boga, które objawia się jako nieustanna ingerencja w istniejący już

[2] Nadzieje na lepsze zrozumienie początków kosmosu daje empiryczne zarejestrowanie fal grawitacyjnych. Od wieków wiadomo było, że istnieje grawitacja i że obiekty kosmiczne się poruszają. Jednak dopiero Albert Einstein zespolił te spostrzeżenia w formie teorii względności. Skoro obiekty kosmiczne poruszają się, to ich oddziaływanie grawitacyjne w poszczególnych punktach kosmosu się zmienia. Zmienność to falowanie natężenia grawitacji. Dopiero sto lat później (pod koniec roku 2015) udało się zarejestrować fale grawitacyjne.

i rozwijający się świat. Od strony Boga jest to jeden i ten sam akt stwórczy. Od strony świata (z punktu widzenia żyjącego w nim teologa) można mówić o różnych stwórczych działaniach Boga. Inne jest działanie Boga podtrzymujące świat w istnieniu, inne sprawia, że pojawiają się kolejne dusze ludzkie, inne powoduje pojawianie się łaski w ludziach, którzy ją utracili. Tak rozumiana *creatio continua* nie polega na ingerencji Boga w naturalny rozwój świata materialnego, lecz dotyczy stwarzania bytów duchowych i stwarzania w nich nowej jakości, nowego poziomu bytowania duchowego. W publikacjach teologicznych często pojawia się polemika z zarzutami stawianymi przez materialistów. Nie stawiają oni zarzutów dotyczących stwarzania nowych bytów duchowych, gdyż w ogóle nie uznają ich istnienia. Niniejszy artykuł nie jest poświęcony kwestii możliwości interpretowania pierwszego rozdziału Księgi Rodzaju jako kilka odrębnych działań stwórczych, dokonywanych w dziejach świata materialnego. Ingerencje Boga w świat dotyczą tu jedynie pojawienia się w nim bytów niematerialnych – indywidualnych substancji duchowych (dusz ludzkich) powiązanych z konkretnymi indywidualnymi substancjami materialnymi (ciałami ludzkimi).

W kontekście Pierwszego Przymierza refleksja nad *creatio continua* dotyczy tylko świata materialnego. W Nowym Testamencie rozważania te zostają przeniesione na świat duchowy. Nowotestamentalna refleksja nad *creatio continua* jest z istoty swej trynitarna. Starotestamentalną refleksję nad *creatio continua* (ograniczoną do świata materialnego) można reinterpretować w świetle trynitologii. Bardziej oczywista, naturalna i spójna jest refleksja trynitarna dotycząca stworzenia i rozwoju duszy ludzkiej[3]. W odniesieniu do człowieka kwestia stwarzania łaski uświęcającej jest stawiana tylko w myśleniu integralnym, nie ma jej w myśleniu oddzielającym i w myśleniu mieszającym. Model oddzielający nie uznaje działania łaski w człowieku. Tym samym nie uznaje możliwości stworzenia w życiu doczesnym człowieka nowej sytuacji duchowej. Model mieszający zakłada, że łaska jest niezbywalnym elementem natury ludzkiej. W takiej sytuacji nie ma sensu mówienie o stwarzaniu jej u człowieka, który ją utracił. Model integralny przyjmuje możliwość utraty łaski oraz możliwość jej odzyskania, a także istnienie procesu wzrastania w łasce, czyli *creatio continua* personalnego, dokonującego się w naturze ludzkiej. Człowiek może znajdować się w sytuacji regresu, po którym może nastąpić dalszy ciąg wzrastania w łasce. Zagadnieniem tym zajmuje się charytologia.

Dotychczas refleksja teologów chrześcijańskich nad ciągłym działaniem stwórczym nie jest podejmowana w świetle trynitarnym. Na ogół jest mowa tylko o Absolucie albo o jednoosobowym Bogu. W tej sytuacji bardziej inspirujące są niektóre próby podejmowane przez niechrześcijan, którzy nie mają światła

[3] Refleksja nad relacją natury ludzkiej (duszy i ciała) do łaski powinna być czyniona z zastosowaniem narzędzia intelektualnego zwanego „trzy modele myślenia". Powinni znać je wszyscy ludzie zajmujący się jakakolwiek nauką. W publikacjach popularnonaukowych trzeba za każdym razem wszystko wyjaśniać od podstaw.

Nowego Testamentu i dokonują karkołomnych wysiłków, aby dać przynajmniej trochę lepsze wyjaśnienie tajemnicy stworzenia świata.

Żydowski filozof dialogu, Lévinas stwierdza, że Stwórca nie musi ciągle podtrzymywać bytu w istnieniu. Świat znajduje się na zewnątrz Boga i jest pozostawiony samemu sobie[4]. Jest odseparowany od Boga, oddzielony, zupełnie inny. Stworzyć to pozwolić istnieć czemuś poza Stwórcą, oddzielnie, pozwolić być oddzielonym, niczym niezwiązanym, wolnym. Jeżeli nie ma ciągłej relacji Boga ze światem, to różne porządki bytowe: wegetatywny, zwierzęcy i ludzki, są wynikiem ewolucji dokonującej się całkowicie poza Bogiem albo są stwarzane zupełnie odrębnymi aktami. Lévinas wyklucza możliwość ciągłej relacji świata do Boga, która przyjmuje ewolucję, ale uznaje Boga za jej Pierwsze Źródło.

Pogląd ten radykalnie ujęła kreatologia islamska, rozciągając stworzenie świata między początkiem i końcem, ale nie w sposób ciągły, lecz punktowy. W każdym punkcie Bóg stwarza świat od nowa. Nie ma mowy o ciągłym działaniu Boga w czasie. Bóg w ogóle nie działa w czasie, nie wchodzi w czas, lecz w każdym punkcie stwarza go na nowo. Nie ma ciągłości horyzontalnej, jest tylko wertykalna relacja świata do Boga, w każdym punkcie nowa. Tożsamość świata zapewniona jest w tożsamości Stworzyciela, wynika tylko z woli Bożej. W takim ujęciu nie ma przyczynowości. Człowiek na nic nie może wpłynąć. Przyszłość zależy tylko i wyłącznie od absolutnie wolnej woli Boga[5]. Zauważyć tu można podobieństwo do kwantowej teorii czasu. W islamie byty stworzone są niczym, są całkowicie zależne od niczym nieskrępowanej woli Bożej[6].

Teologia katolicka kładzie nacisk na związek odwiecznego działania Boga z autonomicznym rozwojem świata. Jeden i ten sam akt stwórczy rozszczepia się na całą ewolucję stworzenia. Nowoczesne ujęcie *creatio continua* dostrzega, że moc Boża rozwijająca świat, zawarta jest nie tylko w wydarzeniu początkowym, lecz również w wydarzeniu końcowym, nie tylko w punkcie alfa, lecz również w punkcie omega, w sensie ontycznym: w Chrystusie, który jest Alfą i Omegą, który z dwóch punktów krańcowych ogarnia całość świata. Dziś, za Piotrem Teilhardem de Chardin podkreślany jest nie tylko rozwój świata z punktu alfa, lecz również omegalizacja wszelkich stworzeń, przyciąganie świata przez Chrystusa. Zwraca na to uwagę lubelski teolog Czesław Stanisław Bartnik, dla którego stworzenie to nie „misterium początku", lecz przede wszystkim „misterium końca". W tym ujęciu kreatologia utożsamia się z eschatologią bardziej niż z protologią. Pełnia stworzenia zaktualizuje się dopiero u kresu czasu[7].

---

[4] Por. M.L. Costa, *Emmanuel Lévinas y Hayyim de Volozhyn: praximidad e inspiración*, „Anámnesis" 1(1998), s. 134.

[5] Por. tamże, s. 135.

[6] Por. A. Benz, *Skąd się pojawia coś nowego w Universum?*, „Communio", *Stworzenie czy natura?* 2(2002), s. 4.

[7] Por. C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 2000, s. 251.

Tego rodzaju pogląd jest na wskroś chrześcijański, wynika ze specyfiki działania Syna Bożego i Ducha Świętego. Protologia w kontekście trynitologii podkreśla kluczowe znaczenie Boga Ojca, który jest źródłem absolutnym, a jego specyficzną cechą personalną jest dawanie. Źródłem świata jest Bóg Trójjedyny, a w Trójcy źródłem jest Ojciec (*Arche*). Eschatologia podkreśla rolę Syna Bożego, którego specyficzną cechą jest przyjmowanie. W biblijnym schemacie logicznym Ojciec najpierw daje, a następnie otrzymuje, Syn najpierw otrzymuje, a następnie daje siebie Ojcu. Przyjmowanie, które jest specyficzną cechą Syna Bożego, objawia się przede wszystkim w wydarzeniu wcielenia, czyli przyjęcia przez Niego natury ludzkiej, następnie w tworzeniu Kościoła poprzez przyciąganie ludzi do siebie i gromadzenie ich wokół siebie, a ostatecznie objawi się w paruzji. Chrystus stwarza nową ludzkość, z bezładnej masy ludzkiej buduje Zgromadzenie Święte. Chrystus-Omega przyciąga wszystkich do siebie jako Bóg i jako człowiek – mocą otrzymaną na Krzyżu i objawioną w zmartwychwstaniu.

Działanie ciągle objawiającego się aktu stwórczego harmonijnie ukazał Pseudo-Dionizy Areopagita, tworząc wielki system jednoczący wszelkie byty stworzone między sobą i z Bogiem. W tym ujęciu Bóg jest początkiem i końcem wszystkiego. System Dionizego nie jest statyczny, lecz dynamiczny. Symbolizuje proces, w którym dokonuje się nieustanny rozwój świata, a koniec nie oznacza zniknięcia, lecz jego spełnienie. Zachowana jest odrębność Boga od świata a jednocześnie ich relacja. Bóg stworzył najpierw wzorce, fundamentalne zasady, odpowiedniki „mądrości stworzonej" z Księgi Mądrości. Według Pseudo-Dionizego Areopagity akt stwórczy zawiera szereg obrazów i paradygmatów, które są wzorcami bytowania i sposobu działania świata. Władimir Łosski uważał, że akt stwórczy promieniuje na zewnątrz Boga i jaśnieje w świecie w postaci pierwowzorów (*pronoiai*). W zamyśle Bożym są idee, a w świecie byty realne. Stworzone pierwowzory to tylko byty myślne, obrazy, plany, które są odblaskiem wnętrza Boga, jaśniejącym w czasoprzestrzeni i wyznaczającym miejsce i kształt bytów realnych. Bezczasowe światło Bożego zamysłu zostaje rozszczepione w wielość planów, schematów, szkiców struktur rzeczy, które zaistnieją na ich podstawie[8].

Ciągłe stwarzanie pierwowzorów nie wyjaśnia jeszcze tego, na czym polega relacja aktu stwórczego z realnym światem, rozwijającym się w realnym czasie. System Dionizego stara się tłumaczyć relację Boga ze światem, posługując się zestawem bytów pośrednich, ale tej relacji nie wyjaśnia. Cenne jest w nim podkreślanie trynitarności aktu stwórczego i odpowiednio – trynitarności bytów stworzonych. Według tego ujęcia, *creatio continua* to rozszczepienie odwiecznej

---

[8] Por. M. Korczyński, *Teologia kosmiczna w pismach Pseudo Dionizego Areopagity*, Radom 1997, s. 32; por. W. Łosski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, tłum. M. Sczaniecka, Warszawa 1989, s. 86.

troski Boga Trójedynego o świat zawartej w Bożym zamyśle, na rzeczywistość wyznaczoną przez czas i przestrzeń. Odwieczny plan Opatrzności jest trynitarny i taki też jest świat i jego dzieje. Bóg ma w sobie „przyczynową godność (*dignitas causalitatis*), zdolność do działania w świecie czasowym, którą przyznaje w całym swoim dziele wszystkim stworzeniom”[9].

Trynitarne rozumienie aktu stwórczego daje możliwość mówienia o działaniu Opatrzności w każdym momencie dziejów świata. W działaniu Bożym *creatio continua* to nie tylko trwanie aktu stwórczego od początku do końca, lecz również *conservatio mundi*, czyli podtrzymywanie świata i utrzymywanie świata w należytym porządku. Dokonuje się to poprzez *concursus divinus*, czyli współdziałanie Boga z wolnym człowiekiem i innymi przyczynami wtórnymi[10]. We współpracy z Bogiem człowiek angażuje nie tylko swoją wolę i uczucia, lecz przede wszystkim intelekt. W ten sposób dokonuje się *interpretatio providentialis*, czyli interpretowanie przez oświeconego łaską człowieka tego, co się dzieje w świecie i co się dzieje ze światem. Człowiek współpracujący z Opatrznością umieszcza wolę, uczucia oraz intelekt w punkcie Omega i w ten sposób ustawiony jest w stronę sensów pozytywnych[11]. Bartnik przypomina, że

> według wizji dynamicznej jeden i ten sam akt stwórczy trwa ciągle, nic został „zakończony”, a nawet ze swej strony jakby narasta, przyśpiesza się (por. KDK 5), uintensywnia i rozjaśnia (*creatio continua*). Stworzenie jest to akt całościowy i tylko w tym sensie jednorazowy, choć poszczególne byty powstają i giną, to jednak w ramach tego samego aktu stwórczego[12].

We wszystkich stworzeniach jest zawarty ślad Boga (*imago Dei*), czyli ślad Boga Trójjedynego (*imago Trinitatis*). Zawsze jest w nich podstawowa więź Boga ze światem, bez której świat by nie istniał. Warto jednak zauważyć, że wraz z rozwojem bytów odpowiednio zmienia się w nich ślad Boga. Zadaniem teologa jest zastanawianie się nad tym, jak ta więź wygląda i jak się może zmieniać. Teologia chrześcijańska może o tym mówić dzięki odniesieniu kreatologii do trynitologii. Zastanawiał się nad tym biochemik Arthur R. Peacocke, stwierdzając, że: „Bóg jest immanentny w świecie, który jeszcze stwarza. Bóg jest wszędzie i zawsze w procesach i wydarzeniach naturalnego świata”[13]. Nie potrafił jednak nic powiedzieć, w jaki sposób odwieczna procesualność wewnątrz Boga odzwierciedla się w rozwoju bytów stworzonych. Poza chrześcijaństwem więź Boga ze światem może być tylko zasygnalizowana. Wyjaśnienie jest możliwe wyłącznie w ramach teologii chrześcijańskiej.

---

[9] M. Cristiani, *„Aeterni pia providentia Regis” – Opatrzność a rozumienie świata: Pomiędzy filozofią a chrześcijaństwem*, „Communio” 6(2002), s. 14.

[10] Zob. C.S. Bartnik, *Dogmatyka*…, s. 140.

[11] Zob. tamże, s. 141.

[12] Tamże, s. 290.

[13] A.R. Peacocke, *Creation and the World of Science*, Oxford 1979, s. 204.

Trynitarny jest ślad Boga, trynitarne jest działanie bytów stworzonych i taką strukturę ma ta współpraca bytów stworzonych z opatrznością Bożą[14]. Dotyczy to nie tylko obiektywnej rzeczywistości, lecz jej słownego wyrażenia w języku ludzkim. Rzeczywistość powinna być opisana adekwatnie, a to jest możliwe tylko w świetle Nowego Testamentu. Bartnik zwraca uwagę na to, że „Słowo i zdarzenie stanowią niezwykłą diadę komunikacyjną. Są to rzeczywistości zespolone ze sobą. […] Obie te rzeczywistości dopełniają się wzajemnie, wyjaśniają i tworzą podstawowy proces teofanijny"[15]. Objawienie przedchrześcijańskie, w silnie wiązało Boga ze światem poprzez słowa. Dokonało się w nim zjednoczenie mowy Jahwe z mową ludzką[16]. Pełnia zjednoczenia nastąpiła we wcieleniu. Przyjęcie natury ludzkiej przez Logos było wydarzeniem przełomowym w działaniu Boga zwanym *creatio continua* i pozwoliło o nim mówić w nowy sposób, istotnie bardziej adekwatny.

2. Trynitarny Podmiot *creatio continua*

Podmiotem ciągłego stwarzania jest Bóg Trójjedyny, a zwłaszcza druga Osoba Trójcy – Syn Boży. Tak jest od początku świata, ale w realny sposób od wcielenia, które zostało dopełnione wniebowstąpieniem. Wstąpienie Jezusa do Ojca nie było odejściem. Wręcz odwrotnie, początkiem nowego sposobu przebywania Syna Bożego w świecie, początkiem nowego etapu stwarzania świata, początkiem czasu łaski.

2.1. Bóg podmiotem ciągłego stwarzania

Sposób rozumienia aktu stwórczego zależny jest od sposobu rozumienia Boga. U ludów zbieracko-łowieckich Bóg to mało sprecyzowana Istota Najwyższa, która albo stanowi projekcję osoby ludzkiej, albo jest niedostrzegalną przez człowieka niebiańską mocą. Boska moc objawiła się w stworzeniu świata i człowieka, objawia się też w ciągłym podtrzymywaniu w istnieniu[17]. Filozofia islamska akcentuje absolutną wolność Boga, mówi nawet o absolutnej dowolności. Szkoła aszarytów podkreśla, że Bóg zapewnia chaotycznie poruszającym się cząsteczkom świata spójność. Bez Boga świat by się rozpadł i niemożliwe byłyby jego dzieje. Bóg dokonuje złożeń cząstek i ciągle te złożenia zmienia. Odpowiednio, jeden jedyny akt stwórczy rozszczepia się na nieskończoną liczbę chwil i jest gwarancją ich spójności[18]. Monoteizm wiary żydowskiej i chrześcijańskiej filo-

[14] Por. G. Greshake, *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, tłum. J. Fyrawa, Wrocław 2009, s. 215.
[15] C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*…, s. 59.
[16] Por. tamże, s. 60.
[17] Por. H. Zimoń, *Istota najwyższa*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 7, Lublin 1997, kol. 540.
[18] Z. Kuksiewicz, *Zarys filozofii średniowiecznej. Filozofia bizantyjska, krajów zakaukaskich, słowiańska, arabska i żydowska*, Warszawa 1982[2], s. 593.

zoficznie wyraził św. Tomasz z Akwinu, określając bytową przepaść Boga od stworzeń za pomocą terminu transcendencja. W stworzeniach Bóg objawia nie tylko swoje istnienie, lecz także swoją naturę[19].

Zdecydowane odejście od ujęcia filozoficznego do teologicznego możliwe jest tylko w monoteizmie chrześcijańskim, który głosi, że trzy Osoby Boskie to jedna jedyna substancja boska. W jednej substancji każda z Osób ma swój własny, personalny kształt otwierania się na pozostałe dwie Osoby. Otwartość ta jest wyraźnie ukierunkowana. Każda z Osób jest inaczej ukierunkowana ku pozostałym dwóm Osobom, a tym samym jest inaczej ukierunkowana ku światu w jednym wspólnym akcie stwórczym, który jest misteryjnie zawarty w zamyśle Bożym[20]. W samym centrum Boskiego *creatio continua* i w samym centrum dziejów świata znajduje się Chrystus-Jezus, Bóg-człowiek. Wraz z Bogiem Ojcem i Duchem Świętym inicjuje On wszechświat i podtrzymuje go[21]. Syn Boży jest źródłem i celem, jest personalnym dopełnieniem wszelkiego stworzenia, „aby wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie […] to, co w niebiosach, i to, co na ziemi" (Ef 1,9-10)[22]. Chrystus jednoczy początek z celem ostatecznym, który stanowi centrum Opatrzności[23]. *Katechizm Kościoła katolickiego* określa trynitarny charakter *creatio continua* dość zwięźle, mówiąc, że: „Bóg, który stworzył wszechświat, podtrzymuje go w istnieniu przez swoje Słowo, Syna, który «podtrzymuje wszystko słowem swej potęgi» (Hbr 1,3), i przez Ducha Stwórcę, który daje życie" (KKK 320). W każdym razie wyraźnie jest mowa o tym, że podmiotem *creatio continua* jest Bóg Trójjedyny. Kwestia jednorazowości czy ciągłości aktu stwórczego jest wtórna wobec podstawowej kwestii możności i faktu stworzenia świata. Najpełniej wyjaśnia te wszystkie zagadnienia trynitarza teologia chrześcijańska, stwierdzając, że podmiotem aktu stwórczego i ciągłej działalności w świecie jest Bóg Trójjedyny[24].

Filozofia potrafi tylko zauważyć istnienie Pierwszej Przyczyny świata. Nie potrafi jednak udowodnić, czy świat miał początek. Akt stwórczy wykracza poza możliwości wszelkiej filozofii, jest natomiast własnym przedmiotem refleksji teologicznej, przede wszystkim refleksji chrześcijańskiej[25]. Poza chrześcijaństwem

---

[19] Por. J. Tupikowski, *Relacje między Bogiem a światem w ujęciu św. Tomasza z Akwinu u A.N. Whiteheada*, Lublin 1999, maszynopis, s. 172.

[20] Por. M. Korczyński, *Teologia kosmiczna*…, s. 34. Za: W. Stróżewski, *Problem panteizmu w De Divinis Nominibus Pseudo Dionizego Areopagity*, „Roczniki Filozoficzne" 5(1955-57), z. 3, s. 39-59.

[21] Por. C.S. Bartnik, *Dogmatyka*…, s. 74.

[22] Por. C. Gunton, *Daleki odbłysk Evangelium. Zbawienie we Władcy Pierścieni Tolkiena*, w: *Tolkien. Księga pamiątkowa. Studia o spuściźnie literackiej*, Poznań 2003, s. 131.

[23] Por. O. Boulnois, *Nasza koncepcja Boga i Opatrzności*, „Communio" 6(2002), s. 92.

[24] Por. S. Zamboni, *Luce dell'essere, Dio della tenebra, Ermeneutica della luce nel «Corpus areopagiticum»*, "Ricerche Teologiche" 10(1999), s. 135.

[25] Por. D.M. Turoldo, *Misterium czasu*, Kraków 2000, s. 20.

refleksja nad *creatio continua* może dotyczyć tylko samej relacji Boga ze światem stworzonym: albo dzieło i Twórca są od siebie radykalnie odrębne, albo się radykalnie mieszają. Chrześcijaństwo pozwala mówić o trynitarnym splocie bezczasowego życia Trójcy z ciągłym aktem stwórczym, czyli związanym z upływającym czasem.

Próby wyjaśnienia sposobu stwarzania świata w wielkich religiach niechrześcijańskich prowadzą często do panteizmu. O panteizmie nie świadczy pojawienie się niematerialnego wzorca dla bytów materialnych, lecz sposób zaistnienia tego wzorca: albo jest on stworzony z niczego, albo wyłania się poprzez emanacje. Nie jest możliwe połączenie panteizmu z systemem niepanteistycznym. Panteizm albo jest, albo go nie ma, nie ma czegoś w połowie drogi. Można natomiast tworzyć jeden system panteistyczny z dwóch typów panteizmów. Przykładem jest Ibn Arabi, który „usiłuje w swojej koncepcji Boga i świata połączyć orientalne, panteistyczne koncepcje natury oraz zjawiskowość świata z kategorializacją arytotelesowską”[26]. Panteizm spirytualistyczny Dalekiego Wschodu połączył on z panteizmem materialistycznym Arystotelesa.

W ujęciu panteistycznym świat albo jest sposobem bytowania Boga, albo jest złudzeniem, jest odbiciem bytu absolutnego w niebycie. W ujęciu kreacjonistycznym, cały świat, od powstania do końca jego dziejów, znajduje się w określonej relacji wobec Stworzyciela. Bóg jest Panem czasu, panuje nad początkiem czasu i nad jego najkrótszym momentem oraz nad całością wszechczasów. Bóg jest podmiotem aktu stwórczego, jest transcendentny wobec stworzonego przez siebie świata i niezależny od niego[27]. Pełnia refleksji nad tymi zagadnieniami jest możliwa tylko wtedy, gdy podmiotem aktu stwórczego i podmiotem działania, zwanego *creatio continua*, jest Trójca Święta.

2.2. Trójca Święta podmiotem *creatio continua*

Zagadnienie *creatio continua* jest częścią kreatologii. Niestety, poświęcone tym zagadnieniom podręczniki zajmują się przede wszystkim światem stworzonym, a nie działaniem Boga Stworzyciela. Zupełnie pomijana jest w nich refleksja nad stworzeniem świata przez Trójcę Świętą. Teologia jest jedyną dyscypliną uprawnioną i zdolną do refleksji nad trynitarnym kształtem aktu stwórczego.

Źródłem, realizatorem i spełnieniem świata jest Bóg Trójjedyny. W misterium ciągłego stwarzania czyni wszystkie byty stworzone coraz bardziej podobnymi do siebie, personalizuje, wchłania w swoje międzyosobowe życie, w sieć personalnych relacji Osób Bożych. *Vestigium trinitatis* to nie tylko ślad, ale sam Bóg stwarzający i prowadzący do pełni, popychający do rozwoju i przyciągający wszystko do swego wnętrza[28]. Wszczepienie bytów stworzonych w Boga to nie

[26] Tamże, s. 592.
[27] Por. P. Liszka, *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną*, Warszawa 1992, s. 119.
[28] Por. C.S. Bartnik, *Dogmatyka*…, s. 256.

jakieś bezkształtne włożenie w boską substancję, lecz wszczepienie w odwieczne życie Osób Bożych. W ostatecznym, pełnym *communio*, relacje bytów stworzonych z poszczególnymi Osobami Bożymi tworzą jedną sieć, w której zespala się wertykalność z horyzontalnością na płaszczyźnie bytów stworzonych i z horyzontalnością na płaszczyźnie wewnątrztrynitarnej[29].

Model sieci relacji zarysował – wymieniany już – Pseudo-Dionizy Areopagita. Wszystkie relacje w jego systemie mają strukturę trynitarną, oznaczają ruch między bytami, który ma wymiar pionowy, od bytów najwyższych do najniższych, ale też wymiar poprzeczny, odpowiadający analogicznie ruchowi trynitarnemu w substancji Boga. W sumie relacja Boga z bytami stworzonymi ma kształt spiralny, symbolizujący boską energię, kierującą byty stworzone ku trynitarnej energii niestworzonej, ku wnętrzu życia Boga[30]. W ten sposób dokonuje się trynitarna *creatio continua*, która swoje zwieńczenie znajduje w bytach duchowych – personalnych, jednostkowych i społecznych.

Trynitarna *creatio continua* dokonuje się w konkretnych ludziach poprzez narastanie eklezjalnej *perychorezy*, czyli wzajemnego działania duchowych relacji międzyludkich i relacji wspólnot chrześcijańskich z Bogiem. Źródłem jest perychoreza trynitarna, z której wynika perychoreza chrystologiczna, antropologiczna i eklezjologiczna. Rozwój duchowy dokonuje się poprzez stwarzanie nowego człowieka w łasce i przez współpracę człowieka z łaską. Celem jest ostateczne spełnienie aktu stwórczego w społeczności świętych w niebie. Na Ziemi relacja człowieka z Bogiem nie jest ustalona raz na zawsze i niezmienna. Rozwój świętości w jakiś sposób jest zakodowany, ale też wynika z ciągłego działania Boga w historii, z ciągłego obdarzania człowieka łaską. W ten sposób dokonująca się we wnętrzu Boga perychoreza trynitarna ogarnia relację Boga do świata i działanie Boga w jego wnętrzu[31]. Wewnątrz Boga dokonuje się źródłowy trialog trzech Osób Bożych. W wymiarze wertykalnym perychoreza najmocniej dokonuje się w dialogu natury boskiej z naturą ludzką w Osobie Chrystusa. Wewnątrz świata dokonuje się zbawczy multidialog prowadzący do coraz większej współpracy z Bogiem Stworzycielem. Całość zmierza do *communio* boskо-ludzkiego, do sytuacji ostatecznej, w której „Bóg będzie wszystkim we wszystkich rzeczach" (1 Kor 5,28)[32].

Personalne *creatio continua* polega na jednoczesnym przemienianiu bytów w ich wnętrzu oraz ich relacji do innych. Dokonuje się w jednostkach i szerszych

---

[29] Por. C.S. Bartnik, *Dogmatyka*…, s. 357.

[30] Por. P. Nawara, *Kształtowanie się koncepcji przebóstwienia (θεωσις) w myśli teologiczno-filozoficznej wczesnego chrześcijaństwa*, w: *Studia z filozoficznej tradycji chrześcijaństwa*, red. M. Manikowski, Wrocław 1998, s. 99.

[31] Por. S. del Cura Elena, *Perikhóresis*, w: *Diccionario Teológico. El Dios cristiano*, red. X. Pikaza, N. Silanes, Salamanca 1992, s. 1092.

[32] Por. tamże, s. 1094.

społecznościach. W procesie nieustannego stwarzania ludzie są podnoszeni do wyższego sposobu bytowania nie oddzielnie, lecz wraz z innymi, z „sąsiednimi elementami”[33]. Od strony doczesności aspekt personalny *creatio continua* ujawnia się w postaci rozróżniania i jednoczenia, prowadząc ku pełnej „komunalizacji” wszelkich stworzeń. Proces ten jest odwzorowaniem życia trzech różnych Osób Bożych, które są jednym Bogiem. Stwarzanie nowego człowieka wymaga z jego strony współpracy, (wpół)tworzenia, ponieważ człowiek został stworzony na obraz Boga trynitarnego i zaproszony do uczestniczenia w procesie „trynitaryzacji siebie, innych ludzi i całego Wszechświata[34]. Najlepszym odwzorowaniem życia Trójcy Świętej w świecie, najlepszym miejscem ciągłego stwarzania jest rodzina, która stanowi rodzaj „osoby zbiorowej” czy „społecznej”[35].

Chrystus centralnym źródłem *creatio continua*

Próby zrozumienia Trójcy chrześcijańskiej w ramach filozofii i połączenia Jej działania z działaniem ludzkości, podjęte w XIX wieku przez przedstawicieli nurtu idealizmu: Hegla i Schellinga, doprowadziły do utworzenia systemów *stricte* filozoficznych, w których wykorzystano tylko triadyczne schematy, ale bez chrześcijańskiej treści. Hegel wymieszał Boga ze światem. Schelling przeciwnie, radykalnie oddzielił Boga od świata, przekreślając możliwość wcielenia Syna Bożego[36]. W systemie Schellinga obok wątku filozoficznego można zauważyć wątek teologiczny. Skonstruował on model trynitologiczny dla wyjaśnienia exsystencji Boga, czyli wychodzenia Boga subsystującego w sobie poza siebie. W ten sposób uniknął panteizmu, w który wpadł jego adwersarz – Hegel. Myślicielom chrześcijańskim Schelling zarzucał zdradę, ponieważ mówili oni o Bogu przeważnie w sposób ogólny, bez podkreślania trynitarność[37]. Tak oto człowiek, który nazywał siebie filozofem, był bardziej trynitologiczny od teologów, czyli bardziej od nich chrześcijański. Podejmował on refleksję nad wnętrzem Boga, nad Trójcą immanentną. Próbował utworzyć opis wiecznej wewnątrzboskiej teogonii, w której zawiera się otwartość na akt stworzenia świata[38].

Próba trynitarnego ujęcia relacji Boga ze światem nie powiodła się. Był bardziej chrześcijański od Hegla, ale popadł w herezję nestorianizmu. Refleksja o Trójjedynym Stwórcy nie została zwieńczona z refleksją nad wcieleniem. W pró-

---

[33] Por. G. Greshake, *Trójjedyny Bóg*…, s. 244; zob. tenże, *Wenn Leid mein Leben lähmt. Leiden – Preis der Liebe?*, Freiburg i. Br. 1992, 11-64.

[34] Tamże, s. 245.

[35] C.S. Bartnik, *Dogmatyka*…, s. 318.

[36] Por. F. Tomatis, *Schelling: mysterium Trinitatis*, w: *La Trinità e il pensare. Figuri percorsi prospettive*, red. P. Coda; A. Tapken, Roma 1997, s. 45.

[37] Por. tamże, s. 48.

[38] Por. tamże, s. 59.

bach rozważania zagadnienia *creatio continua* zabrakło mocnego punktu – stworzenia i przyjęcia natury ludzkiej przez Syna Bożego. Wskutek tego całość zagadnienia pozostała mglista, niewyraźna, nieprzekonywująca. Schelling był świadomy, że problem ciągłego stwarzania można opisać tylko w wierze trynitarnej. Dał temu wyraz w formule: *Deus-Trinitas sive creatio continua*[39], ale nie potrafił nic powiedzieć o nowym, chrześcijańskim sposobie ciągłego stwarzania, które dokonuje się w Chrystusie, we wcielonym Synu Bożym.

Teologia chrześcijańska tworzy kreatologię w kontekście trynitologii oraz chrystologii, podkreślając tajemnicę wcielenia. Zamysł Boży tkwi w odwiecznym ruchu perychorezy Osób Bożych. Fundamentalnymi arteriami tego ruchu są dwa przechodzenia (*processiones*; procesje): rodzenie Syna przez Ojca oraz wychodzenie Ducha z wnętrza Ojca do swego wnętrza. Działania te, wraz z działaniem Ojca, który rodzi Syna i tchnie Ducha, są miejscem aktu stwórczego. Trynitarne wewnątrzboskie życie wyznacza strukturę aktu stwórczego i kształt oraz jego skutek. Kontynuacją aktu stwórczego jest objawienie splecione z działaniem zbawczym. W dziele objawienia centralne miejsce zajmuje wydarzenie wcielenia Syna Bożego, który w specyficzny dla siebie sposób jest odwiecznym wzorcem i źródłem *creatio continua*. Zbawcza misja Syna Bożego rozpoczyna się od aktu stworzenia świata, dokonuje się w dziejach świata i kończy w wydarzeniu paruzji. W niej odzwierciedla się wewnętrzne życie Boga, czyli Trójca immanentna[40]. Boskie *processio* odzwierciedla się w dziejach świata i zostanie dopełnione w paruzji. Dynamizm stworzeń będzie w pełni (na swoją miarę) zespolony z dynamizmem życia Boga.

Aspekt dziejowy, czyli działanie Chrystusa w świecie, łączy się z aspektem ontologicznym, w którym Jezus Chrystus jest Zasadą świata i odwiecznym Źródłem jego nieustannego rozwoju. Jest On uosobieniem ciągłego stwarzania, jest Stworzycielem działającym nieustannie – *Creator continuum*. Chrystus nie tylko stwarza (*Christus Creator*), lecz również zachowuje świat w istnieniu i rządzi nim (*Conservator et Gubernator*)[41]. Chrystus działa w rzeczywistości temporalnej, dysponując boską mocą stwarzania. Dokonuje się w Nim stworzenie świata i ludzi, a także przechodzenie osób ludzkich do sytuacji pełni. Oznacza to, że *creatio continua* jest tożsama z chrystyfikacją i diwinizacją ludzi, a za ich pośrednictwem, również świata materialnego[42]. Personalizacja ludzi złączona jest z personalizacją czasu, przestrzeni, materii. Czas zmienia swoją jakość, staje się coraz bardziej spersonalizowany, aż dojdzie do pełni, mocą Chrystusa, w Chrystusie[43].

---

[39] Por. F. Tomatis, *Schelling*..., s. 61.

[40] Por. J.I. Saranyana, C.J. Alejos Grau, *La teología trinitaria de Fray Jerónimo Oré, O.F.M. (1554-1630) en su «Symbolo Catholico Indiano»*, w: *Actas del VII simposio de teología histórica (28-30 abril 1992)*, Valencia 1993, s. 223.

[41] Zob. C.S. Bartnik, *Dogmatyka*…, s. 290.

[42] Por. tenże, *Historia i myśl*, Lublin 1995, s. 82.

[43] Por. P. Liszka, *Wpływ nauki o czasie*…, s. 20.

Podmiotem *creatio continua* jest też Duch Święty. Plan stworzenia i odkupienia, który należy do wewnętrznego życia Przenajświętszej Trójcy, jest dokonany odwiecznie przez Ojca i przez Syna w Duchu Świętym. Ojciec jest stwarzającym początkiem stworzenia, Syn kształtującym początkiem, a Duch początkiem udzielającym życia. Stworzenie istnieje w Duchu, uformowane jest przez Syna, a pochodzi od Ojca[44].

Podsumowanie

Akt stwórczy od strony Boga jest jeden, ale ma kształt trynitarny, gdyż jest zawarty w wewnętrznym życiu Boga. Akt stwórczy to działanie Osób Bożych. Jego skutkiem jest świat, byty stworzone, nieożywione i ożywione, materialne i duchowe. Od strony dziejów świata akt stwórczy może być widziany jako czyn Boga, dzięki któremu dochodzi do zaistnienia świata, ale też w sensie ciągłego działania, podtrzymującego świat w istnieniu i powodującego ciągłe pojawianie się nowych bytów.

Stworzenie w sensie ogólnym, a w tym *creatio continua*, ma kształt trynitarny. Jest dziełem trzech Osób Boskich, a zwłaszcza dziełem Syna Bożego, który jako jedyny z Trzech ma w swojej specyfice personalnej możność przyjęcia natury ludzkiej. Możność ta została zaktualizowana w wydarzeniu wcielenia. Będąc Bogiem i człowiekiem, Chrystus jest nie tylko podmiotem działającym, lecz uosobionym Stwarzaniem.

Trinitarian Aspect of *Creatio Continua*

Abstract

The act of creation on the part of God is unique, but it has a trinitarian shape, since it is contained in the internal life of God. The act of creation is the action of Divine Persons. It culminated in the world, created living and non-living, material and non-material beings. From the perspective of world history the act of creation may be looked upon as an act of God that brought about the existence of the world and also as God's ongoing effort aimed at sustaining the world in its existence and constant bringing about new beings. Creation in general, including *creatio continua*, has a trinitarian shape. It is an act of three Divine Persons, and especially an act of the Son of God, who as the only one of the Trinity, has the ability to embrace our human condition. This ability found its reflection in the Incarnation. Being both God and man, Christ is not only an acting subject but also a personified Coming into existence.

---

[44] Zob. M. Kowalczyk, *Opatrzność Boża w ujęciu personalistycznym*, „Communio" 6(2002) 117-129, s. 118; Por. J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, tłum. Z. Danielewicz, Kraków 1995, s. 184; por. H.U. von Balthasar, *Trójca Święta a stworzenie*, w: *Kosmos i człowiek*, red. L. Balter, K. Czulak, P. Góralczyk, „Kolekcja communio" 4, Poznań–Warszawa 1989, s. 25.

Keywords

act of creation, Providence, God, Trinity, *creatio continua*, persistence, development, fullness

Słowa kluczowe

akt stwórczy, opatrzność, Bóg, Trójca Święta, *creatio continua*, trwanie, rozwój, pełnia

Bibliografia

Balthasar H.U. von, *Trójca Święta a stworzenie*, w: *Kosmos i człowiek*, red. L. Balter, K. Czulak, P.P. Góralczyk, „Kolekcja communio" 4, Poznań–Warszawa 1989.

Bartnik C.S., *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2000.

Bartnik C.S., *Historia i myśl*, Lublin 1995.

Benz A., *Skąd się pojawia coś nowego w Universum?*, „Communio", *Stworzenie czy natura?* 2(2002), s. 3-13.

Boulnois O., *Nasza koncepcja Boga i Opatrzności*, „Communio" 6(2002), s. 78-103.

Costa M.L., *Emmanuel Lévinas y Hayyim de Volozhyn: praximidad e inspiración*, „Anámnesis" (Meksyk) 1 (1998), s. 129-145.

Cristiani M., *"Aeterni pia providentia Regis" – Opatrzność a rozumienie świata: Pomiędzy filozofią a chrześcijaństwem*, „Communio" 6(2002), s. 3-17.

Cura Elena S. del, *Perikhóresis*, w: *Diccionario Teológico. El Dios cristiano*, red. X. Pikaza, N. Silanes, Salamanca 1992, s. 1086-1094.

Greshake G., *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, tłum. J. Tyrawa, (*Der Dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2007[3]; 1997[1]), TUM, Wrocław 2009.

Greshake G., *Wenn Leid mein Leben lähmt. Leiden – Preis der Liebe?*, Freiburg i. Br. 1992, s. 11- 64.

Gunton C., *Daleki odbłysk Evangelium. Zbawienie we Władcy Pierścieni Tolkiena*, w: *Tolkien. Księga pamiątkowa. Studia o spuściźnie literackiej*, red. J. Pearce, (*Tolkien: A celebration*, HarperCollinsPublishers 1999), tłum. J. Kokot, Zysk i S-ka, Poznań 2003, s. 119-132.

Korczyński M., *Teologia kosmiczna w pismach Pseudo Dionizego Areopagity*, Radom 1997.

Kowalczyk M., *Opatrzność Boża w ujęciu personalistycznym*, „Communio" 6(2002), s. 117-129.

Kuksiewicz Z., *Zarys filozofii średniowiecznej. Filozofia bizantyjska, krajów zakaukaskich, słowiańska, arabska i żydowska*, PWN, Warszawa 1982[2].

Liszka P., *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną*, Palabra, Warszawa 1992.

Łosski W. *Teologia Mistyczna Kościoła Wschodniego*, Warszawa 1989, s. 85-86.

Moltmann J., *Bóg w stworzeniu*, tłum. Z. Danielewicz, Kraków 1995.

Nawara P., *Kształtowanie się koncepcji przebóstwienia (θεωσις) w myśli teologiczno-filozoficznej wczesnego chrześcijaństwa*, w: *Studia z filozoficznej tradycji chrześcijaństwa*,

red. M. Manikowski, Filozofia XXVIII, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1998, s. 87-110.

Peacocke A.R., *Creation and the World of Science*, Oxford 1979.

Saranyana J.I., Alejos Grau C.J., *La teología trinitaria de Fray Jerónimo Oré, O.F.M. (1554-1630) en su «Symbolo Catholico Indiano»*, w: *Actas del VII simposio de teología histórica (28-30 abril 1992)*, Valencia 1993, s. 213-226.

Stróżewski W., *Problem panteizmu w De Divinis Nominibus Pseudo Dionizego Areopagity*, „Roczniki Filozoficzne" 5(1955-57), z. 3, s. 39-59.

Tomatis F., *Schelling: mysterium Trinitatis*, w: *La Trinità e il pensare. Figuri percorsi prospettive*, red. P. Coda; A. Tapken, Città Nuova, Roma 1997, 45-64, s. 45.

Tupikowski J., *Relacje między Bogiem a światem w ujęciu św. Tomasza z Akwinu u A.N. Whiteheada*, Lublin 1999, doktorat, maszynopis.

Turoldo D.M., *Misterium czasu*, tłum. B. Żurowska, Kraków 2000.

Zamboni S., *Luce dell'essere, Dio della tenebra, Ermeneutica della luce nel «Corpus areopagiticum»*, "Ricerche Teologiche" 10(1999) 119-167, s. 135.

Zimoń H., *Istota najwyższa*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 7, red. S. Wielgus, TN KUL, Lublin 1997, kol. 540-541.

Poznańskie Studia Teologiczne 30(2016), s. 385-412.
doi: 10.14746/pst.2016.30.19

Adam Wojtczak[1]
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Teologiczny

Maryja – „doskonała ikona wiary” Wokół autorstwa maryjnego wątku encykliki *Lumen fidei*

Rok Wiary, który trwał od 11 października 2012 do 24 listopada 2013 roku, rozpoczął się w 50. rocznicę otwarcia Soboru Watykańskiego II. Zbieżność ta zaświadcza, że Vaticanum II był soborem o wierze. Podkreślił on „blask wiary w ludzkim doświadczeniu”[2] i wezwał wiernych, aby w centrum życia osobistego i eklezjalnego postawili na prymat objawiającego się Boga w Chrystusie. Rok Wiary miał zaś pomóc im odkryć na nowo „siłę i piękno wiary”[3], a także zastanowić się nad jej treścią[4], by ożywili wyznawanie i świadectwo wiary w dobie przemian, jakie ludzkość obecnie przeżywa. Encyklika *Lumen fidei* włącza się w to dzieło odnowienia wiary. Wskazuje, skąd pochodzi jej światło, pozwalające oświecić drogę udanego i bogatego w owoce życia[5].

Aby zrozumieć, czym jest wiara, należy opowiedzieć jej historię, drogę ludzi wierzących, o której świadczy już Stary Testament. Szczególne miejsce zajmuje w niej Abraham, nasz ojciec w wierze[6]. Nowy Testament głosi z kolei słowami Elżbiety moc i istotne znaczenie wiary Maryi w dziejach zbawienia: „Błogosławiona jesteś, któraś uwierzyła” (Łk 1,45)[7]. Encyklika *Lumen fidei*,

---

[1] Adam Wojtczak – oblat Maryi Niepokalanej; dr hab. nauk teologicznych (specjalność teologia dogmatyczna); prof. UAM w Poznaniu; autor ok. 70 artykułów i 3 książek, zwłaszcza z zakresu mariologii; członek Polskiego Towarzystwa Mariologicznego i członek-korespondent Papieskiej Międzynarodowej Akademii Maryjnej.

[2] Franciszek, Encyklika *Lumen fidei* o wierze (29 VI 2013), Kraków 2013, 6 [dalej: LF].

[3] Benedykt XVI, List apostolski *motu proprio Porta fidei*, w którym zostaje ogłoszony Rok Wiary (11 X 2011), 4, „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 32(2011), nr 12, s. 5.

[4] Por. tamże, 9.

[5] Por. LF 7.

[6] Por. tamże, 8.

[7] Rozwinięcie i komentarz do tego błogosławieństwa dała już encyklika *Redemptoris Mater* Jana Pawła II. Obraz Maryi, niewiasty wierzącej, przewija się w niej nieustannie – por. T. Siudy, *Wiara – „jakby klucz” do prawdy o Maryi*, w: Jan Paweł II, *Matka Odkupiciela. Tekst i komentarze*, red. S.C. Napiórkowski, Lublin 1993, s. 71.

pierwszy dokument Magisterium Kościoła poświęcony w całości tematowi wiary, po naświetleniu jej głównych aspektów przywołuje na zakończenie Maryję i zaznacza, że to, co zostało powiedziane o wierze, zrealizowało się w Niej. Z racji na swoją więź z Jezusem Maryja jest włączona w to, w co wierzymy[8]. „Matka Pana jest doskonałą ikoną wiary"[9]. Dlatego warto zastanowić się: Jaki obraz wiary Maryi kreśli encyklika? Czym owocuje spotkanie drogi wiary Maryi z drogą wiary Kościoła? Niniejszy artykuł jest odpowiedzią na te pytania.

Jego podtytuł sugeruje, że maryjnej treści encykliki nie łączę jedynie z papieżem Franciszkiem, który złożył pod nią podpis. On sam przyznaje, że jej pierwszy szkic był autorstwa Benedykta XVI, który on przejął, „dodając do tekstu kilka przemyśleń"[10]. Jest to więc „encyklika na cztery ręce"[11]. W związku z tym postaram się przy analizowaniu poszczególnych aspektów wiary Maryi podać jednocześnie, z mniejszą lub większą dozą prawdopodobieństwa, któremu z papieży jest on bliższy, a więc może pochodzić od niego. W tym celu skorzystam z ich innych tekstów maryjnych. Sięgnę po nie także dlatego, że są one inspiracją bądź rozwinięciem wątku wiary Maryi, który w encyklice jest ujęty w sposób niezwykle skondensowany. W ich kontekście wykład *Lumen fidei* o wierze Maryi staje się czytelniejszy.

1. Córa Syjonu – spełnienie wiary Izraela

„W Maryi, Córce Syjonu – czytamy w encyklice *Lumen fidei* – wypełnia się długa historia wiary Starego Testamentu, opowiadająca o licznych wiernych kobietach, poczynając od Sary, kobietach, w których, obok patriarchów, spełniała się Boża obietnica i rozkwitało nowe życie"[12]. Myśl ta jest niezwykle bliska Benedyktowi XVI. Już przed pontyfikatem, we wprowadzeniu do maryjnej encykliki Jana Pawła II, utrzymywał, że czytanie i interpretowanie Biblii w jej całości pozwala dostrzec, że w Starym Testamencie, obok i wraz z linią, która podążała od Adama do patriarchów i Sługi Jahwe, biegła linia, która zmierzała od Ewy do postaci kobiecych. Linia Adamowa znalazła swój sens i spełnienie w Chrystusie, natomiast kobieca w Maryi[13]. Przekonanie to – w przeciwieństwie do papieża Franciszka – powraca wiele razy w jego wypowiedziach papieskich.

---

[8] Por. LF 59.

[9] Tamże, 58.

[10] Tamże, 7.

[11] R. Zollitsch, *Leuchtspur des Glaubens. Die Enzyklika zweier Päpste*, w: Papst Franziskus, *Das Licht des Glaubens. Die Enzyklika "Lumen fidei". Vollständige Ausgabe. Ökumenisch kommentiert von Metropolit Augoustinos, Nikolas Schneider, Erzbischof Robert Zollitsch*, Freiburg im Breisgau 2013, s. 145.

[12] LF 58.

[13] Por. J. Ratzinger, *Wzniosła Córa Syjonu. Rozważania mariologiczne*, Poznań 2002, s. 62--63.

Pozwala to przypuszczać, że motyw Córy Syjonu, jako spełnienia wiary Izraela, pochodzi w *Lumen fidei* od niego.

Wiarę Maryi należy porównać zwłaszcza z wiarą Abrahama, którą encyklika charakteryzuje w pierwszym rozdziale[14]. Wiara patriarchy zrodziła się ze słuchania. Abraham nie widział Boga, ale słyszał Jego głos, który wezwał go po imieniu i zarazem zaprosił do otwarcia się na nowe życie, do wyjścia ku nieznanej przyszłości. Na pełne miłości wezwanie i obietnicę Boga odpowiedział ufnością i posłuszeństwem wiary. Weszła ona „w przestrzeń otwartą przez słowo Boże”[15]. Była zawsze „aktem pamięci, […] pamięcią o obietnicy […] zdolną otworzyć się na przyszłość, oświecić przemierzaną drogę”[16]. Tak oto wiara Abrahama stała się początkiem obietnicy, niezmiennego zamysłu Boga[17].

Jego drogę wiary kontynuowała historia narodu Izraela. Otwierał się on na działanie Boga, wspominając dobrodziejstwa otrzymane od Niego i stopniowe spełnianie się Jego obietnic[18], a czasami ulegając także pokusom niewiary. W jego wierze pojawiła się postać Mojżesza, który rozmawiał z Jahwe na górze i przekazywał wszystkim wolę Pana. Dzięki jego pośredniczącej obecności „Izrael nauczył się wędrować zjednoczony”[19]. Oprócz niego i patriarchów, pojawiły się w historii jego wiary liczne wierne kobiety. Encyklika *Lumen fidei* przywołuje z imienia jedynie Sarę i dodaje, że poczynając on niej, wypełniała się w nich Boża obietnica i rozkwitało nowe życie. Inne wypowiedzi J. Ratzingera/Benedykta XVI, szczególnie sprzed pontyfikatu, wyliczają cały szereg świętych kobiet, w których chrześcijańska wiara odkrywa prefigurację i antycypację wiary Maryi. Na przykład pary Sara-Hagar, Rachela-Lea, Anna-Peninna obrazują specyficzny charakter drogi obietnicy, gdyż płodność przeciwstawia się niepłodności, przez co dochodzi do swoistego przewartościowania. Wedle archaicznego sposobu myślenia, płodność była błogosławiona, a niepłodność przekleństwem. „Tu jednak ma się rzecz inaczej. Niepłodność jako dziewictwo staje się czymś […] błogosławionym, podczas gdy płodność schodzi do rangi czegoś zwyczajnego”[20]. W sumie rodzi się powoli teologia łaski, która otwiera na wiarę, że miłość Boga sprawia, iż ziemska niepłodność staje się prawdziwą płodnością. Tak więc, gdy nadejdzie „pełnia czasu”, ingerencja Boga uczyni płodną Dziewicę dla wcielenia Jego Syna. Na czoło wysuwają się także postacie wielkich wybawicielek: Miriam, Debory, Estery, Jaeli i Judyty. Ucieleśniają one niezniszczalną duchową siłę Izraela, która różni się od mocy świata. W swojej bezsilności przy-

[14] Por. LF 8-11.

[15] Tamże, 9.

[16] Tamże.

[17] Por. Benedykt XVI, *Mędrcy reprezentują narody w drodze do Boga* (Anioł Pański, 6 I 2013), „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 34(2013), nr 2, s. 21.

[18] Por. LF 12.

[19] Tamże, 14.

[20] J. Ratzinger, *Wzniosła Córa Syjonu*, dz. cyt., s. 18.

czyniły się do ocalenia Izraela, gdyż ujawniła się w nich Boża moc. Stąd Stary Testament odnosi do niektórych z nich wyrażenie: „Błogosławiona jesteś między niewiastami" (por. Sdz 5,24; Jdt 13,18), które Elżbieta wypowie wobec Maryi (por. Łk 1,42), kiedy wypełni się w Niej obietnica Boga wobec ludzkości[21].

W końcu sam Izrael, naród wybrany, został określony mianem kobiety, dziewicy, małżonki, matki i oblubienicy. Wybitne kobiety Izraela reprezentowały to, czym on jest. Umożliwiły zrozumienie kategorii przymierza, nadając mu duchową treść: jest ono przymierzem miłości Jahwe z Izraelem, którą sam Jahwe wzbudza i ożywia. Ukochał On dziewicę-Izraela miłością, która jest niezniszczalna i wieczna. Może się gniewać na kobietę, na jej niewierność, a nawet ją ukarać. Nie może jednak „jej odrzucić, nie występując tym samym przeciwko sobie"[22]. Tak oto niewiasty weszły do starotestamentalnej pobożności i starotestamentalnego odniesienia do Boga. Znaczy to, że relacja Izraela z Bogiem nie zależała tylko od Boga, ale także od Izraela-kobiety, który był w niej zarazem dziewicą i matką. Niewiasty Izraela, matki i wybawicielki, ich płodna niepłodność, najgłębiej wyrażały, czym jest stworzenie i wybranie, czym jest Izrael jako lud Boży. Oczywiście – sumuje J. Ratzinger – wątek ten pozostał w Starym Testamencie „otwarty i niedokończony, jak wszystkie inne. Nabierze on ostatecznego znaczenia w Nowym Testamencie, w kobiecie, która jako jedyna jest określana mianem prawdziwej świętej Reszty, rzeczywistej Córy Syjonu"[23].

Po długim oczekiwaniu na obiecanego Mesjasza, w którym uczestniczyła również Maryja, żydowska dziewczyna, która żyła Pismami Izraela mówiącymi o obietnicy danej Abrahamowi i jego potomstwu, nadeszła „pełnia czasu"[24]. Boży zamysł zbawienia wszedł w fazę realizacji. Obecność Maryi wśród Izraela, dyskretna i przez współczesnych Jej niezauważona, była równocześnie przejrzysta i jawna dla Przedwiecznego, który z tą ukrytą Córą Syjonu związał swe zbawcze plany obejmujące całą ludzkość. W sercu tej młodej córki Izraela tkwił sekret, którego także Ona sama jeszcze nie znała[25]. Została w niego wprowadzona podczas zwiastowania.

Już pozdrowienie, jakie skierował do Niej Boży posłaniec: „Bądź pozdrowiona" (Łk 1,28), nie było zwyczajnym pozdrowieniem hebrajskim (*shalom*), lecz grecką formułą *chaire*, którą – wedle Benedykta XVI – lepiej oddaje przekład:

---

[21] Por. Benedykt XVI, *Tam, gdzie jest gościnność, tam jest Bóg i radość* (Anioł Pański, 23 XII 2012), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 34(2013), nr 2, s. 49.

[22] J. Ratzinger, *Wzniosła Córa Syjonu*, dz. cyt., s. 20.

[23] Tamże. Por. M. Schlögl, *„Die Vollendung geschieht in der Frau". Grundgedanken der Mariologie von Joseph Ratzinger/Papst em. Benedikt XVI*, „Klerusblatt. Zeitschrift der Katholischen Geistlichen in Bayern und der Pfalz" 93(2013), nr 5, s. 102.

[24] Por. Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi* o nadziei chrześcijańskiej (30 XI 2007), Poznań 2007, 50.

[25] Por. Franciszek, *Sekret żydowskiej dziewczyny* (Audiencja generalna, 23 X 2013), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 34(2013), nr 12, s. 37.

„raduj się!”[26]. Od tego pozdrowienia zaczął się Nowy Testament, została w nim otwarta droga do narodów świata i uwydatniony motyw chrześcijańskiego uniwersalizmu. Aby zrozumieć sens pozdrowienia anioła, papież Ratzinger powraca do starotestamentalnych tekstów, zwłaszcza Sofoniasza, które zawierają proroctwo o Córze Syjonu. Odnosi się ono do Izraela, który jest nawoływany do radości: „Podnieś radosny okrzyk […]! Ciesz się i wesel z całego serca […]!” (So 3,14). Podobnie zwrócił się do Maryi anioł Gabriel: „Bądź pozdrowiona, pełna łaski” (Łk 1,28). „Nie bój się, Syjonie!” (So 3,16) – powiedział prorok. „Nie bój się, Maryjo!” (Łk 1,30) – rzekł anioł. Powód do ufności w obu przypadkach był ten sam: „Pan, twój Bóg, jest pośród ciebie. Mocarz, który zbawia” (So 3,17) – powiedział prorok; „Pan z Tobą” (Łk 1,28) – zapewnił Maryję Gabriel. Także pieśń Izajasza kończy się w analogiczny sposób: „Wznoś okrzyki i wołaj z radości, mieszkanko Syjonu, bo wielki jest pośród ciebie Święty Izraela!” (Iz 12,6)[27]. Zrozumiałe jest więc, że od samego początku wspólnota chrześcijańska uważała personifikację Izraela w postaci kobiecej za znaczące i prorocze porównanie z Maryją. „Rozpoznała w Niej właśnie «Córę Syjońską» oraz archetyp ludu, który «znalazł łaskę» w oczach Pana”[28]. Została Ona utożsamiona z narodem poślubionym Bogu, umiłowaną przez Pana oblubienicą.

Boży posłaniec wyjawił następnie Maryi, że Jej przeznaczeniem w zamyśle Bożej miłości jest stać się Matką Odkupiciela. „Słowo Boże – głosi encyklika *Lumen fidei* – zwróciło się do Maryi, a Ona przyjęła Je całym swoim jestestwem, w swoim sercu, aby w Niej stało się ciałem i narodziło się jako światłość dla ludzi”[29]. Odpowiedzią: „Oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według twego słowa” (Łk 1,38) zadecydowała od strony ludzkiej o spełnieniu się tajemnicy wcielenia. Papież Ratzinger lubi podkreślać, że zaszła zbieżność *fiat* wiary Maryi z *fiat* Chrystusa. „Tak” Maryi było doskonałym odzwierciedleniem „tak” Chrystusa – i odwrotnie: posłuszeństwo Syna odzwierciedliło się w posłuszeństwie Matki. To podwójne „tak” stało się jednym „tak”. Dzięki temu Bóg mógł przybrać ludzkie oblicze[30]. Precyzyjniej mówiąc, posłuszeństwo Syna stało się ciałem w Maryi, a Ona swoim „tak” dała Mu ciało[31].

---

[26] J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Dzieciństwo*, Kraków 2012, s. 42.

[27] Por. Benedykt XVI, *Miłość Boga ma moc odnawiania wszystkiego* (Homilia w sanktuarium Matki Bożej Różańcowej w Pompejach, 19 X 2008), „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 29(2008), nr 12, s. 48.

[28] Tamże. Papież powraca do swych wcześniejszych przemyśleń sprzed pontyfikatu, by ukazać, że typologiczne utożsamienie Maryi z Syjonem jest nie tylko konstrukcją historyczną, ale także rzeczywistością duchową (por. J. Ratzinger, *Wzniosła Córa Syjonu*, dz. cyt., s. 100-101).

[29] LF 58.

[30] Por. Benedykt XVI, *„Tak” Maryi odzwierciedla „tak” Chrystusa* (Anioł Pański, 25 III 2007), „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 28(2007), nr 5, s. 55.

[31] Por. tenże, *Zawierzamy się Maryi, Matce łaskawej* (Homilia w sanktuarium maryjnym w Altötting, 11 IX 2006), „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 27(2006), nr 11, s. 20.

Na dowód, że wiara Maryi okazała się owocna, encyklika przytacza słowa świętego Justyna Męczennika, który w *Dialogu z Żydem Tryfonem* użył pięknego wyrażenia, które głosi, „że Maryja, przyjmując orędzie anioła, poczęła «wiarę i radość»”[32]. Ludzkość otwarła się w Niej na Boga i przyjęła Jego łaskę. Dzięki posłuszeństwu wiary Maryja okazała się autentycznym Syjonem – żywym przybytkiem, domem Boga. Wypełniły się w Niej słowa Psalmu: „Ziemia wydała swój owoc: Bóg, nasz Bóg, nam pobłogosławił” (Ps 67,7). Bóg nie przegrał – jak mogło się zdawać po grzechu Adama i Ewy. W ubóstwie nazaretańskiego domu żył święty Izrael, „jego czysta «reszta»”[33], „ów «święty korzeń», który zapowiadali prorocy”[34]. Z obalonego pnia Dawida „wyrósł błogosławiony Owoc całego wszechświata, Jezus Chrystus”[35].

Owoce wiary napełniły Maryję radością, jest ona bowiem „najbardziej wyraźnym znakiem wielkości wiary”[36]. Dzieje się tak, bo zachodzi ścisła więź radości z łaską. „W języku greckim – wyjaśnia Benedykt XVI – te dwa słowa: «radość» i «łaska» (*chará* i *cháris*), wywodzą się z tego samego korzenia”[37]. A zatem pozdrowienie anielskie: „raduj się!” zachęciło Maryję, aby radowała się z obecności Pana, gdyż Jej łono, stanie się Arką Przymierza, miejscem Jego zamieszkania. Tam, gdzie Pan przebywa, zło zostaje pokonane, triumfuje życie i pokój. W tym względzie wymowne są słowa Sofoniasza, skierowane do Jeruzalem: „Pan, […] odnowi [cię] swą miłością” (So 3,17), które powróciły w odniesionym do Maryi pozdrowieniu anioła: „Pan z Tobą” (Łk 1,28) i jego przesłaniu: Oto poczniesz i porodzisz Syna” (Łk 1,31) w swoim łonie[38]. W tych słowach zawarta została podwójna obietnica, dana Izraelowi, Córze Syjońskiej: „Bóg przyjdzie jako Zbawiciel i zamieszka pośród swego ludu, w łonie Córy Syjońskiej”[39]. W dialogu anioła z Maryją właśnie się ona zrealizowała. W Maryi spełniło się ostateczne przyjście Pana. Poświadcza je scena nawiedzenia Elżbiety przez Maryję. W tych dwóch kobietach, symbolizujących spotkanie Starego Testamentu z Nowym, spotkały i rozpoznały się zwłaszcza owoce ich łona: Jan Chrzciciel i Chrystus. Elżbieta, przyjmując Maryję, uznała, że spełniła się obietnica Boga wobec ludzkości i krzyknęła: „Błogosławiona jesteś między niewia-

---

[32] Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem*, 100, 5, PG 6, 710 – cyt. za: LF 58.

[33] Benedykt XVI, *Niepokalana Matka pielgrzymującego Kościoła* (Homilia na uroczystość Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny, 8 XII 2005), „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 27(2006), nr 2, s. 43.

[34] Tenże, *Bierzmy przykład z Maryi Niepokalanej* (Anioł Pański, 8 XII 2012), „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 34(2013), nr 1, s. 50.

[35] Tamże.

[36] LF 58.

[37] J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu…*, dz. cyt., s. 44.

[38] Por. tamże, s. 43; Benedykt XVI, *Miłość Boga…*, dz. cyt., s. 48.

[39] Tenże, *Milcząca siła, która zwycięża hałaśliwe moce* (Audiencja generalna, 19 XII 2012), „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 34(2013), nr 2, s. 42.

stami i błogosławiony jest owoc Twojego łona” (Łk 1,42). Z kolei Jan poruszył się z radości w łonie Elżbiety przed Maryją noszącą w łonie Syna Bożego, który stał się człowiekiem. Jego radosne poruszenie przypomina taniec Dawida przy wprowadzaniu Arki Przymierza do Jerozolimy[40].

Tak oto wiara Maryi przerosła starotestamentalnych świadków wiary. Przewyższyła wiarę Abrahama, gdyż dała początek Nowemu Przymierzu, które przewyższyło Stare. W tym sensie dopełniła wiarę i dzieje Izraela[41]. Skoncentrowała się w Maryi wędrówka wiary, droga ludu, który oczekiwał na Mesjasza i odkupienie[42]. Dziewica przyjęła obietnice Starego Testamentu, wysłuchała słowa Bożego i na nie odpowiedziała. Jej *fiat* pozwoliło Synowi Bożemu stać się ciałem i zamieszkać wśród nas. Wraz z Nią, Córą Syjonu, po długim oczekiwaniu na spełnienie obietnicy, nadeszła pełnia czasu i nastała nowa ekonomia zbawienia[43].

2. Wiara ze słuchania i widzenia

Wypowiedź encykliki *Lumen fidei* o wierze Maryi rozpoczyna się przypowieścią o siewcy z Ewangelii według św. Łukasza, w której Jezus wyjaśnia sens „żyznej ziemi”. „Oznacza ona tych, którzy wysłuchawszy słowa sercem szlachetnym i dobrym, zatrzymują je i wydają owoc przez swą wytrwałość” (Łk 8,15)[44]. W kontekście Łukaszowej Ewangelii nawiązanie do serca szlachetnego i dobrego, w odniesieniu do usłyszanego i zachowanego słowa Bożego, stanowi „ukryty obraz wiary Dziewicy Maryi”[45]. Jest to też ulubiona ikona Benedykta XVI. Promował i rozwijał ją już przed pontyfikatem, bazując na Markowej wersji przypowieści o siewcy (Mk 4,1-9). Powraca do niej w *Lumen fidei*, czerpiąc jednakże z tekstu paralelnego, a mianowicie z Łukaszowej wersji, która precyzyjniej definiuje sens „żyznej ziemi”.

---

[40] Por. tenże, *Tam, gdzie jest gościnność*..., dz. cyt., s. 49.

[41] Od połowy XX wieku – za sprawą badań S. Lyonneta i R. Laurentina – coraz powszechniejsze staje się przekonanie w kręgach teologów i Magisterium Kościoła, że w „tak” Maryi zebrały się i znalazły spełnienie „tak” Abrahama, Mojżesza, Hanny i Dawida (por. G. Lohfink, L. Weimer, *Maryja – nie bez Izraela. Nowe spojrzenie na naukę o niepokalanym poczęciu*, Poznań 2010, s. 351-353). Obszernie wątek ten omawia A. Wojtczak, *Maryja szczytem wiary Izraela*, w: *Wierzę w Boga. Interdyscyplinarne spojrzenie na wiarę*, red. B. Kochaniewicz, Poznań 2013, s. 43-70.

[42] M.L. Masciarelli trafnie zauważa, że J. Ratzinger ukazuje Maryję w relacji ciągłości i nieciągłości z wielkimi niewiastami i matkami Izraela: bardziej niż Sara jest niewiastą obietnicy; bardziej niż Rebeka – niewiastą posłuszeństwa; bardziej niż Rachela – niewiastą błogosławieństwa; bardziej niż Debora – niewiastą zwycięską; bardziej niż Judyta – niewiastą męstwa; bardziej niż Rut – służebnicą i oblubienicą; bardziej niż Estera – niewiastą wiary i pobożności (por. tenże, *Znak Niewiasty. Maryja w teologii Josepha Ratzingera*, Kraków 2008, s. 65).

[43] Por. Benedykt XVI, *Bierzmy przykład*..., dz. cyt., s. 50; *Mędrcy*..., dz. cyt., s. 21. Do podobnej konkluzji dochodzi papież Franciszek, choć tego wątku nie rozwija w swoich wypowiedziach (por. *Sekret*..., dz. cyt., s. 37).

[44] LF 58.

[45] Tamże.

Papież Ratzinger nawiązuje do obietnicy Jezusa, że kiedy słowo Boże przenika urodzajną ziemię, przynosi owoc. I dodaje, że trudno znaleźć inny obraz, w którym tajemnica Chrystusa byłaby powiązana z tajemnicą Maryi w formie tak jasnej, jak w perspektywie owej obietnicy.

> Kiedy stwierdza się, że słowo – czy mówiąc lepiej – nasienie wydaje owoc, to znaczy, że nie pada ono na ziemię, aby odbijać się od niej jak piłka, ale po to, aby wniknąć głęboko w glebę, przyjąć jej ożywcze soki i przekształcić ją w siebie. Przyjęta w taki sposób w siebie ziemia tworzy rzeczywiście coś nowego, zamieniając samą ziemię w owoc. Ziarno nie zostaje samo – należy do niego macierzyńskie misterium ziemi; do Chrystusa należy Maryja, święta gleba Kościoła, jak pięknie nazywają Ją Ojcowie Kościoła. Misterium Maryi oznacza właśnie to, że Słowo Boże nie zostaje samo, ale, co więcej, przyjmuje do siebie drugiego – ziemię; w „ziemi" matki Słowo stało się człowiekiem[46].

Konkretniej mówiąc, przez macierzyństwo Maryja przelała w Słowo, w Boga, swoją substancję, ciało i duszę, by mogło wyłonić się nowe życie. Całkowicie oddała się do dyspozycji jako gleba, pozwoliła się używać i wyniszczać, by zostać przekształcona w Tego, który potrzebuje nas, aby stać się owocem ziemi. „W pewnym sensie pozostawiła Ona na boku to, co było w Niej osobistego, aby być do wyłącznej dyspozycji Jej Syna; i tylko w tym Maryja zrealizowała swoją osobowość"[47].

Wiara wiąże się ze słuchaniem i widzeniem, choć to drugie pojawia się zazwyczaj później, kiedy wchodzi się w przestrzeń otwartą przez słowo Boże[48]. „Słuchanie – czytamy w *Lumen fidei* – wskazuje na osobiste powołanie i posłuszeństwo, a także na fakt, iż prawda objawia się w czasie; wzrok umożliwia pełny ogląd całej drogi i pozwala wpisać się w wielki Boży plan; bez tego oglądu dysponowalibyśmy tylko odosobnionymi fragmentami nieznanej całości"[49]. Tak było zarówno w przypadku Abrahama, jak i Maryi. Zauważają to obaj papieże: Benedykt XVI i Franciszek[50]. Pierwszy z nich poświęca jednakże więcej miejsca, aby scharakteryzować maryjną wiarę jako słuchanie i widzenie. Jej ziemskie życie nie było naznaczone intuicyjnym widzeniem Boga ani cudownymi objawieniami, lecz słowem Bożym. Upływało ono w rytmie słuchania go. Jej wiara

---

[46] J. Ratzinger, *Wzniosła Córa Syjonu*, dz. cyt., s. 127-128. W przemówieniu o niepokalanym poczęciu Maryi Benedykt XVI przytacza na potwierdzenie swojej tezy słowa Efrema Syryjczyka: „Tak jak same ciała zgrzeszyły i umierają, a ziemia, ich matka, jest przeklęta (por. Rdz 3,17-19), tak też ze względu na to ciało, którym jest niezniszczalny Kościół, jego ziemia jest pobłogosławiona od początku. Ziemią tą jest ciało Maryi, świątynia, w którą zostało złożone nasienie" (Efrem Syryjczyk, *Diatessaron*, 4, 15 – cyt. za: Benedykt XVI, *Bierzmy przykład*..., dz. cyt., s. 50).

[47] J. Ratzinger, *Wzniosła Córa Syjonu*, dz. cyt., s. 129.

[48] Por. LF 14.

[49] Tamże, 29.

[50] Franciszek, *Rosenkranz zum Abschluss des Marienmonats* (31 V 2013), www.vatican.va [odczyt: 16.09.2013].

zrodziła się z tego, co się słyszy (Rz 10,17). Ewangelie ukazują Maryję jako niewiastę, która ćwiczyła się w sztuce słuchania. Widać to podczas spotkania z Bożym posłańcem, a następnie w wielu wydarzeniach Jej życia – od narodzenia Jezusa w Betlejem po krzyż i dzień Pięćdziesiątnicy. Jej wiara zrodziła się ze słowa Bożego, karmiła się i rosła nim. Można wręcz mówić o obecności Maryi w słowie, trwałym w nim przebywaniu, które nadało Jej „osobowość słowa”[51]. W Jej postawie – ocenia J. Ratzinger – uwidacznia się obraz pobożnego Izraelity ze Starego Testamentu, tak jak przedstawiają go psalmy, zwłaszcza Psalm 119, wielki psalm słowa Bożego. Cechowało go umiłowanie słowa i pobożne wsłuchiwanie się w nie. Maryja czuła, że należy do ludu słuchającego. Dlatego wezwanie „Słuchaj, Izraelu!” (Pwt 6,4) stanowiło Jej życiowe *credo*[52]. Tę typową dla Niej postawę ilustruje *Ikona Zwiastowania*: anioł Gabriel przybywa w momencie, kiedy zajęta jest czytaniem ksiąg świętych, symbolizowanych zazwyczaj przez książkę, którą trzyma w ręce bądź na kolanach, czasami znajduje się ona na pulpicie[53]. Również podczas dialogu z Bożym posłańcem

> zwraca uwagę Jej słuchanie – prawdziwe słuchanie, słuchanie, które jest przyswajaniem, które nie polega na mówieniu po prostu „tak”, lecz oznacza przyjmowanie, branie słowa; a za tym idzie prawdziwe posłuszeństwo, jak gdyby było to słowo zinterioryzowane, to znaczy stało się słowem we mnie i dla mnie, niemal nadając kształt mojemu życiu. Wydaje mi się to – finalizuje myśl Benedykt XVI – bardzo piękne: to aktywne słuchanie, a zatem słuchanie, które przyciąga słowo, tak aby we mnie przeniknęło i stało się słowem we mnie; a ja je odzwierciedlam i przyjmuję w głębi serca. W ten sposób następuje wcielenie Słowa[54].

Maryja słuchała, jednocześnie patrząc. Dokładniej: widziała, słuchając, gdyż dokonywała dzieła przekładania zdarzeń na słowa, których słuchała. Precyzyjnie formułuje to J. Ratzinger: Maryja widziała w wydarzeniach „słowa”, widziała wydarzenia, które były pełne znaczenia, ponieważ pochodziły z woli Bożej, która jest podstawą sensu. Tłumaczyła Ona wydarzenia na słowa i wnikała w słowa, przyjmując je w „sercu”, w tej wewnętrznej przestrzeni rozumienia, w której znaczenie i duch, rozum i wrażliwość, wizja zewnętrzna i wewnętrzna przenikały się wzajemnie i dlatego ponad pojedynczym wydarzeniem stała się widzialna całość i zrozumiałe jego orędzie[55]. Związek słuchania i widzenia wynosił Jej osobowość na coraz wyższy poziom, równolegle do wzrastania Jej zażyłości z Trój-

---

[51] A. Wojtczak, *Maryja szczytem…*, art. cyt., s. 62.

[52] Por. J. Ratzinger, *Wzniosła Córa Syjonu*, dz. cyt., s. 105; M.G. Masciarelli, *Znak Niewiasty*, dz. cyt., s. 88.

[53] Por. Benedykt XVI, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym* (Anioł Pański, 6 XI 2005), „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 27(2006), nr 2, s. 40.

[54] Tenże, *Blaski i cienie posługi w wielkomiejskich parafiach* (Spotkanie z duchowieństwem Rzymu, 26 II 2009), „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 30(2009), nr 4, s. 18.

[55] Por. J. Ratzinger, *Wzniosła Córa Syjonu*, dz. cyt., s. 104.

jedynym Bogiem i do udziału w trynitarnej misji zbawczej. Poświadcza Ona, że wierzyć to słuchać i jednocześnie widzieć. Słuchanie nakazuje posłuszne naśladowanie, wypełnienie przeznaczonej misji. Z kolei „prawidłowo ugruntowana za pomocą uważnego słuchania wiara prowadzi także do głębszego widzenia (J 11,40). Dzięki temu zespoleniu, jak głosi encyklika, widzenie staje się pójściem za Chrystusem, a wiara jawi się jako droga widzenia, na której oczy przyzwyczajają się do spoglądania w głąb”[56].

Ewangelista Łukasz – kontynuuje myśl *Lumen fidei* – „mówi nam o pamięci Maryi, o tym, że zachowywała w swoim sercu wszystko, co słyszała i widziała”[57]. Oznacza to, że Jej wiara była zawsze aktem pamięci. Podobnie jak w przypadku Abrahama, pamięć Maryi o obietnicy nie zamykała się w przeszłości, lecz była „zdolna otworzyć się na przyszłość i oświecić przemierzaną drogę”[58]. Towarzyszyła jej nieustannie nadzieja. Zauważają to obaj papieże, dlatego trudno rozstrzygnąć, który z nich wniósł motyw pamięci Maryi do encykliki. Benedykt XVI, czerpiąc obficie z własnych przemyśleń okresu profesorskiego[59], uwydatnia w posynodalnej adhortacji *Verbum Domini* wagę zachowywania przez Maryję w sercu słów i wydarzeń z życia Jej Syna[60]. Przy innej okazji dopowiada, że zachowywanie słów i wydarzeń w sercu było istotne z tego względu, że prowadziło Ją do wczuwania się w słowo, które stawało się słowem w Niej, życiem w Niej i obecnością Pana[61]. Maryja nie chciała zawładnąć słowem, lecz utożsamiała się z nim. Słowo przenikało Jej życie, a Ona zagłębiała się w słowie i przyswajała je.

> Żyła tak głęboko w słowie Starego Przymierza, że stało się ono Jej słowem. Biblia była tak przez Nią przemodlona i osobiście przeżyta, była tak „trzymana razem” w Jej sercu, że widziała w jej słowie swoje życie i życie świata; tak całkowicie należała do Biblii, że znalazła w niej odpowiedź na swoją godzinę. Słowo Boże stało się Jej własnym słowem, a Jej słowo było ofiarowane w słowie Bożym: granice zostały zlikwidowane, ponieważ Jej życie przeżywane całe w ramach słowa było życiem w przestrzeni Ducha Świętego[62].

Papież Franciszek dodaje w przemówieniu do katechetów, że Maryja nie tylko przechowywała w sobie pamięć o Bogu, ale także potrafiła rozbudzać ją w innych.

---

[56] J. Moskałyk, *Wiara jako synteza słuchania i widzenia według „Lumen fidei”*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 28(2014), s. 158.

[57] LF 58.

[58] Tamże, 9.

[59] Por. J. Ratzinger, *Wzniosła Córa Syjonu*, dz. cyt., s. 104-107.

[60] Por. Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja apostolska *Verbum Domini* o słowie Bożym w życiu i misji Kościoła (30 IX 2010), Poznań 2010, 27 [dalej: VD].

[61] Por. tenże, *Blaski i cienie…*, dz. cyt., s. 18.

[62] J. Ratzinger, *Wzniosła Córa Syjonu*, dz. cyt., s. 107. Por. Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est* o miłości chrześcijańskiej (25 XII 2005), Poznań 2006, 41 [dalej: DCE]; tenże, *Blaski i cienie…*, dz. cyt., s. 18; VD 28.

Tuż po przyjęciu zwiastowania anioła wyruszyła w drogę do Elżbiety, aby jej pomóc i zarazem zanieść pamięć o działaniu i wierności Boga w Jej życiu, w historii Izraela i całej ludzkości. Wyrazem tego jest kantyk *Magnificat*[63].

Wiara daje poznanie i zrozumienie prawdy. Encyklika mówi o wierze w duchu Augustyna: uznaje w niej prymat poznawczy miłości. Miłość jest źródłem poznania, wnosi pierwsze światło, gdyż poznajemy sercem. Miłości nie wolno jednak oddzielać od umysłu. „Serce” oznacza wnętrze osoby. Istnieje współzależność między miłością a prawdą. Miłość potrzebuje prawdy, a prawda potrzebuje miłości. W rezultacie miłość i umysł w wierze są „jednym okiem”[64]. Święty Łukasz przypisuje Maryi właśnie taką „rozumiejącą i medytującą pamięć”[65]. Już w momencie zwiastowania, gdy słuchała słów anioła, ogarnęło Ją zmieszanie – święty lęk, którego doznaje człowiek wobec bliskości Boga – i dlatego „rozważała, co miałoby znaczyć to pozdrowienie” (Łk 1,29). Greckie słowo *dielogizeto* – tłumaczy Benedykt XVI – nasuwa na myśl rdzeń słowa „dialog”. Znaczy to, że Maryja podjęła wewnętrzny dialog ze słowem Bożym, które zostało Jej przekazane, nie podeszła do niego powierzchownie, ale zastanawiała się, pozwalała mu przeniknąć do swego umysłu i serca, aby pojąć, czego Bóg od Niej oczekuje, sens zwiastowania[66]. Z kolei w momencie narodzin Jezusa, po pokłonie pasterzy, „zachowywała wszystkie te sprawy i rozważała je w swoim sercu” (Łk 2,19). Użyte tutaj greckie słowo *symballon* należy oddać przez ‘trzymała razem’, ‘składała razem’ w sercu wszystkie wydarzenia, które Ją spotkały. Umieszczała każdy pojedynczy element, każde słowo, każdy fakt wewnątrz tej całości, układając „z nich jedną mozaikę”[67] i uznając, że wszystko jest z woli Bożej. Nie zadowalała się pierwszym powierzchownym poznaniem tego, co działo się w Jej życiu, ale potrafiła spojrzeć w głąb, zastanawiała się nad wydarzeniami, dochodząc do zrozumienia, jakie wiara może zapewnić[68]. W podobny sposób ewangelista Łukasz mówi o Niej przy odnalezieniu dwunastoletniego Jezusa w świątyni. Wpierw: „Oni jednak nie zrozumieli tego, co im powiedział” (Łk 2,50). Maryja w tej chwili nie rozumiała Syna, ale znowu „chowała wiernie wszystkie te wspomnienia w swym sercu” (Łk 2,51). „Pojęcie «zachowywać» – stwierdza J. Ratzinger – nie jest tutaj, z lingwistycznego punktu widzenia, to samo, co w scenie z pasterzami; kiedy w tej ostatniej scenie bardziej zostało podkreślone «razem»,

---

[63] Por. Franciszek, *Pamięć o Bogu* (Homilia dla katechetów, 29 IX 2013), „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 34(2013), nr 11, s. 43.

[64] LF 27. Por. Franciszek, *Wszyscy jesteśmy powołani, by zwalczać współczesne formy niewolnictwa* (Homilia na uroczystość Świętej Bożej Rodzicielki Maryi, 1 I 2015), „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 36(2015), nr 1, s. 19.

[65] J. Ratzinger, *Wzniosła Córa Syjonu*, dz. cyt., s. 104.

[66] Por. Benedykt XVI, *Milcząca siła…*, dz. cyt., s. 43.

[67] VD 27.

[68] Por. Benedykt XVI, *Milcząca siła…*, dz. cyt., s. 43-44.

wizja unifikująca, to teraz na pierwszym planie zostaje postawione «przez», chwila zastosowania się do woli Boga, przechodząc przez każdą próbę”[69].

Tajemnica wcielenia Syna Bożego i Jej macierzyństwa była tak ogromna, że potrzebny był proces interioryzacji, dążenie do głębszego zrozumienia jej sensu i następstw. W codziennym dniu Maryja zachowywała zadziwiające słowa i zdarzenia, których była świadkiem i uczestniczką, aż po próbę Krzyża i chwałę zmartwychwstania[70]. Potrafiła dostrzec w „planie Bożym głęboką myśl łączącą wydarzenia, czyny i rzeczy, pozornie ze sobą niepowiązane”[71]. Odczytywała je w świetle tradycji religijnej swego ludu. Jednak już w orędziu zwiastowania stanęła wobec trudnego przesłania, wymagającego „nowej egzegezy”[72]. Podjęła ją z wiarą i nadzieją, że będzie potrafiła więcej zrozumieć dzięki stopniowemu objawianiu się Chrystusa, w którym znalazły wypełnienie Pisma narodu wybranego. Otwarła się też na światło Ducha Świętego.

Wiara Maryi potrzebowała zrozumienia, ale jednocześnie znała jego granice. Stąd przyjęła Ona także to, czego nie rozumiała w logice działania Boga, pozwalając, by otworzył Jej serce i umysł[73]. Uczestniczyła przez to w wewnętrznej postawie uczniów, którzy wielokrotnie dawali odczuć, że nie zawsze pojmowali to, co mówił i czynił Jezus. Posłuszną wiarą przyjęła tajemnicę, dała jej miejsce w swoim sercu. Wiedziała dobrze, że „jedynie wtedy, gdy nie wypełnia swojego dzieła, ale gdy oddaje się do pełnej dyspozycji działaniu Bożemu, ma udział w zbawianiu świata”[74]. Nie chciała być niczym innym, jak tylko Służebnicą Pana – narzędziem w służbie słowa. Od zwiastowania po zesłanie Ducha była w pełni gotowa do pełnienia woli Bożej. Jej posłuszna wiara kształtowała w każdej chwili Jej życie w odniesieniu do inicjatywy Boga. Zasłuchana żyła w harmonii ze słowem Bożym, pozwalała się mu przemieniać[75]. Jezus, słowami: „błogosławieni ci, którzy słuchają słowa Bożego i zachowują je” (Łk 12,28), ukazał błogosławieństwo i radość Maryi, które zrodziły się ze słowa Bożego przyjętego i zastosowanego w praktyce życia[76].

Słowo przyniosło owoc w życiu Maryi. „Gdy nadeszła pełnia czasu, Słowo Boże zwróciło się do Maryi, a Ona przyjęła Je całym swoim jestestwem, w swo-

---

[69] J. Ratzinger, *Wzniosła Córa Syjonu*, dz. cyt., s. 105.

[70] Por. Benedykt XVI, *Życie w kontakcie z Bogiem* (Audiencja generalna, 17 VIII 2011), „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 32(2011), nr 10-11, s. 44.

[71] VD 87.

[72] A. Wojtczak, *Maryjne inspiracje dla odnowienia wiary Kościoła w słowo Boże*, w: *Teologia dogmatyczna*, t. 6, red. M. Antoniewicz, Poznań 2011, s. 46.

[73] Por. np. Benedykt XVI, *Milcząca siła…*, dz. cyt., s. 44; Franciszek, *To Pan puka* (Anioł Pański, 21 XII 2014), „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 36(2015), nr 1, s. 61.

[74] DCE 41.

[75] Por. VD 27.

[76] Por. tamże, 124; Franciszek, *Ci, którzy potrafią czekać* (Homilia podczas nieszporów w rzymskim klasztorze św. Antoniego Opata, 21 XI 2013), „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 35 (2014), nr 1, s. 18; A. Wojtczak, *Maryjne inspiracje…*, art. cyt., s. 61-62.

im sercu, aby w Niej stało się ciałem i narodziło się jako światłość dla ludzi”[77]. Benedykt XVI i Franciszek przypominają, iż ojcowie Kościoła podkreślali, że poczęła Ona Jezusa w wierze, a następnie w ciele[78]; czasami dodawali, że „poczęła za pośrednictwem ucha, czyli przez słuchanie. Przez Jej posłuszeństwo słowo weszło w Nią i w Niej stało się płodne”[79]. I tak Maryja, prosta kobieta, przyjęła w sobie Syna Bożego i dała światu Odkupiciela, który się Jej oddał[80]. Bez Niej wejście Boga w dzieje ludzkości nie osiągnęłoby swego celu i nie dokonałoby się to, co ma w chrześcijańskim *Credo* fundamentalne znaczenie: Bóg stał się Bogiem z nami[81]. Wszystkie wątki Starego Testamentu zbiegły się w Chrystusie. Stał się On ostatecznym „tak” dla wszystkich obietnic[82]. W dziewiczym poczęciu przez Maryję – sumuje *Lumen fidei* – jest znak Bożego synostwa Chrystusa. Jego odwieczne źródło jest w Ojcu, jest On Synem w niepowtarzalnym sensie, dlatego zrodził się w czasie bez udziału mężczyzny. Będąc Synem Ojca, mógł przynieść światu nowy początek, pełnię wiernej miłości Boga. Z drugiej strony „prawdziwe macierzyństwo Maryi zapewniło Synowi Bożemu prawdziwą ludzką historię, prawdziwe ciało”[83].

3. Pielgrzymka wiary Matki u boku Syna

Orędzie, które Dziewica z Nazaretu usłyszała w zwiastowaniu: „Oto poczniesz i porodzisz Syna, któremu nadasz imię Jezus. Będzie On wielki i będzie nazwany Synem Najwyższego, a Pan Bóg da mu tron Jego praojca Dawida. Będzie On panował nad domem Jakuba na wieki, a Jego panowaniu nie będzie koń-

---

[77] LF 58.

[78] Por. Franciszek, *Wiara Maryi rozwiązuje „węzeł” grzechu* (Katecheza podczas spotkania modlitewnego na placu św. Piotra, 12 X 2013), „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 34(2013), nr 12, s. 5.

[79] J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu…*, dz. cyt., s. 54. „Słuchając, Maryja poczęła, Ona, Prorokini Boga żywego. Naturalną drogą wywodów jest bowiem słuchanie” (Teodor z Ancyry, *Homilia IV. In Deiparam et Simeonem*, 2, PG 77, 1392 – cyt. za: J. Ratzinger, *Wzniosła Córa Syjonu*, dz. cyt., s. 105).

[80] Por. Benedykt XVI, *Bądźmy narzędziami Bożej miłości* (Anioł Pański, 9 IX 2007), „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 28(2007), nr 10-11, s. 27; VD 124.

[81] Por. tenże, *Narodziny Jezusa napełniają serce nadzieją i radością* (Audiencja generalna, 2 I 2013), „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 34(2013), nr 2, s. 45.

[82] Por. LF 15.

[83] Tamże, 59. J. Szymik przytacza myśl J. Ratzingera, że w dobie sporów chrystologicznych, newralgicznych dla doktryny i formuł *Credo*, mariologia oddała teologii cenne usługi: „Wizja Maryi pozwoliła wówczas uratować, z jednej strony, całe człowieczeństwo Jezusa, ale też, z drugiej strony, w walce o godność Maryi, Jego boskość” (*Bóg i świat: wiara i życie w dzisiejszych czasach. Z kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Peter Seewald*, Kraków 2001, s. 327 – cyt. za: J. Szymik, *Tam otwiera się niebo. Maryjny wymiar teologii i sztuki chrześcijańskiego życia według Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, „Teologia w Polsce. Nowa seria” 8(2014), nr 2, s. 50).

ca" (Łk 1,31-33), składało się z wezwania i obietnicy. Były one zaproszeniem do otwarcia się na nowe życie, do wyjścia, które otwiera drogę nieoczekiwanej przyszłości[84]. Posłuszna odpowiedź wiary Maryi wprowadziła Ją w tajemnicę Chrystusa oraz rozpoczęła Jej pielgrzymkę wiary. Maryja podjęła ją – precyzuje *Lumen fidei* – „podążając za swoim Synem"[85]. Motyw ten jest bliski i często poruszany zarówno przez Benedykta XVI, jak i Franciszka, choć w encyklice jest potraktowany niezwykle zwięźle, wręcz hasłowo. Stwierdza się w niej, że przy zwiastowaniu dokonała się swoista transformacja wiary Maryi. Do tej chwili była to droga wiary Starego Testamentu charakteryzująca naród wybrany; natomiast od wypowiedzianego *fiat* Jej wiara skoncentrowała się na Synu Bożym – stała się wiarą chrześcijańską[86]. Zwykła egzystencja Maryi była gruntem, na którym rozwinęła się szczególna relacja i głęboki dialog między Nią i Bogiem oraz Nią i Jej Synem. „«Tak» Maryi – podkreśla papież Franciszek – doskonałe już na początku, stawało się coraz pełniejsze aż po godzinę krzyża"[87]. Chciała być Ona ustawicznie Służebnicą Pańską, która nie stawia siebie na głównym miejscu, lecz uznaje centralne miejsce Boga w świecie i własnym życiu[88]. Dzięki łasce Bożego Ducha wypełniała zawsze wypowiedziane w Nazarecie słowa: „Oto ja Służebnica Pańska" (Łk 1,38). Żyła zanurzona w tajemnicy Boga, który stał się człowiekiem. Bliskość fizyczna i macierzyńska nie wystarczyły Jej do głębszego wniknięcia w tajemnicę Osoby i zbawczej misji Chrystusa. Tylko w wierze miała dostęp do Jego tajemnicy. Nawet w największej bliskości z Jezusem – zauważa J. Ratzinger – tajemnica nadal pozostawała tajemnicą, której również Maryja dotykała jedynie wiarą. W ten sposób była w faktycznym kontakcie z nowym objawieniem się Boga, jakim było Jego wcielenie[89].

Droga wiary Maryi była życiem kobiety z Jej ludu, która modliła się, pracowała i chodziła do synagogi. Jednak każda Jej czynność – lubi uściślać papież Franciszek – była wykonywana w doskonałej jedności z Jezusem. Matka nie tylko spoglądała w wierze na swojego Syna, lecz coraz bardziej patrzyła z Jego punktu widzenia, Jego oczami[90]. Podążanie za Nim spowodowało – konkluduje *Lumen fidei* – że w Maryi wiara Starego Testamentu została przez Niego przemieniona, ponieważ zyskała „spojrzenie wcielonego Syna Bożego"[91]. W tym sen-

---

[84] Por. LF 9.

[85] Tamże, 58.

[86] Por. tamże.

[87] Franciszek, *Sekret…*, dz. cyt., s. 37.

[88] Por. Benedykt XVI, *Zawsze pozostanie Służebnicą Pańską* (Anioł Pański, 10 IX 2006), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 27(2006), nr 11, s. 17.

[89] Por. J. Ratzinger, *Wzniosła Córa Syjonu*, dz. cyt., s. 68; M.G. Masciarelli, *Znak Niewiasty*, dz. cyt., s. 101.

[90] Por. Franciszek, *Pokora i wolność w dialogu z Bogiem* (Anioł Pański, 30 VI 2013), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 34(2013), nr 8-9, s. 59; tenże, *Sekret…*, dz. cyt., s. 38.

[91] LF 58.

sie cała pielgrzymka wiary Matki była naśladowaniem Syna, postępowaniem za Nim, słuchaniem Go, kierowaniem się Jego słowami, patrzeniem, jak On się zachowuje, stawianiem swoich stóp w Jego ślady oraz żywieniem tych samych uczuć i przyjmowaniem tych samych postaw[92]. Dlatego na godach w Kanie Galilejskiej mogła Ona z całą prostotą powiedzieć do sług: „Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie” (J 2,5).

Matka towarzyszyła Synowi aż pod Krzyż[93]. Była to droga wiary, nadziei i miłości wiernej aż do końca, drogi naznaczonej Krzyżem. Wiara Maryi żyła radością zwiastowania, ale musiała pokonywać także mroki ciemności, a zwłaszcza mrok ukrzyżowania Syna, by móc dojść do światłości zmartwychwstania[94]. Maryja doświadczyła tego od samego początku. Najpierw nie wiedziała, w jaki sposób stanie się matką. Następnie widzimy Ją w Betlejem, gdzie Ten, który został zapowiedziany jako Syn Najwyższego, narodził się w ubóstwie. Musiała uciekać z Nim do Egiptu, bo Herod czyhał na życie nowo narodzonego Jezusa. Gdy udała się do Jerozolimy, by ofiarować Go w świątyni, usłyszała zapowiedź miecza, który przeszyje Jej serce. Przy odnalezieniu zagubionego Jezusa musiała odnowić swą wiarę, z jaką wypowiedziała „tak” zwiastowania, tzn. zgodzić się, że pierwszeństwo ma prawdziwy Ojciec Jezusa, a Ona musi umieć pozwalać, by Jej Syn był wolny i wypełniał swą misję[95]. Podczas Jego publicznej działalności krzyż stał się dla Niej jeszcze cięższy, kiedy odrzucano Go. Kiedy nadeszła „godzina” Jezusa, godzina męki i śmierci krzyżowej, Matka zespolona z Synem przeżyła męczeństwo duchowe. Wówczas – zauważa Benedykt XVI – „przypieczętowała «tak» wypowiedziane w Nazarecie”[96]. Jej wiara, umocniona siłą Ducha Świętego, pozostała wierna danej obietnicy, była płomykiem nadziei w ciemnej nocy, który palił się aż do jutrzenki zmartwychwstania. Kiedy dowiedziała się, że grób jest pusty, Jej serce wypełniło się radością wiary, chrześcijańskiej wiary w śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa[97]. W tym momencie, przypominając sobie obietnice zawarte w zwiastowaniu, mogła stwierdzić, że zrealizowały się one w pełni. Wiara pozwoliła dostrzec Maryi ludzki koniec Chrystusa z odwrotnej perspektywy, tj. w kontekście niezawodnych zamysłów Ojca. Upewniła się, że „tak” należy mówić Bogu nawet w sytuacji najbardziej niezrozumiałej. Jedynie bowiem dzięki wytrwałości wiara wydaje owoc[98], przynosi błogosławieństwo. W ten sposób jasne staje się, że wiara to całe życie i cała tajemnica Maryi.

---

[92] Por. Franciszek, *Wiara Maryi*..., dz. cyt., s. 5.

[93] Por. LF 59.

[94] Por. Benedykt XVI, *Milcząca siła*..., dz. cyt., s. 43. Podobne przemyślenia snuje papież Franciszek, *Ci, którzy potrafią czekać*..., dz. cyt., s. 18-19.

[95] Por. Franciszek, *Ci, którzy potrafią czekać*..., dz. cyt., s. 18.

[96] Benedykt XVI, *„Tak” Maryi*..., dz. cyt., s. 56.

[97] Por. Franciszek, *Wiara Maryi*..., dz. cyt., s. 5.

[98] Por. LF 58.

4. Matka naszej wiary

Encyklika *Lumen fidei* stwierdza, że „kto się otworzył na miłość Boga, usłyszał Jego głos i otrzymał Jego światło, nie może zatrzymać tego daru dla siebie. Skoro wiara jest słuchaniem i widzeniem, to przekazywana jest również jako słowo i jako światło”[99]. Dobitnym przykładem tej prawdy jest Maryja. Po zwiastowaniu udała się Ona z pośpiechem do Elżbiety, aby zanieść jej domowi Jezusa, który już żył w Jej łonie, i opowiedzieć o wielkich rzeczach, jakie Bóg Jej uczynił. Na godach w Kanie Galilejskiej udzieliła wierzącym najcenniejszej porady: „Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie” (J 2,5). Wskazała nią, że najważniejszy jest w życiu Jezus i Jego zbawcze słowo. Kiedy objawił On swoją chwałę, „uwierzyli w Niego Jego uczniowie” (J 2,11). U stóp Krzyża Jezusa macierzyństwo Maryi rozszerzyło się na każdego ucznia Jej Syna (J 19, 26-27), a nawet każdego człowieka[100]. W Wieczerniku, po Jego wniebowstąpieniu, podtrzymała Ona wiarę apostołów i uczniów, kiedy oczekiwali przyjścia Parakleta (Dz 1,14)[101].

Z tego powodu Benedykt XVI zachęca, aby wejść do szkoły Maryi, aby Ona nas pouczyła, jak żyć wiarą, jak w niej wzrastać, jak obcować z tajemnicą Boga w zwyczajnych momentach życia[102]. Innym razem nazywa Ją Nauczycielką wiary i zaleca: „«Pozostańcie w szkole Maryi». Czerpcie natchnienie z Jej nauczania, starajcie się przyjąć i zachować w sercu światło, które Ona – z Bożego polecenia – zsyła wam z wysoka”[103]. To samo czyni, ale w postaci retorycznych pytań, papież Franciszek:

> Czy pozwalamy, aby nas oświeciła wiara Maryi? Czy też myślimy, że Ona jest daleka, zbyt inna od nas? Czy w trudnych chwilach, w momentach próby, mroku patrzymy na Nią jako na wzór zaufania Bogu, który chce zawsze i jedynie naszego dobra? Zastanówmy się nad tym, być może dobrze nam zrobi odnalezienie w Maryi modelu i wzoru Kościoła, w tej wierze, którą Ona miała![104]

W związku z tym jawi się pytanie, czyjego autorstwa jest ostatni, tzn. 60. numer encykliki, który mówi o Maryi jako „Matce naszej wiary”[105]. Trudno rozstrzygnąć, bowiem obaj papieże widzą w Niej Tę, w której urzeczywistniło się,

---

[99] LF, 37.

[100] Por. tamże, 59.

[101] Benedykt XVI, *Maryja uczy nas wytrwałości w wierze* (Przemówienie podczas spotkania z zakonnikami, zakonnicami, seminarzystami i przedstawicielami ruchów kościelnych na Jasnej Górze, 26 V 2006), „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 27(2006), nr 6-7, s. 25.

[102] Por. tamże, 25.

[103] Tenże, *Warto być wiernym, warto wytrwać w wierze* (Przemówienie podczas nabożeństwa różańcowego w sanktuarium Matki Bożej z Aparecidy, 12 V 2007), „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 28(2007), nr 9, s. 32.

[104] Franciszek, *Sekret…*, dz. cyt., s. 37.

[105] LF 60.

„że wierzący jest całkowicie zaangażowany w swoje wyznanie wiary”[106], a także, że „ze względu na swą więź z Jezusem, Maryja jest ściśle włączona w to, w co wierzymy”[107]. Innymi słowy, jest Ona dla nas zarówno nauczycielką, jak i wspomożycielką naszej wiary. Papież Ratzinger akcentuje bardziej wzorczą rolę Maryi, stąd preferuje określenie „szkoła Maryi” i odwołuje się chętnie do Jej „pośrednictwa przykładu”[108] w odniesieniu do wiary. Franciszek też wskazuje na Maryję jako wzór wiary, eksponuje jednak bardziej, że jest Ona „naszą Matką w wierze”[109], która umacnia nas stale macierzyńskim wsparciem w życiu wiary[110]. Powyższe, zróżnicowane akcenty papieży, znajdują odzwierciedlenie w omawianym punkcie encykliki, który ma charakter prośby kierowanej do Matki.

Pierwsza z nich: „Matko, […] otwórz nas na słuchanie słowa, byśmy rozpoznali głos Boga i Jego wezwanie”[111] jest domeną Benedykta XVI. Wskazuje on w adhortacji *Verbum Domini*, że w Maryi „w sposób doskonały zaistniała wzajemność między słowem Bożym i wiarą”[112], dlatego należy spoglądać na Nią celem odnowienia wiary Kościoła w słowo Boże. Maryja jest wzorem wiary Kościoła w modlitewnym przyjęciu i zaangażowaniu w głoszeniu słowa. Kontemplując w Niej życie całkowicie uformowane przez słowo, odkrywamy, że również naszym powołaniem jest wnikanie w tajemnicę wiary. To, co się przydarzyło Maryi, może dokonywać się także w nas, kiedy przyjmujemy słowo Boże. „Każdy chrześcijanin w pewnym sensie poczyna i rodzi w sobie słowo Boże: […] według wiary Chrystus jest owocem wszystkich”[113].

Wierzyć – zaufać Bogu, wniknąć w Jego wolę, żyć w stałym kontakcie z Nim – oto kierunek chrześcijańskiego życia, który umożliwia medytacja: śledzenie znaków pochodzących od Boga i pamięć o nich.

> Maryja uczy nas – precyzuje papież Ratzinger – jak bardzo potrzebną rzeczą jest, abyśmy podczas naszych dni, wypełnionych tyloma zajęciami, znajdowali chwile na skupienie w ciszy i rozmyślanie nad tym, czego Pan pragnie nas nauczyć, nad Jego

---

[106] Tamże, 59.

[107] Tamże.

[108] Por. E. Adamiak, *Matka Jezusa w Kanie – Nauczycielką modlitwy. Porównanie teologicznego ujęcia pośrednictwa maryjnego przez papieży Jana Pawła II i Benedykta XVI*, w: *Zawsze z Tobą. Księga pamiątkowa ofiarowana biskupowi Zdzisławowi Fortuniakowi na pięćdziesięciolecie kapłaństwa*, red. J. Hadryś, Poznań 2013, s. 218-221.

[109] Franciszek, *Bóg poszukuje nas cierpliwie* (Homilia podczas liturgii słowa dla katechumenów, 23 XI1 2013), „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 35(2014), nr 1, s. 20.

[110] Por. tenże, *Maryja opiekuje się nami jako dobra mama* (Przemówienie podczas nabożeństwa różańcowego w bazylice Matki Boskiej Większej; 4 V 2013), „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 34(2013), nr 7, s. 4-6; tenże, *Predigt am Hochfest der Gottesmutter Maria. XLVII Weltfriedenstag* (1 I 2014), www.vatican.va [odczyt: 3.02.2014].

[111] LF 60.

[112] VD 27.

[113] Tamże, 28. Intuicja ta pojawia się też, choć rzadziej, u Franciszka, np. *Wiara Maryi…*, dz. cyt., s. 5.

obecnością i działaniem w świecie oraz naszym życiu: musimy być zdolni zatrzymać się na chwilę i pomedytować. Święty Augustyn porównuje medytowanie tajemnic Bożych do przyswajania pokarmu i stosuje czasownik powtarzający się w całej tradycji chrześcijańskiej: „przeżuwać"; tajemnice Boże powinniśmy nieustannie sobie przepowiadać, aby stały się nam bliskie, kierowały naszym życiem, krzepiły nas jak pokarm konieczny do podtrzymania życia […]. Medytować znaczy wejść w stan skupienia, wewnętrznego milczenia, aby przemyśleć, przyswoić sobie tajemnice naszej wiary i to czego Bóg dokonuje w nas, a nie tylko sprawy przelotne[114].

Kiedy przyjmujemy słowo Boże, stajemy się polem wiary. Pozwalamy Bogu w sobie działać. Tym samym wychodzimy z jednostronnej perspektywy właściwej dla współczesnego aktywizmu, aby nie sprowadzić Kościoła do wyniku naszego planowania i działania. Kościół nie jest w pełni wykończonym produktem, ale żywym nasieniem Bożym, które pragnie się rozwijać i osiągnąć dojrzałość.

Dlatego właśnie – sumuje myśl J. Ratzinger – Kościół potrzebuje misterium maryjnego, więcej – on sam jest misterium Maryi. W Kościele może być płodność, jeśli poddaje się temu znakowi, to znaczy tylko pod warunkiem, że staje się świętą ziemią dla słowa Bożego. Powinniśmy zauważyć symbol płodnej gleby; powinniśmy na nowo stać się mężczyznami i kobietami, którzy oczekują, skupieni wewnętrznie; osobami, które w głębi modlitwy, pragnienia i wiary robią miejsce na wzrost"[115].

Chrześcijańska wiara skoncentrowana jest na Chrystusie. Nie tylko wierzymy w Niego, ale także się z Nim jednoczymy i podążamy za Nim[116]. Stąd kolejna prośba encykliki skierowana do Maryi brzmi: „Obudź w nas pragnienie, by iść za Nim, wychodząc z naszej ziemi i przyjmując Jego obietnicę. Pomóż nam, abyśmy pozwolili dotknąć się przez Jego miłość, abyśmy mogli dotknąć Go wiarą"[117]. Można przyjąć, że za tą prośbą stoją obaj papieże, którzy powracają wielokrotnie do myśli, że dla zmierzających za Chrystusem drogą Ewangelii Maryja jest niezawodną przewodniczką, gdyż była Jego pierwszą i doskonałą uczennicą[118].

W pierwszej kolejności Maryja dowodzi, że „tam, gdzie jest Bóg, jest przyszłość"[119], czyli z macierzyńską delikatnością daje do zrozumienia, że całe życie

---

[114] Benedykt XVI, *Życie w kontakcie…*, dz. cyt., s. 44-45.

[115] J. Ratzinger, *Wzniosła Córa Syjonu*, dz. cyt., s. 129-130. Do obrazu „pola wiary" nawiązuje także Franciszek, *Jesteście polem Bożej wiary* (Przemówienie do młodzieży na plaży Copacabana, 27 VII 2013), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 34(2013), nr 8-9, s. 14-17.

[116] Por. LF 18.

[117] Tamże, 60.

[118] Por. Benedykt XVI, *Chorzy i cierpiący są w Kościele uczestnikami pielgrzymki wiary i nadziei* (Homilia na wspomnienie Najświętszej Maryi Panny z Lourdes, 11 II 2010), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 31 (2010), nr 3-4, s. 28; Franciszek, *Ostatni dla świata, pierwsi dla nieba* (Anioł Pański, 1 XI 2014), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 35(2014), nr 11, s. 61.

[119] Benedykt XVI, *Co chce nam powiedzieć Maryja?* (Przemówienie podczas nieszporów przed *Wallfahrtskapelle* w sanktuarium maryjnym w Etzelsbach, 23 IX 2011), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 32(2011), nr 12, s. 25.

powinno być odpowiedzią na bogatą w miłosierdzie miłość Boga. „Jak gdyby nam mówiła – konkretyzuje Benedykt XVI – zrozum, że Bóg, który jest źródłem wszelkiego dobra i nie pragnie niczego innego, jak tylko twojego prawdziwego szczęścia, ma prawo wymagać od ciebie, abyś zawierzył całkowicie i z radością swoje życie Jego woli i dokładał starań, aby także inni czynili to samo”[120]. Człowiek, który jak Maryja jest otwarty na Boga, potrafi przyjąć Jego wolę, nawet jeśli jest ona tajemnicza albo niezgodna z Jego wolą[121]. Nie traci przez to wolności, ale „znajduje prawdziwą wolność, rozległy obszar wolności ku dobru. […] Staje się boski, staje się naprawdę sobą”[122]. Co więcej, Maryja, która szła za Jezusem aż na Kalwarię, uczy wytrwałego zespolenia z Nim[123].

Jest Ona ponadto niedoścignionym wzorem kontemplacji Chrystusa. Oblicze Syna należało do Niej z wyjątkowej racji, gdyż w Jej łonie ukształtował się i od Niej wziął ludzką naturę. Oczy Jej serca skupiły się na Nim już przy zwiastowaniu; w kolejnych miesiącach coraz bardziej odczuwała Jego obecność, aż do dnia narodzin, kiedy z matczyną czułością patrzyła na Jego oblicze. Później wspomnienia o Synu, utrwalone w Jej umyśle i sercu, naznaczyły każdy moment Jej egzystencji. Z tego względu stanowi Ona przykład wierzącego, który zachowuje i konfrontuje słowa i czyny Jezusa, a to prowadzi zawsze do lepszego poznania Go[124].

> W adoracji Najświętszego Sakramentu – uściśla Franciszek – Maryja nam mówi: „Spójrz na mojego Syna Jezusa, miej wzrok utkwiony w Nim, słuchaj Go, rozmawiaj z Nim. On patrzy na ciebie z miłością. […] On ciebie nauczy iść za Nim, abyś świadczył o Nim przez małe i wielkie czyny twego życia, w relacjach rodzinnych, w twej pracy, w chwilach świątecznych; nauczy cię wychodzenia poza samego siebie, aby patrzeć na innych z miłością, tak jak On, który nie słowami, ale faktami ciebie umiłował i cię kocha!”[125].

Wynika z tego, że wiara nie tylko patrzy na Jezusa, ale patrzy z Jego punktu widzenia. Chodzi o to, aby „patrzeć na świat oczami Jezusa, aby On był światłem na naszej drodze”[126].

---

[120] Tamże. Por. tenże, *Zawierzamy się…*, dz. cyt., s. 20.

[121] Por. tenże, *Milcząca siła…*, dz. cyt., s. 43.

[122] Tenże, *Niepokalana Matka…*, dz. cyt., s. 44. Por. tenże, *Kiedy otwieramy się na Boga, nasze życie staje się bogate i wielkie* (Homilia na uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, 15 VIII 2012), „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 33(2012), nr 9-10, s. 32.

[123] Por. Franciszek, *Sekret…*, dz. cyt., s. 38; tenże, *Nie można być chrześcijanami na pewien czas* (Audiencja generalna, 15 V 2013), „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 34(2013), nr 7, s. 47.

[124] Por. Benedykt XVI, *Dom w Nazarecie szkołą modlitwy* (Audiencja generalna, 28 XII 2011), „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 33(2012), nr 2, s. 51.

[125] Franciszek, *Jak na nas patrzy Maryja?* (Papieskie przesłanie wideo do uczestników nocnego czuwania w rzymskim sanktuarium *Divino Amore*, 12 X 2013), „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 34(2013), nr 12, s. 6.

[126] LF 60.

Wiara oświeca zwłaszcza w godzinach ciemności, słabości i cierpienia. Chrześcijanin wie, że nie da się wyeliminować tych prób, ale mogą one nabrać sensu przez zawierzenie się Bogu, i tym samym stać się etapem wzrostu wiary, nadziei i miłości[127]. Dlatego encyklika kieruje do Maryi kolejną prośbę: „Pomóż nam w pełni Mu [Chrystusowi] się zawierzyć, wierzyć w Jego miłość, zwłaszcza w chwilach zgryzoty i krzyża, gdy nasza wiara wezwana jest do dojrzewania"[128]. Franciszek, któremu ten temat jest wyjątkowo bliski, kontynuuje go przy innej okazji.

> Kiedy jesteśmy zmęczeni, zniechęceni, przygnębieni problemami spoglądamy na Maryję, odczuwamy Jej spojrzenie, które mówi naszemu sercu: „Odwagi, synu, Ja ciebie wspieram!". […] Kiedy odczuwamy ciężar naszych słabości, naszych grzechów, spoglądamy na Maryję, która mówi naszemu sercu: „Wstań, idź do mojego Syna Jezusa, On cię przyjmie, okaże miłosierdzie i da nową siłę, by iść dalej". […] I Maryja nam mówi, tak jak podczas wesela w Kanie: „Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie" (J 2,5). Maryja wskazuje na Jezusa, zachęca nas, byśmy świadczyli o Jezusie, zawsze prowadzi nas do swego Syna Jezusa, bo tylko w Nim zbawienie, bo tylko On może przemienić wodę samotności, trudności, grzechu w wino spotkania, radości, przebaczenia. Tylko On[129].

Oznacza to – konkluduje Benedykt XVI – że Matka jest autentyczną nauczycielką, która nie skupia uwagi na sobie, lecz odsyła do Jezusa. Jej postawa nie zmieniła się z upływem czasu, jest wciąż aktualna. Po prostu, tak jak w Kanie, każdą sprawę powierza Jezusowi i Jemu zostawia decyzję, co zrobić. Poprzez to uczy nas „nie chcieć, by Bóg potwierdził naszą wolę i nasze pragnienia, nawet jeżeli wydają się nam ważne i sensowne, ale je przedstawić i Jemu pozostawić decyzję, co zrobić. Od Maryi uczymy się […] pokory i ofiarności w przyjmowaniu woli Boga z ufnością i przekonaniem, że Jego odpowiedź, niezależnie od tego, jaka będzie, będzie dla nas prawdziwym dobrem"[130].

Wiara ma odniesienie społeczne. Ze swej natury otwiera się zawsze na „my", wydarza się we wspólnocie Kościoła. „Dlatego właśnie ten, kto wierzy, nie jest nigdy sam"[131]. Formuła ta pochodzi od Benedykta XVI. Wypowiedział ją podczas inauguracji pontyfikatu[132], a następnie stała się ona mottem jego apostolskiej podróży do Bawarii w 2006 roku[133]. Maryjna część encykliki *Lumen fidei* także

---

[127] Por. LF, 56.

[128] Tamże, 60.

[129] Franciszek, *Jak na nas patrzy…*, dz. cyt., s. 6.

[130] Benedykt XVI, *Zawierzamy się…*, dz. cyt., s. 20. Por. M.G. Masciarelli, *Znak Niewiasty*, dz. cyt., s. 117.

[131] LF 39.

[132] Benedykt XVI, *Wsłuchiwać się z całym Kościołem w słowo i wolę Chrystusa* (Homilia z okazji inauguracji pontyfikatu, 24 IV 2005), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 26(2005) nr 6, s. 10.

[133] Tenże, *Podróż apostolska do Bawarii* (Audiencja generalna po podróży, 20 IX 2006), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 27(2006), nr 11, s. 4.

ją zawiera[134]. Prośba, by Maryja przypominała, że nie można wierzyć samemu, wskazuje Kościołowi, że uprzywilejowaną drogą służby Bogu jest służenie bliźnim. W szkole Maryi uczy się on stawać „służebnicą Pańską”, gotową ruszać w drogę, by świadczyć posługę miłości[135]. Świadectwo miłości – podkreśla też Franciszek – jest istotną drogą ewangelizacji. Stąd „wierzyć w Jezusa oznacza dać Mu nasze ciało, z pokorą i odwagą Maryi, aby mógł On nadal mieszkać pośród ludzi; oznacza dać Mu nasze ręce, żeby przygarniać maluczkich i ubogich; nasze stopy, by wychodzić na spotkanie braci, nasze ramiona, aby wspierać słabych i pracować w winnicy Pańskiej”[136]. Jednocześnie obaj papieże zgodnie uczą, że Kościół nie jest instytucją humanitarną, ale posłany, aby nieść Chrystusa i Jego Ewangelię. Musi być jak Maryja, która poszła w odwiedziny do Elżbiety, by jej pomóc, ale nade wszystko, aby zanieść jej Jezusa. „Gdyby – teoretycznie – zdarzyło się, że Kościół nie niesie Jezusa, byłby to Kościół martwy!”[137]. Nie może on daru wiary zatrzymać dla siebie, lecz musi dzielić się nim, zapraszać innych do swej radości.

Wiarę Matki Jezusa cechowała radość, gdyż była ona owocna. Podobnie – stwierdza encyklika *Lumen fidei* – „kiedy nasze życie duchowe przynosi owoce, napełnia nas radość, będąca najbardziej wyraźnym znakiem wielkości wiary”[138]. Stąd kolejna prośba do Maryi: „Zasiewaj w naszej wierze radość Zmartwychwstałego”[139]. Maryja dowodzi, że radość, zrodzona z przyjęcia Chrystusa, ogarnia wszystkich, którzy pozwalają się kształtować Jego słowu – słuchają słowa Bożego i wypełniają je[140]. Innymi słowy, Maryja uczy nas swoją zgodą na Boży zamysł odnośnie do Jej życia, abyśmy byli zdolni do dokonywania definitywnych wyborów, kiedy w świecie panuje filozofia tymczasowości[141]. Przez to uczy nas przynosić zawsze owoce radości i zarazem nie tracić nigdy nadziei. W Maryi obietnice Boże okazały się prawdziwe. Widzimy w Niej także ostateczny cel, „do którego zmierzają ci wszyscy, którzy potrafią związać swoje życie z życiem Jezusa, którzy potrafią iść za Nim tak, jak szła Maryja”[142]. Wtedy światło wiary wzrasta w nich coraz bardziej, aż nadejdzie dzień bez zmierzchu, którym jest sam Jezus[143].

---

[134] LF 60.

[135] Por. Benedykt XVI, *Bądźmy narzędziami*..., dz. cyt., s. 27.

[136] Franciszek, *Wiara Maryi*..., dz. cyt., s. 5. Por. tenże, *Wobec godności osoby wszystko inne jest drugorzędne* (Homilia na dawnym stadionie miejskim w Campobasso, 5 VII 2014), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 35(2014), nr 7, s. 36-37.

[137] Tenże, *Sekret*..., dz. cyt., s. 38. Por. Benedykt XVI, *Bądźmy narzędziami*..., dz. cyt., s. 27.

[138] LF 58.

[139] Tamże, 60.

[140] Por. VD 124.

[141] Por. Franciszek, *Maryja opiekuje się*..., dz. cyt., s. 5.

[142] Benedykt XVI, *Wniebowzięcie Maryi ukazuje cel, do którego zmierzamy wszyscy* (Anioł Pański, 15 VIII 2011), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 32(2011), nr 10-11, s. 54.

[143] Por. LF 60.

Prócz wzorczości Maryi w wierze encyklika podkreśla Jej matczyną pomoc w pielgrzymce wiary Kościoła. Dlatego usilne wołanie: „Matko, wspomóż naszą wiarę!”[144]. Choć jest ono o wiele bliższe Franciszkowi niż Benedyktowi XVI, to jednak trudno uznać, że to właśnie on wniósł je do *Lumen fidei*. Papież Ratzinger też widzi w Maryi matkę, która przychodzi z pomocą naszej wierze. Mamy w Niej nie tylko wzór doskonałej wiary, ale też wsparcie w osiągnięciu jedności z Bogiem. Dlatego zachęca, byśmy Ją prosili, „by nas prowadziła, kiedy będziemy usiłowali dochować wierności życiodajnemu związkowi jaki Bóg ustanowił z każdym z nas. […] Ona wstawia się za nami przed swoim Synem i swą matczyną miłością chroni nas przed niebezpieczeństwem”[145]. Częściej i z większą predylekcją motyw matczynej pomocy Maryi porusza jednak papież Franciszek. Lubi ukazywać Ją jako Matkę Kościoła bądź Matkę naszej wiary, która wspiera nas, zwłaszcza w chwilach mroków i zniechęcenia, aby uczynić z życia wiary ofiarę miłą Bogu i radosny dar dla bliźnich[146]. Pomaga nam wzrastać w wierze, abyśmy nie ulegali pokusie powierzchowności, ale odpowiedzialnie i wiernie zdążali do coraz wyższych celów. Z powyższych względów warto zawierzyć Jej swoje życie wiary[147].

* * *

Encyklika *Lumen fidei* ujmuje wiarę wybitnie chrystocentrycznie: w jej centrum jest Jezus Chrystus[148]. Motywami przewodnimi są „światło” i „miłość”, a całość zespala ujęcie personalistyczne: Bóg jest „Bogiem osoby, Bogiem właśnie Abrahama, Izaaka i Jakuba, zdolnym do nawiązania kontaktu z człowiekiem i do ustanowienia z nim przymierza”[149]. Wiara stanowi odpowiedź na słowo Boga adresowane do osoby. Podobnie było w przypadku Maryi. Została Ona zaproszona do otwarcia się na nowe życie. Przyjęła je w posłuszeństwie wiary. Prymat wiary wycisnął głębokie piętno na Jej osobowości, życiu i posłudze. Obok Chrystusa stała się główną postacią dziejów zbawienia. Z uwagi na wiarę przerosła starotestamentalnych świadków wiary. Należy ją rozumieć w kontekście drogi dwóch ludów: Maryja jest wierną „resztą Izraela” i pierwocinami Kościoła. W Niej Stare i Nowe Przymierze są jedną rzeczywistością: przez wiarę jest kresem Izraela – w przemieniającej jego ciągłości – w powołaniu do Nowego Przymierza. Maryja dała początek nowemu dziedzictwu wiary, które ogarnęło dzie-

---

[144] LF 60.

[145] Benedykt XVI, *Maryja prowadzi nas drogą wierności* (Anioł Pański, 20 VII 2008), „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 29(2008), nr 9, s. 32.

[146] Por. tenże, *Ci, którzy potrafią czekać…*, dz. cyt., s. 19.

[147] Por. tenże, *Maryja opiekuje się…*, dz. cyt., s. 6.

[148] Por. LF 20.

[149] Tamże, 8.

dzictwo Abrahama i doprowadziło je do pełni. Z tej racji jest nazywana Błogosławioną[150] i Matką naszej wiary.

Lumen fidei jest pierwszym dokumentem Magisterium Kościoła poświęconym w całości tematowi wiary, choć, oczywiście, nawiązuje w wykładzie o wierze Maryi do intuicji Soboru Watykańskiego II oraz encykliki *Redemptoris Mater* Jana Pawła II. Szczególnie obficie czerpie jednak z wypowiedzi Benedykta XVI i, w nieco mniejszym stopniu, z papieża Franciszka. Można uznać, że od pierwszego pochodzi nauczanie o Maryi-Córze Syjonu, spełnieniu wiary Izraela, a także niewieście słuchającej, medytującej i żyjącej słowem Boga. Ratzingerowe jest też hasło „kto wierzy, nie jest nigdy sam” i eksponowanie wzorczości wiary Maryi. Papieżowi Franciszkowi można z kolei przypisać wątki, które dotyczą wpływu wiary Maryi na doczesne życie – osobiste i społeczne. Z tej racji podkreśla, że nie tylko uczy Ona spoglądania w wierze na Jezusa, ale także patrzenia Jego oczami, żywienia Jego uczuć i przyjmowania Jego postaw. Nazywa Maryję Matką naszej wiary, aby uwypuklić Jej matczyną opiekę nad wiarą Kościoła. W sumie ma się wrażenie, że maryjna część encykliki jest wyrazem teologicznej kontynuacji. Przy wszystkich różnicach w pochodzeniu, w osobowości, wykształceniu i stylu sprawowania pontyfikatu między Franciszkiem i Benedyktem XVI istnieje głęboka zgodność w rozumieniu wiary Maryi i jej istotnego oddziaływania na życie chrześcijan.

Zastanawia z kolei pominięcie w encyklice kilku wątków z życia Maryi, które są wyrazem Jej głębokiej wiary i do których w związku z tym obaj papieże nawiązują często w innych wypowiedziach. Na przykład brak paraleli: Ewa-Maryja, która ilustruje, że posłuszna wiara Maryi rozwiązała węzeł grzechu nieposłuszeństwa Ewy[151]. Być może chciano uwydatnić tylko ciągłość wiary: od Abrahama, człowieka Starego Przymierza, po Maryję, która przyczyniła się do budowania Nowego. Pominięta została scena nawiedzenia, która nie tylko podkreśla, że wiara Maryi była przyczyną błogosławienia Jej przez Elżbietę, ale też ukazuje, że odpowiedzią wiary Maryi na słowa Elżbiety był kantyk *Magnificat*, portret Jej wiary[152]. Podpada wreszcie brak odniesienia wiary Maryi do Ducha Świętego[153]. Braki te można, oczywiście, tłumaczyć zwięzłym charakterem wykładu *Lumen fidei* o Maryi. Ale czy jest to jedyny powód? Może przyszłość przyniesienie wyjaśnienie tej kwestii.

---

[150] Obszerniej na ten temat pisze A. Wojtczak, *Maryja szczytem…*, art. cyt., s. 68-70.

[151] Np. Benedykt XVI, *Wniebowzięcie…*, dz. cyt., s. 53-54; Franciszek, *Wiara Maryi…*, dz. cyt., s. 4.

[152] Np. Benedykt XVI, *Wir können unser ganzes Leben immer Maria anvertrauen* (Predigt am Hochfest der Aufnahme Marias in den Himmel, 15 VIII 2005), OsRomD 35(2005), nr 35, s. 15; *„Magnificat” jest najgłębszą interpretacją dziejów* (Przemówienie na zakończenie miesiąca maryjnego, 31 V 2008), „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 29(2008), nr 7-8, s. 17; Franciszek, *Pamięć…*, dz. cyt., s. 43.

[153] Por. I. Smentek, *„Błogosławiona, która uwierzyła”. Idee przewodnie mariologii Benedykta XVI*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 25(2012), nr 1, s. 89-90.

Mary – "an Exemplary Icon of Faith" On the Authorship of the Marian Themes of the Encyclical *Lumen fidei*

Summary

The article addresses two main questions: What image of Mary's faith does the encyclical *Lumen fidei* portray? What fruits does the encounter of Mary's faith and the faith of the Church bring out? The subtitle suggests one more issue: since the encyclical was written by two Popes, (Benedict XVI and Francis), it is interesting to try to determine who wrote particular themes on the topic of Mary's faith. The first chapter presents Mary, the Daughter of Zion, who fulfilled the faith of Israel, and also initiated the faith of the Church. The second chapter characterizes the relation of Mary to the Word of God, which she listened to, kept in her heart and unconditionally accepted in order to live in total harmony with God. The third chapter concerns Mary's journey of faith at Jesus's side, which was marked with the joy of the Annunciation, as well as with the Cross, finally reaching its destination in the light of his resurrection. The last chapter focuses on the reference of Mary's faith to the faith of the Church. In Mary's school, we learn to trust God and his word, to focus on Jesus, to contemplate him, to follow him, to perceive with his eyes, to cherish his feelings, and to adopt his attitudes. Only such faith brings fruits and joy. The encyclical teaching on Mary's faith, as read in the context of other statements from both Popes, enables us to establish the following: 1. From Benedict XVI comes the *Lumen fidei* teaching on Mary, the Daughter of Zion, a woman who accepts and lives by the Word of God; the emphasis on Mary as a model of faith; and the motto "those who believe are never alone". 2. Francis can be credited with the themes concerning the impact of Mary's faith on our lives, both personal and social; learning from her how to see with the eyes of Jesus; and entrusting ourselves to his love. He calls her the Mother of our faith to emphasize her maternal care over the faith of the Church.

Keywords

Mary's faith, mother of our faith, the encyclical *Lumen fidei*, mariology of Benedict XVI, mariology of Pope Francis

Słowa kluczowe

wiara Maryi, Matka naszej wiary, encyklika *Lumen fidei*, mariologia Benedykta XVI, mariologia papieża Franciszka

Bibliografia załącznikowa

I. ŹRÓDŁA

A) J. Ratzinger/Benedykt XVI

Ratzinger J., *Bóg i świat: wiara i życie w dzisiejszych czasach. Z kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Peter Seewald*, Kraków 2001.

Ratzinger J., *Wzniosła Córa Syjonu. Rozważania mariologiczne*, Poznań 2002.

Benedykt XVI, *Wsłuchiwać się z całym Kościołem w słowo i wolę Chrystusa* (Homilia z okazji inauguracji pontyfikatu, 24 IV 2005), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 26(2005), nr 6, s. 10-12.

Benedykt XVI, *Wir können unser ganzes Leben immer Maria anvertrauen* (Predigt am Hochfest der Aufnahme Marias in den Himmel, 15 VIII 2005), OsRomD 35(2005), nr 35, s. 15.

Benedykt XVI, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym* (Anioł Pański, 6 XI 2005), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 27(2006), nr 2, s. 40.

Benedykt XVI, *Niepokalana Matka pielgrzymującego Kościoła* (Homilia na uroczystość Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny, 8 XII 2005), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 27(2006), nr 2, s. 42-44.

Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est” o miłości chrześcijańskiej* (25 XII 2005), Poznań 2006.

Benedykt XVI, *Maryja uczy nas wytrwałości w wierze* (Przemówienie podczas spotkania z zakonnikami, zakonnicami, seminarzystami i przedstawicielami ruchów kościelnych na Jasnej Górze, 26 V 2006), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 27(2006), nr 6-7, s. 25-27.

Benedykt XVI, *Zawsze pozostanie Służebnicą Pańską* (Anioł Pański, 10 IX 2006), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 27(2006), nr 11, s. 17.

Benedykt XVI, *Zawierzamy się Maryi, Matce łaskawej* (Homilia w sanktuarium maryjnym w Altötting, 11 IX 2006), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 27(2006), nr 11, s. 19-21.

Benedykt XVI, *Podróż apostolska do Bawarii* (Audiencja generalna po podróży, 20 IX 2006), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 27(2006), nr 11, s. 4.

Benedykt XVI, *„Tak” Maryi odzwierciedla „tak” Chrystusa* (Anioł Pański, 25 III 2007), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 28(2007), nr 5, s. 55-56.

Benedykt XVI, *Warto być wiernym, warto wytrwać w wierze* (Przemówienie podczas nabożeństwa różańcowego w sanktuarium Matki Bożej z Aparecidy, 12 V 2007), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 28(2007), nr 9, s. 32-33.

Benedykt XVI, *Bądźmy narzędziami Bożej miłości* (Anioł Pański, 9 IX 2007), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 28(2007), nr 10-11, s. 26-27.

Benedykt XVI, *Encyklika „Spe salvi” o nadziei chrześcijańskiej* (30 XI 2007), Poznań 2007.

Benedykt XVI, *„Magnificat” jest najgłębszą interpretacją dziejów* (Przemówienie na zakończenie miesiąca maryjnego, 31 V 2008), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 29 (2008), nr 7-8, s. 16-17.

Benedykt XVI, *Maryja prowadzi nas drogą wierności* (Anioł Pański, 20 VII 2008), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. nr 29(2008), s. 32.

Benedykt XVI, *Miłość Boga ma moc odnawiania wszystkiego* (Homilia w sanktuarium Matki Bożej Różańcowej w Pompejach, 19 X 2008), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 29(2008), nr 12, s. 47-49.

Benedykt XVI, *Blaski i cienie posługi w wielkomiejskich parafiach* (Spotkanie z duchowieństwem Rzymu, 26 II 2009), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 30(2009), nr 4, s. 11-18.

Benedykt XVI, *Chory i cierpiący są w Kościele uczestnikami pielgrzymki wiary i nadziei* (Homilia na wspomnienie Najświętszej Maryi Panny z Lourdes, 11 II 2010), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 31(2010), nr 3-4, s. 28-29.

Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska „Verbum Domini" o słowie Bożym w życiu i misji Kościoła* (20 IX 2010), Poznań 2010.

Benedykt XVI, *Wniebowzięcie Maryi ukazuje cel, do którego zmierzamy wszyscy* (Anioł Pański, 15 VIII 2011), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 32(2011), nr 10-11, s. 53-54.

Benedykt XVI, *Życie w kontakcie z Bogiem* (Audiencja generalna, 17 VIII 2011), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 32(2011), nr 10-11, s. 44-45.

Benedykt XVI, *Co chce nam powiedzieć Maryja?* (Przemówienie podczas nieszporów przed *Wallfarhtskapelle* w sanktuarium maryjnym w Etzelsbach, 23 IX 2011), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 32(2011), nr 12, s. 24-25.

Benedykt XVI, *List apostolski „motu proprio" „Porta fidei", w którym zostaje ogłoszony Rok Wiary* (11 X 2011), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 32(2011), nr 12, s. 4-10.

Benedykt XVI, *Dom w Nazarecie szkołą modlitwy* (Audiencja generalna, 28 XII 2011), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 33(2012), nr 2, s. 50-52.

Benedykt XVI, *Kiedy otwieramy się na Boga, nasze życie staje się bogate i wielkie* (Homilia na uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, 15 VIII 2012), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 33(2012), nr 9-10, s. 31-32.

Benedykt XVI, *Bierzmy przykład z Maryi Niepokalanej* (Anioł Pański, 8 XII 2012), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 34(2013), nr 1, s. 50-51.

Benedykt XVI, *Milcząca siłą, która zwycięża hałaśliwe moce* (Audiencja generalna, 19 XII 2012), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 34(2013), nr 2, s. 42-44.

Benedykt XVI, *Tam, gdzie jest gościnność, tam jest Bóg i radość* (Anioł Pański, 23 XII 2012), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 34(2013), nr 2, s. 49.

Ratzinger J./Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Dzieciństwo*, Kraków 2012.

Benedykt XVI, *Narodziny Jezusa napełniają serce nadzieją i radością* (Audiencja generalna, 2 I 2013), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 34(2013), nr 2, s. 44-46.

Benedykt XVI, *Mędrcy reprezentują narody w drodze do Boga* (Anioł Pański, 6 I 2013), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 34(2013), nr 2, s. 21-22.

B) Franciszek

Franciszek, *Maryja opiekuje się nami jak dobra mama* (Przemówienie podczas nabożeństwa różańcowego w bazylice Matki Boskiej Większej, 4 V 2013), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 34(2013), nr 7, s. 4-5.

Franciszek, *Nie można być chrześcijanami na pewien czas* (Audiencja generalna, 15 V 2013), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 34(2013), nr 7, s. 46-47.

Franciszek, *Rosenkranz zum Abschluss des Marienmonats* (31 V 2013), w: www.vatican.va.

Franciszek, *Pokora i wolność w dialogu z Bogiem* (Anioł Pański, 30 VI 2013), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 34(2013), nr 8-9, s. 58-59.

Franciszek, *Encyklika „Lumen fidei" o wierze* (29 VI 2013), Kraków 2013.

Franciszek, *Jesteście polem Bożej wiary* (Przemówienie do młodzieży na plaży Copacabana, 27 VII 2013), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 34(2013), nr 8-9, s. 14-17.

Franciszek, *Pamięć o Bogu* (Homilia dla katechetów, 29 IX 2013), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 34(2013), nr 11, s. 43-44.

Franciszek, *Jak na nas patrzy Maryja?* (Papieskie przesłanie wideo do uczestników nocnego czuwania w rzymskim sanktuarium *Divino Amore*, 12 X 2013), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 34(2013), nr 12, s. 6.

Franciszek, *Wiara Maryi rozwiązuje „węzeł” grzechu* (Katecheza podczas spotkania modlitewnego na placu św. Piotra, 12 X 2013), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 34(2013), nr 12, s. 4-5.

Franciszek, *Sekret żydowskiej dziewczyny* (Audiencja generalna, 23 X 2013), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 34(2013), nr 12, s. 37-38.

Franciszek, *Ci, którzy potrafią czekać* (Homilia podczas nieszporów w rzymskim klasztorze św. Antoniego Opata, 21 XI 2013), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 35(2014), nr 1, s. 18-19.

Franciszek, *To Pan puka* (Anioł Pański, 21 XII 2014), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 36(2015), nr 1, s. 60-61.

Franciszek, *Bóg poszukuje nas cierpliwie* (Homilia podczas liturgii słowa dla katechumenów, 23 XII 2013), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 35(2014), nr 1, s. 19-20.

Franciszek, *Predigt am Hochfest der Gottesmutter Maria. XLVII Weltfriedenstag* (1 I 2014), w: www.vatican.va.

Franciszek, *Wobec godności osoby wszystko inne jest drugorzędne* (Homilia na dawnym stadionie miejskim w Campobasso, 5 VII 2014), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 35(2014), nr 7, s. 36-37.

Franciszek, *Ostatni dla świata, pierwsi dla nieba* (Anioł Pański, 1 XI 2014), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 35(2014), nr 11, s. 61.

Franciszek, *Wszyscy jesteśmy powołani, by zwalczać współczesne formy niewolnictwa* (Homilia na uroczystość Świętej Bożej Rodzicielki Maryi, 1 I 2015), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 36(2015), nr 1, s. 18-20.

II. OPRACOWANIA

Adamiak E., *Matka Jezusa w Kanie – Nauczycielka modlitwy. Porównanie teologicznego ujęcia pośrednictwa maryjnego przez papieży Jana Pawła II i Benedykta XVI*, w: *Zawsze z Tobą. Księga pamiątkowa ofiarowana biskupowi Zdzisławowi Fortuniakowi na pięćdziesięciolecie kapłaństwa*, red. J. Hadryś, Poznań 2013, s. 211-221.

Lohfink G., Weimer L., *Maryja – nie bez Izraela. Nowe spojrzenie na naukę o niepokalanym poczęciu*, Poznań 2010.

Masciarelli M.L., *Znak Niewiasty. Maryja w teologii Josepha Ratzingera*, Kraków 2008.

Moskałyk J., *Wiara jako synteza słuchania i widzenia według “Lumen fidei”*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 28(2014), s. 155-164.

Schlögl M., *„Die Vollendung geschieht in der Frau”. Grundgedanken der Mariologie von Joseph Ratzinger/Papst em. Benedikt XVI*, “Klerusblatt. Zeitschrift der Katholischen Geistlichen in Bayern und der Pfalz” 93(2013), nr 5, s. 100-104.

Siudy T., *Wiara – „jakby klucz” do prawdy o Maryi*, w: Jan Paweł II, *Matka Odkupiciela. Tekst i komentarze*, red. S.C. Napiórkowski, Lublin 1993, s. 71-79.

Smentek I., *„Błogosławiona, która uwierzyła". Idee przewodnie mariologii Benedykta XVI*, „Warszawskie Studia Teologiczne" 25(2012), nr 1, s. 85-112.

Szymik J., *Tam otwiera się niebo. Maryjny wymiar teologii i sztuki chrześcijańskiego życia według Josepha Ratzingera-Benedykta XVI*, „Teologia w Polsce. Nowa seria" 8(2014), nr 2, s. 43-58.

Wojtczak A., *Maryjne inspiracje dla odnowienia wiary Kościoła w słowo Boże*, w: *Teologia dogmatyczna*, t. VI, red. M. Antoniewicz, Poznań 2011, s. 37-73.

Wojtczak A., *Maryja szczytem wiary Izraela*, w: *Wierzę w Boga. Interdyscyplinarne spojrzenie na wiarę*, red. B. Kochaniewicz, Poznań 2013, s. 43-70.

Zollitsch R., *Leuchtspur des Glaubens. Die Enzyklika zweier Päpste*, w: Papst Franziskus, *Das Licht des Glaubens. Die Enzyklika "Lumen fidei". Vollständige Ausgabe. Ökumenisch kommentiert von Metropolit Augoustinos, Nikolas Schneider, Robert Zollitsch*, Freiburg im Breisgau 2013, s. 145-160.

Poznańskie Studia Teologiczne 30(2016), s. 413-431.
doi: 10.14746/pst.2016.30.20

Marek Kluz[1]
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydział Teologiczny Sekcja w Tarnowie

Kapłan sługą miłosierdzia
Refleksja moralno-pastoralna w kontekście Nadzwyczajnego Jubileuszu Miłosierdzia (8 grudnia 2015 – 20 listopada 2016)

Ogłoszony przez Ojca Świętego Franciszka bullą *Misercicordiae vultus* Nadzwyczajny Jubileusz Miłosierdzia staje się okazją do refleksji nad powołaniem kapłańskim w kontekście prawdy o miłosierdziu. Wszyscy kapłani, niezależnie od tego, czy otrzymali specjalną papieską misję w Roku Jubileuszowym, czy nie, są wezwani do tego, aby stać się „misjonarzami miłosierdzia"[2]. Co więcej, kapłani jako pierwsi są wezwani do tego, aby stać się wiernymi świadkami miłosierdzia. List biskupów polskich do kapłanów na Wielki Czwartek 2016 r. zatytułowany *Misjonarze miłosierdzia* również wzywa prezbiterów do ubogacenia swojej duchowości w taki sposób, by miłosierdzie stało się ich codziennym stylem życia.

Kapłan żyje autentycznym życiem, kiedy wyznaje i głosi miłosierdzie – najwspanialszy przymiot Stwórcy i Odkupiciela – i kiedy przybliża ludzi do zdrojów miłosierdzia. Życie kapłana jest zatem autentyczne i wiarygodne, gdy czyni z miłosierdzia swoje pełne przekonania przesłanie. Przez wierne urzeczywistnianie tajemnicy miłosierdzia objawionej w Jezusie Chrystusie kapłaństwo staje się „znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego"[3]. Dlatego posłannictwo kapłańskie należy widzieć jako wiel-

---

[1] Marek Kluz ks. dr hab., prof. nadzwyczajny UPJPII, prodziekan Wydziału Teologicznego Sekcja w Tarnowie Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Kierownik Podyplomowych Studiów z Etyki na WTST. Adiunkt z habilitacją przy Katedrze Teologii Moralnej i Duchowości WTST. Autor kilku książek i około 100 artykułów naukowych poświęconych moralności małżeńsko-rodzinnej, etyce cnót, wychowaniu moralnemu, bioetyce, moralności życia społecznego i działalności socjalno-charytatywnej. Adres do korespondencji: pl. Ojca Świętego Jana Pawła II nr 1, 33-100 Tarnów, e-mail: mkluz@op.pl, tel. 667 419 728.

[2] Por. Franciszek, Bulla *Misericordiae vultus*, Rzym 2015, nr 18.

[3] Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, w: tenże, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1968, nr 1.

ki dar Chrystusa dla dobra całego Kościoła, który „za swój naczelny obowiązek na każdym, a zwłaszcza na współczesnym etapie dziejów uznaje głoszenie i wprowadzanie w życie tajemnicy miłosierdzia”[4].

W tej perspektywie niniejsze refleksje mają na celu – w świetle dokumentów Kościoła, a zwłaszcza pism i wypowiedzi papieży: Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka – zachęcić w Roku Świętym do ponownego odnalezienia i ożywienia sensu tożsamości i zasadniczych zadań służby kapłańskiej urzeczywistnianej przede wszystkim w głoszeniu i praktykowaniu miłosierdzia. Niniejsze przemyślenia skierowane są też do tych, którzy chcieliby bliżej zapoznać się z nauczaniem Kościoła na temat służby kapłańskiej. Pozwoli im to lepiej zrozumieć wewnętrzny świat kapłana, tę tajemniczą drogę świętości, po której wraz z ludem podąża za miłosiernym Panem.

1. Kapłan sługą stołu słowa i sakramentów

Zadanie objawiania miłosierdzia człowiekowi wyraża się przede wszystkim w podejmowanej przez prezbiterów posłudze słowa i posłudze sakramentalnej. Benedykt XVI w adhortacji apostolskiej *Verbum Domini* podkreśla to wyraźnie*:* „Biskupi oraz kapłani zgodnie ze swoją misją, są wezwani jako pierwsi do tego, by ich życie było całkowicie oddane służbie Słowu, do głoszenia Ewangelii i sprawowania sakramentów”[5]. Podstawowym filarem posługi kapłańskiej, budującym wspólnotę, jest „wykonywanie świętej posługi Ewangelii”[6], czyli przepowiadanie słowa Bożego. Pierwszeństwo posługi przepowiadania wynika z tego, że „lud Boży gromadzi się przez słowo Boga żywego”[7]. Sobór Watykański II w sposób bardzo świadomy, jednoznaczny i mocny podkreślił to pierwszeństwo[8], opierając się zarówno na tradycji biblijnej, jak i na doświadczeniu historycznym, które potwierdza, że Kościół jak wspólnota miłości rodzi się ze słowa. Także, „aby być zdolnymi do miłosierdzia – zauważa Ojciec Święty Franciszek – powinniśmy najpierw nastawić się na słuchanie Słowa Bożego”[9]. Dlatego homilia czy kazanie powinny być podejmowane zawsze w poczuciu wielkiej odpowiedzialności, ze świadomością, że chodzi o kwestie o największym znaczeniu[10]. Cenne i konkretne wskazówki w tej kwestii dał kaznodziejom papież Franciszek

---

[4] Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericodia*, Rzym 1980, nr 14.

[5] Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Verbum Domini*, Rzym 2010, nr 94.

[6] Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*, w: tenże, *Konstytucje*…, nr 2.

[7] Tamże, nr 4.

[8] Por. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, w: tenże, *Konstytucje*…, nr 28.

[9] Franciszek, Bulla *Misericordiae vultus*…, nr 13.

[10] Por. Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Verbum Domini*…, nr 59.

w adhortacji apostolskiej *Evangelii gaudium*[11]. W jednym z numerów tejże adhortacji podkreśla, że „homilia stanowi kryterium oceny bliskości i zdolności spotkania pasterza ze swoim ludem”[12]. Homilia nie może być zatem spektaklem rozrywkowym, nie może też kierować się logiką przekazów medialnych, ale ma wzbudzać zapał i nadawać sens celebracji liturgicznej[13]. „Stąd powinna być krótka i powinna unikać sprawiania wrażenia, że jest jakąś konferencją czy lekcją”[14].

W budowaniu chrześcijańskiej wspólnoty prezbiterzy nigdy nie służą jakiejś ideologii czy grupie ludzi, ale jako heroldowie Ewangelii i pasterze Kościoła trudzą się nad osiągnięciem duchowego wzrostu Ciała Chrystusowego”[15]. Głoszenie homilii lub kazania nie może więc sprowadzać się do przekazywania własnych myśli i wyjaśnień o charakterze psychologicznym czy socjologicznym. Prezbiter nie powinien również zbytnio ulegać urokowi retoryki. Jego orędzie nie może być jednak abstrakcyjne i odległe od życia ludzi, przeciwnie, powinno mieć bezpośrednie odniesienie do sensu życia człowieka i podejmować najbardziej aktualne zagadnienia, które stają przed jego sumieniem. W tej perspektywie słusznie zauważa papież Franciszek, że

> kaznodzieja powinien słuchać ludu, aby odkryć to, co wierni powinni usłyszeć. Kaznodzieja jest człowiekiem kontemplującym Słowo, a także kontemplującym lud […]. Chodzi o powiązanie przesłania tekstu biblijnego z ludzką sytuacją, z tym, czym ludzie żyją, z doświadczeniem potrzebującym światła Słowa. Ta troska nie odpowiada postawie oportunistycznej lub dyplomatycznej, ale jest głęboko religijna i duszpasterska. W gruncie rzeczy jest „wrażliwością duchową, aby w wydarzeniach odczytywać przesłanie Boże”[16].

Sobór Watykański II mówi wyraźnie, że jedną z istotnych form przepowiadania jest badanie „problemów swojego czasu w świetle Chrystusowym, odnosząc niezmienną prawdę Ewangelii do konkretnych warunków życia”[17]. Głosząc z mocą w imieniu Chrystusa słowo Boże, wobec rozmaitych problemów doczesnego życia, kapłan może wnieść twórczy wkład w ich rozwiązywanie przyczyniając się w ten sposób do budowania wspólnoty Kościoła.

Posługa słowa, właściwie pojęta – prowadzi do sakramentów i do życia chrześcijańskiego. „Celem sakramentów jest uświęcenie człowieka, budowanie

---

[11] Por. szerzej: Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*, Rzym 2013, nr 135-159. Por. także: Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis*, Rzym 2007, nr 46.

[12] Tamże, nr 135.

[13] Por. tamże, nr 138.

[14] Tamże.

[15] Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*, w: tenże, *Konstytucje*…, nr 6.

[16] Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*…, nr 154.

[17] Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*, w: tenże, *Konstytucje*…, nr 4.

mistycznego Ciała Chrystusa oraz oddawanie kultu Bogu”[18]. Szczytem ewangelizacji i sakramentów jest Eucharystia. Kwestia ta została syntetycznie i głęboko wyrażona w nauczaniu soborowym: „Pozostałe zaś sakramenty, tak jak i wszystkie kościelne posługi i dzieła apostolstwa, wiążą się ze świętą Eucharystią i ku niej zmierzają. W najświętszej Eucharystii zawiera się bowiem całe dobro duchowe Kościoła”[19].

W przeszłości kościół parafialny stanowił centrum, wokół którego skupiało się życie ludzi; dzwony wyznaczały rytm pracy w ciągu dnia; świętowanie było świętowaniem przede wszystkim w kościele i wokół kościoła. Sekularyzacja dokonała rozbicia tak ukształtowanej struktury życia ludzkiego. Jednak dla wiernych kościół stanowi nadal centrum życia wiary. Uczta eucharystyczna stanowi centrum zgromadzenia wiernych, „centrum wypełnione miłością i niewyczerpanym życiem”[20]. W tej perspektywie dobra celebracja Eucharystii przez kapłana, stanowi pierwszą i ważną katechezę o Najświętszej Ofierze. W Eucharystii wierni uczą się „dostrzegać głębię rzeczywistości”[21]. W niej odnajdują ośrodek swojego życia, swojej pobożności i swojej moralności. Natomiast niedbalstwo, pośpiech, powierzchowność i nieporządek w liturgii eucharystycznej, osłabia jej wpływ na wzrost wiary i rozwój kościelnej komunii[22]. W tej perspektywie słuszna jest rada papieża Benedykta skierowana do kapłanów w adhortacji *Sacramentum caritatis*: „Polecam zatem duchownym, by zawsze pogłębiali świadomość własnej posługi eucharystycznej jako pokornej służby wobec Chrystusa i Jego Kościoła. Kapłaństwo, jak mawiał św. Augustyn – jest *amoris officium* – urzędem dobrego pasterza, który ofiaruje swoje życia za owce (por. J 10, 14-15)”[23].

Obowiązkiem duszpasterzy jest takie sprawowanie Eucharystii, aby doświadczenie komunii wyniesione ze świątyni, znajdowało swoje potwierdzenie i dopełnienie w życiu parafii[24]. Istnieje zatem silna potrzeba wychowania uczestników Eucharystii, do poczucia odpowiedzialności za każdego człowieka zwłaszcza ubogiego, gdyż nie ma gorszego świadectwa o parafii, jak uśmiercona posługa charytatywna. Klucz do wszelkiej dobroczynności tkwi bowiem w parafii. Urzeczywistnianie Kościoła dokonuje się w jego najbardziej skondensowanym wydarzeniu, jakim jest Eucharystia, która jest przygotowana i interpretowana przez

---

[18] Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*, w: tenże, *Konstytucje*…, nr 59.

[19] Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*, w: tenże, *Konstytucje*…, nr 5.

[20] Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, Rzym 2015, nr 236.

[21] Por. Franciszek, Encyklika *Lumen fidei*, Rzym 2013, nr 44.

[22] Por. A. Kokoszka, *Rozpalić kapłański charyzmat*, w: *W trzecie tysiąclecie. Komentarz pastoralny do dokumentów II Polskiego Synodu Plenarnego*, red. W. Lechowicz, Tarnów 2002, s. 132.

[23] Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis*…, nr 23.

[24] Por. W. Przygoda, *Posługa charytatywna Kościoła w Polsce. Studium teologiczno-pastoralne*, Lublin 2004, s. 146.

rozważanie słowa Bożego, natomiast potwierdzona w życiu społecznym przez miłość i dobroczynność[25].

Zdaniem papieża Franciszka „szczególne ważne jest uczestnictwo w niedzielnej Eucharystii"[26]. To w niej ma swoje korzenie duch braterskiej wspólnoty, dlatego od niej trzeba rozpocząć wszelkie wychowanie do ducha wspólnoty. To z Eucharystii wypływa zobowiązanie do miłości braci i służby tym, za których Chrystus złożył swoje życie w ofierze[27].

Biskup ma obowiązek zatroszczyć się o godne sprawowanie Eucharystii w powierzonej mu diecezji i o to, aby jak największa liczba wiernych mogła przyjmować Ciało i Krew Chrystusa. To zobowiązanie wymaga umożliwienia uczestnictwa we Mszy świętej ludziom starszym i chorym w ich domach lub szpitalach. Obowiązkiem biskupa jest zapewnienie odpowiednio przygotowanych kapelanów szpitalnych i więziennych, gdyż niezbędnym ze strony kościelnej jest odpowiednie duszpasterstwo w różnych miejscach cierpienia i przeżywania choroby i odosobnienia[28].

Wśród osób, które doświadczają wielkich trudności, a tym samym stanowią szczególny podmiot chrześcijańskich dzieł miłości, można znaleźć i tych, którzy znajdują się w sytuacji ubóstwa moralnego, czyli w sytuacji grzechu[29]. Szczególnym zadaniem prezbiterów jest w tym względzie podejmowanie wielkodusznej posługi w konfesjonale, gdzie „człowiek może w szczególny sposób doświadczyć miłosierdzia, czyli tej miłości, która jest potężniejsza niż grzech"[30]. Wytrwała posługa w konfesjonale – zadaniem Jana Pawła II – „jest to niewątpliwie najtrudniejsza i najbardziej delikatna, męcząca i wyczerpująca, ale też najpiękniejsza i przynosząca radość posługa kapłańska"[31]. Dlatego Papież niestrudzenie nawoływał kapłanów do wiernego i gorliwego sprawowania sakramentu pokuty. Podobnie to czyni Ojciec Święty Franciszek w bulli *Misericordiae vultus* ogłaszającej Nadzwyczajny Jubileusz Miłosierdzia:

> Niech nie zmęczy spowiedników to, że będą musieli wyjść do drugiego syna, który pozostał na zewnątrz i jest niezdolny do radości, aby wytłumaczyć mu, że jego ostry osąd jest niesprawiedliwy i nie ma sensu w obliczu miłosierdzia Ojca, które nie zna

---

[25] Por. Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Verbum Domini*, Rzym 2010, nr 106. Por. także: Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis*…, nr 88-89.

[26] Franciszek, Encyklika *Laudato si'*…, nr 237. Por. także: Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis*…, nr 73.

[27] Por. Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericodia*…, nr 13. Por. także: Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis*…, nr 88.

[28] Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, Rzym 2003, nr 88. Por. także: Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis*…, nr 58-59.

[29] Por. M. F. Kowalska, *Dzienniczek*, Warszawa 1993, nr 72, s. 45.

[30] Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericodia*…, nr 13.

[31] Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia*, Rzym 1984, nr 29.

> granic. […]. Spowiednicy są wezwani do tego, aby byli zawsze i wszędzie, w każdej sytuacji i pomimo wszystko, znakiem prymatu miłosierdzia[32].

Nie można w tym miejscu pominąć także drugiego spośród sakramentów uzdrowienia, jakim jest namaszczenie chorych. Jego sprawowanie wpisuje się głęboko w posługę wobec chorych i umierających. Papież Benedykt XVI zauważa ponadto, że „uwaga i troska duszpasterska wobec tych, którzy doświadczają choroby, przynosi korzyść duchową całej wspólnocie”[33]. Nowa nazwa sakramentu podpowiada nową koncepcję samego duszpasterstwa chorych i nie chodzi tu wcale o nieistotne zmiany, lecz o radykalną przebudowę świadomości wiernych w odniesieniu do podmiotu sakramentu (komu należy go udzielać) i czasu jego przyjmowania[34]. Ta zmiana świadomości powinna dotyczyć także samych szafarzy, czyli biskupów i prezbiterów, by zawsze chętnie spieszyli z posługą wobec chorych i udzielali im sakramentalnego wsparcia[35].

2. Kapłan człowiekiem miłości i przyjacielem ubogich

Papież Benedykt XVI w encyklice *Deus caritas est* podkreśla, że

> wewnętrzna natura Kościoła wyraża się w troistym zadaniu: głoszenie Słowa Bożego (*kerygma-martyria*), sprawowanie sakramentów (*leiturgia*), posługa miłości (*diaconia*). Są to zadania ściśle ze sobą związane i nie mogą być od siebie oddzielone. *Caritas* nie jest dla Kościoła rodzajem opieki społecznej, którą można by powierzyć komu innemu, ale należy do jego natury, jest niezbywalnym wyrazem jego istoty[36].

Nauczanie Kościoła szczególnie mocno akcentuje znaczenie realizacji przykazania miłości bliźniego w posłudze prezbiterów. Budowanie kościelnej wspólnoty urzeczywistnia się przede wszystkim, w miłości i głębokim szacunku prezbitera wobec każdego człowieka. Kapłan – niejako *ex officio* – powinien zawsze odznaczać się należytym szacunkiem, wrażliwością, współczuciem i wielkodusznością[37]. Każdy prezbiter powinien starać się na wzór Chrystusa odtworzyć w swoim życiu miłosierną miłość do owczarni. Jan Paweł II uczył, że kapłaństwo wymaga wyrzeczenia się osobistych ambicji i chęci panowania nad innymi. W żaden sposób nie licuje z kapłaństwem postawa wywyższania się i autokratyzmu.

---

[32] Franciszek, Bulla *Misericordiae vultus*…, nr 17.

[33] Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis*…, nr 22.

[34] Por. A. Bartoszek, *Człowiek w obliczu cierpienia i umierania. Moralne aspekty opieki paliatywnej*, Katowice 2000, s. 259-260.

[35] Por. Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Verbum Domini*…, nr 61, 106.

[36] Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, Rzym 2005, nr 25.

[37] Por. Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*, w: tenże, *Konstytucje*…, nr 9.

Amor pastoralis przejawia się w życiu kapłana w postawie współczucia okazywanego przygnębionym, zainteresowaniu problemami chorych i cierpiących, w karmieniu głodnych, w trosce o ubogich, sieroty i wdowy, a także w postawie miłosierdzia okazywanej grzesznikom. Dla realizacji wymogów miłości pasterskiej niezbędne są cierpliwość, gotowość do szybkiego przebaczenia, uprzejmość, ofiarność w udzielaniu pomocy oraz postawa służby, która powinna być wolną od eksponowania osobistych zasług[38]. Autentyczny sługa Kościoła to ten, który uzyskał wolność tracenia własnego czasu dla potrzeb innych, a jako swój przywilej traktuje umywanie nóg najbiedniejszym. „Kościół – pisze Benedykt XVI w *Verbum Domini* – nie może zawieść ubogich: «Duszpasterze winni ich słuchać, uczyć się od nich, prowadzić ich w wierze i motywować do tego, by byli czynnymi twórcami własnej historii»"[39].

Kapłan ma być człowiekiem miłosiernej miłości, powołanym do wychowywania innych zgodnie z pozostawionym przez Chrystusa wzorem i nowym przykazaniem miłości braterskiej. Aby sprostać temu zadaniu kapłan, sam musi przyzwolić, aby Duch Święty nieustannie wychowywał go do miłości Chrystusa. Stąd też już samo przygotowanie do kapłaństwa nie może pomijać solidnej formacji do praktykowania miłości miłosiernej, zwłaszcza miłości preferencyjnej do «ubogich», w których wiara odkrywa obecność Jezusa (por. Mt 25,40), a także miłości miłosiernej do grzeszników[40]. W duszpasterstwie powołaniowym trzeba dokonać przejścia od „duszpasterstwa propagandy" do „duszpasterstwa służby" szczególnie w stosunku do najbiedniejszych i potrzebujących[41].

Wśród zadań prezbitera należy wyliczyć obowiązek ukazywania znaczenia miłości w życiu społecznym. Wyraża się to w inspirowaniu dzieł miłosierdzia oraz organizowaniu pomocy charytatywnej wśród potrzebujących. Każda wspólnota winna być otwarta na służbę ubogim, a postawa pokory i wyrzeczenia, towarzysząca opcji na rzecz ubogich, ukazuje światu bardziej autentyczne oblicze chrześcijańskiej wspólnoty, której wszyscy członkowie spieszą z pomocą potrzebującym i cierpiącym braciom. Kształtuje się tym samym pewne środowisko szczególnie sprzyjające przyjęciu daru powołania.

Drogą do rozwijania miłości miłosiernej jest też zaangażowanie się prezbitera w rozwijanie wolontariatu. Wychowanie do wiary polega przede wszystkim na rozwijaniu tego, co w człowieku dobre i wartościowe. Wielką zatem szansą

---

[38] Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis*, Rzym 1992, nr 23. Por. także: W. Słomka, *Duchowość kapłańska*, Lublin 1996, s. 219-221.

[39] Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Verbum Domini*…, nr 107. Por. także: Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*…, nr 186.

[40] Por. S. Mojek, *Formacja do czynnej miłości miłosiernej w duszpasterstwie parafialnym*, „Roczniki Teologiczne" 49(2002), z. 3, s. 115-133. Por. także: S. Mojek, *Preferencyjna miłość do ubogich w duszpasterstwie parafialnym*, „Roczniki Teologiczne" 48(2001), z. 3, s. 113-131.

[41] Por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, w: tenże, *Konstytucje*…, nr 26.

wychowawczą jest zaangażowanie się kapłana w rozwój wolontariatu, który ma być inspirowany duchem ewangelicznym. Wolontariusze wspomagają działania, które czynią ten świat lepszym miejscem do życia, zwłaszcza dla najsłabszych. We współczesnym świecie nastawionym na zysk i konsumpcję inicjatywy podejmowane w ramach akcji wolontariatu pomagają uwrażliwić się na ludzki los i cierpienie[42]. Podkreślił to papież Benedykt XVI w encyklice *Deus caritas est*: „Ważnym zjawiskiem w naszych czasach jest powstanie i rozszerzanie się różnych form wolontariatu, które wyrażają się w wielorakich posługach. Pragnę wyrazić moje uznanie i wdzięczność wszystkim, którzy w jakikolwiek sposób uczestniczą w tej działalności. To szerokie zaangażowanie stanowi […] szkołę życia i uczy solidarności, gotowości do dawania nie tylko czegoś, ale siebie samych"[43].

Kodeks prawa kanonicznego przypomina ponadto kapłanom, że wszelkie podejmowane przez nich akcje charytatywne powinni wspierać ze swoich dochodów. Kodeks stwierdza: „Duchowni powinni prowadzić życie proste i powstrzymywać się od wszystkiego, co trąci próżnością"[44]. I dalej: „z dóbr, które im przypadły z racji wykonywania kościelnego urzędu, to, co im zbywa po zapewnieniu godziwego utrzymania i wypełnieniu wszystkich obowiązków własnego stanu, niech zechcą przeznaczyć na dobro Kościoła i dzieła miłości"[45]. Jan Paweł II także wielokrotnie podkreślał, że urząd kościelny nie może być dla prezbiterów – ani też dla biskupów – okazją do osobistego wzbogacenia się, czy też czerpania korzyści dla rodziny. Choć ewangeliczną prawdą jest, że „godny jest robotnik swojej zapłaty" (por. Łk 10,7) i że Pan postanowił, ażeby z Ewangelii żyli ci, którzy głoszą Ewangelię (por. l Kor 9,14), to niemniej prawdą jest także, iż „prawa Apostoła nie powinno się absolutnie mylić z jakąkolwiek próbą uzależnienia służby Ewangelii i Kościołowi od korzyści i zysków, które można z niej czerpać. Jedynie ubóstwo jest gwarancją, że kapłan będzie gotowy udać się tam, gdzie jego praca jest bardziej pożyteczna i pilna, także kosztem wyrzeczeń osobistych"[46]. Pokusa grzesznego bogacenia się może stać się osobistą tragedią kapłana, gdyż zapatrzenie się w dobra materialne nie pozwala w należyty sposób realizować zadania sługi Chrystusa ubogiego[47].

Kapłan, który jest osobiście włączony w życie powierzonej mu wspólnoty, a przez to i za nią odpowiedzialny, powinien dawać świadectwo całkowitej przejrzystości w rozporządzaniu dobrami materialnymi[48]. Nie powinien ich nigdy trak-

---

[42] Por. S. Mojek, *Wolontariat chrześcijański wyrazem czynnej miłości bliźniego*, „Roczniki Teologiczne" 47(2000), z. 3, s. 189-207.

[43] Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*…, nr 30.

[44] *Kodeks prawa kanonicznego*, Poznań 1984, kan. 282, par. 1.

[45] Tamże, kan. 282, par. 2.

[46] Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis*…, nr 30.

[47] Por. Z.J. Kijas, *Nowy kapłan na nowe czasy. Rozważania na temat duchowości kapłańskiej*, Kraków 2002, s. 121.

[48] Por. Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericodia*…, nr 14.

tować, jakby były one jego własnym majątkiem, ale jako rzecz, z której musi zdać sprawę Bogu i braciom, przede wszystkim ubogim. Kapłan powinien także rozwijać w sobie świadomość tego, że jest członkiem prezbiterium Kościoła partykularnego i dlatego powinien z większym jeszcze zaangażowaniem zabiegać o bardziej sprawiedliwy podział dóbr między współbraćmi, jak i o wspólne używanie pewnych dóbr[49]. Bardzo rzadko zdarza się, że sytuacja wymaga pewnego nadzwyczajnego zaangażowania. Codziennością z kolei są sytuacje, w których chodzi o miłość prostą, zwyczajną i może trudną do zauważenia, ale stałą i wielkoduszną, zwłaszcza wobec chorych i umierających.

Wolność wewnętrzna, którą daje kapłanowi ubóstwo ewangeliczne, sprawia, że potrafi on stanąć u boku biednych, okazać solidarność z ich wysiłkami na rzecz ustanowienia bardziej sprawiedliwego społeczeństwa, być wrażliwszym i lepiej rozumieć i rozróżniać zjawiska związane z ekonomicznym i społecznym aspektem życia, popierać opcję preferencyjną na rzecz ubogich. To popieranie opcji na rzecz ubogich w życiu kapłana ani nie wyklucza nikogo z głoszenia jemu Dobrej Nowiny, ani też nikogo nie pozbawia daru zbawienia, ale każe pochylać się nad najmniejszymi braćmi, grzesznikami, nad wszelkiego rodzaju ludźmi zepchniętymi na margines, zgodnie ze wzorem, jaki dał Jezus, wypełniając swoje prorockie i kapłańskie posłannictwo (por. Łk 4,18)[50].

Kodeks prawa kanonicznego, omawiając obowiązki proboszcza, jego szczególnej opiece powierza „biednych, cierpiących, samotnych, wygnańców oraz przeżywających szczególne trudności”[51]. Ta troska o potrzebujących nie może iść w parze z bogactwem i zachłannością kapłanów. Takie postawy szkodzą budowaniu prawdziwej miłości. Dobrowolne ubóstwo i skromność kapłańskiego życia są natomiast najlepszymi sprzymierzeńcami budujących wspólnotę miłości. Mimo iż prezbiterzy diecezjalni nie zobowiązują się do zachowania ubóstwa na wzór życia zakonnego, to jednak ich skromne życie i postawa służby wskazują na więź z Chrystusem, który ogołocił samego siebie i przyjął postać sługi (por. Flp 2,7)[52]. Jezus Chrystus, który na Krzyżu objawia doskonałość swojej miłości pasterskiej poprzez bezgraniczne ogołocenie siebie zarówno w wymiarze zewnętrznym, jak i wewnętrznym, jest wzorem i źródłem cnót posłuszeństwa, czystości i ubóstwa. Kapłan jest wezwany, „by przez praktykę tych cnót wyrazić swą pasterską miłość do braci. Zgodnie z tym, co Paweł pisze do chrześcijan z Filippi, kapłan winien mieć «te same dążenia» co Jezus, ogołacając się z własnego «ja», by odnaleźć w miłości posłusznej, czystej i ubogiej główną drogę do zjednoczenia z Bogiem i jedności z braćmi (por. Flp 2,5)”[53].

---

[49] Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis*…, nr 30. Por. także: J. Międzybrodzki, *Duchowość kapłana w nauczaniu Jana Pawła II*, Katowice 2007, s. 474-475.

[50] Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis*…, nr 30.

[51] *Kodeks prawa kanonicznego*…, kan. 529, par. 1.

[52] Por. W. Przygoda, *Posługa charytatywna Kościoła w Polsce*…, s. 147.

[53] Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis*…, nr 30.

Kapłan ubogi i rozumiejący ideę ubóstwa ewangelicznego potrafi postawić sobie pytanie, dotyczące sytuacji bytowej ludzi biednych i skrzywdzonych przez los, którzy żyją w jego parafii. Ważne jest, aby ubodzy zajmowali poczesne miejsce we wspólnocie parafialnej. „Ubodzy są bowiem – jak stwierdził Ojciec Święty Franciszek – uprzywilejowani dla Bożego miłosierdzia”[54]. Dlatego kapłan winien stać po stronie ludzi ubogich, nie zabiegając jedynie o względy bogatych i żyjąc jak bogaci[55]. Ubóstwo kapłana ułatwia mu miłość bliźnich i prowadzi do solidarności z biednymi, jak i do służenia im w potrzebie.

Dyrektorium o posłudze i życiu prezbiterów wzywa kapłanów do wyeliminowania wszelkich oznak próżności i luksusu, zwłaszcza jeśli chodzi o mieszkanie i jego wyposażenie, środki transportu, czy sposób spędzania wolnego czasu albo wakacji. Kapłan powinien być przyjacielem ubogich, powinien „okazywać im szczególnie delikatne zainteresowanie swojej miłości duszpasterskiej, z opcją preferencyjną dla wszystkich starych i nowych form ubóstwa tragicznie obecnych w świecie”[56]. Z kolei w encyklice *Sollicitudo rei socialis* Jan Paweł II wezwał kapłanów, aby nie przedkładali bogatego wystroju świątyń, bogatych szat i drogocennych paramentów liturgicznych przeznaczonych do kultu Bożego nad zaspokajanie fundamentalnych potrzeb ludzkich. Stwierdza on nawet, że niejednokrotnie „może okazać się konieczne sprzedanie tych dóbr, aby dać chleb, napój, odzież i dom temu, kto jest ich pozbawiony”[57].

Nade wszystko jednak prezbiter winien cechować się bezinteresownością i dystansem wobec pieniędzy, odrzucaniem zachłannego pragnienia dóbr doczesnych, prostym stylem życia i rezygnacją ze wszystkiego, co jest lub wydaje się być luksusem. Trzeba pamiętać także, że kapłani są przez Chrystusa powołani do głoszenia Ewangelii ubogim zgodnie z przykładem, jaki On pozostawił, prezbiterzy, jak i biskupi winni unikać wszystkiego, co mogłoby w jakikolwiek sposób zrazić ubogich. Ożywiając natomiast w sobie ducha ewangelicznego ubóstwa, będą mogli dać dowód preferencyjnej opcji na rzecz ubogich, wyrażając ją konkretnie przez dzielenie się dobrami, przez indywidualne i społeczne dzieła pomocy, także materialnej, niesionej ubogim. Takie świadectwo życia ubogiego i z ubogimi składa dzisiaj wielu kapłanów. Stanowi ono wielki płomień miłości w życiu duchowieństwa i Kościoła. Jeśli w przeszłości można było zaliczyć duchownych w niektórych krajach do kategorii ludzi bogatych, dziś wraz z całym Kościołem uważają oni za zaszczyt to, że

---

[54] Franciszek, Bulla *Misericordiae vultus*…, nr 15.

[55] Por. J. Baniak, *Wierność powołaniu, a kryzys tożsamości kapłańskiej. Studium socjologiczne na przykładzie Kościoła w Polsce*, Poznań 2000, s. 196.

[56] Kongregacja do spraw Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze i życiu prezbiterów*, Kraków 2013, nr 83.

[57] Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, Rzym 1987, nr 31. Por. także: Jan Paweł II, *Dar i tajemnica*, Kraków 1996, s. 87.

znajdują się w pierwszym szeregu „nowych ubogich". Jest to wielki postęp w naśladowaniu Chrystusa drogą Ewangelii.

Nie można bowiem zapominać także o prorockim wymiarze kapłańskiego ubóstwa, które jest szczególnie potrzebne w społeczeństwach zamożnych i konsumpcyjnych. Prawdziwie ubogi kapłan jest niewątpliwie „konkretnym znakiem odcięcia się, odrzucenia, a nie poddania się presji współczesnego świata, który pokłada całą swoją nadzieję w pieniądzu i w bezpieczeństwie materialnym"[58].

3. Kapłan sługą wspólnoty parafialnej

Kapłani posiadający święcenia reprezentują Chrystusa, który jest Głową Kościoła i powołani są do służby całemu Ludowi Bożemu na wzór Dobrego Pasterza. Działają w imieniu Chrystusa i Kościoła[59]. Ta władza reprezentowania Chrystusa wypływa z charakteru sakramentalnego. W jednym z listów do kapłanów na Wielki Czwartek papież Jan Paweł II pisał:

> Jest więc nasze kapłaństwo sakramentalne – kapłaństwem hierarchicznym i zarazem „służebnym". Stanowi szczególne *misterium* – jest „posługą" względem wspólnoty wierzących. Nie pochodzi jednakże od tej wspólnoty, z jej jak gdyby wezwania i „delegacji". Jest darem dla tej wspólnoty, który pochodzi od samego Chrystusa, z pełni Jego własnego Kapłaństwa[60].

Tak więc sakrament kapłaństwa ma ze swej natury charakter służebny[61]. Na wzór Chrystusa kapłan musi być żertwą ofiarną wydaną za bliźnich. Sakramentu święceń bowiem nie przyjął dla siebie. Podkreślił to papież Franciszek w bulli *Misericordiae vultus*: „Nikt z nas nie jest panem sakramentu, ale wiernym sługą"[62]. Kapłan wzięty spośród ludzi, dla ludzi też został ustanowiony, po to, by – sam kształtowany przez łaskę – udzielał je innym: leczył zranione serca, ukazywał drogę wyzwolenia od zła, dotykał miłością. Kapłaństwo oznacza więc służ-

---

[58] Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis*…, nr 30.

[59] Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, Rzym 1988, nr 22. Por. także: tenże, Adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis*…, nr 21, 22.

[60] Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek „Kapłaństwo służebne"*, w: *Listy Ojca Świętego Jana Pawła II do wszystkich kapłanów Kościoła Na Wielki Czwartek (1979-1997)*, red. D. Greggio, Kraków 1998, s. 16-17.

[61] Szeroko na temat służebnego charakteru kapłaństwa pisał Jan Paweł II do kapłanów na Wielki Czwartek. Por. tenże, *Listy Ojca Świętego Jana Pawła II do wszystkich kapłanów Kościoła na Wielki Czwartek (1979-1997)*, Kraków 1998, s. 11-249. Por. także: J. Nagórny, *Kapłan – sługa Nowego Przymierza*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" 1986, z. 3, s. 55-71; W. Słomka, *Natura i misja służebnego kapłaństwa*, w: *Źródło postaw i życia chrześcijańskiego*, red. W. Słomka, Lublin 1996, s. 266--277; J. Misiurek, *Nauka Soboru Watykańskiego II o prezbiteracie*, w: *Kapłan pośród ludu kapłańskiego. Homo meditans XIV*, red. W. Słomka, J. Misiurek, Lublin 1993, s. 76-82.

[62] Franciszek, Bulla *Misericordiae vultus*…, nr 17.

bę każdemu konkretnemu człowiekowi. Ta służba, można powiedzieć, jest racją bytu życia kapłańskiego, ona nadaje mu sens.

Trzeba ponadto zauważyć, że tylko wówczas naprawdę można służyć ludziom, gdy jest się blisko nich i ich spraw: osobistych, rodzinnych, zawodowych, społecznych. Chodzi jednak o obecność „kapłańską", a więc otwierającą się w każdej sytuacji na obecność Boga żywego i prowadzącą do Niego, pokazującą zawsze perspektywę zbawienia. Aby tak się działo, ksiądz nie może patrzeć na człowieka inaczej jak tylko z miłością, która jest darem i zobowiązaniem. „Jako dar, którą wszyscy otrzymali – uświadamia papież Benedykt w encyklice *Caritas in veritate* – miłość […] stanowi siłę tworzącą wspólnotę, jednoczy ludzi w taki sposób, że nie ma barier ani granic"[63]. Kapłan powinien odgrywać rolę znaku i świadka Bożej miłości miłosiernej. Ma stawać się powiernikiem ludzi świeckich w sprawach o charakterze zasadniczym. Jego przyjaźń z Chrystusem w sposób naturalny winna się zatem przekładać na konkretną służbę.

W jakich konkretnych zadaniach powinna się wyrażać służba kapłańska wobec wspólnoty wierzących? Doniosłe znaczenie dla budowania wspólnoty ma szeroko pojęta katecheza. Szczególnie należy tu podkreślić wartość katechezy parafialnej, która stanowi dopełnienie szkolnej katechezy. W ramach tej katechezy dzieci i młodzież są przygotowywane do sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego. Nie musi się ona jednak ograniczać tylko do tych grup. W budowaniu wspólnoty parafialnej należy zatroszczyć się o organizację katechezy dorosłych tam, gdzie tego brak, oraz wspierać środowiska, które takie nauczanie już podejmują. Katecheza ta powinna być oparta na Piśmie Świętym. Nawołuje do tego wyraźnie papież Franciszek w adhortacji *Evangelii gaudium*: „Istotne jest, aby objawione Słowo radykalnie ubogacało katechezę i wszystkie wysiłki podejmowane w celu przekazania wiary"[64]. Ważną rzeczą jest też zaznajamianie się z nauczaniem Magisterium Kościoła. Pomocą może być tutaj *Katechizm Kościoła katolickiego* i *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, różne pomoce dydaktyczne i środki przekazu. Cenną pomocą w katechezie dorosłych może być także obfite nauczanie św. Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka. Chodzi bowiem o to, aby katechizowani, w sposób dostosowany do ich możliwości i warunków życia, byli w stanie wniknąć w doktrynę chrześcijańską i stosować ją w życiu rodzinnym i zawodowym[65].

Wśród zadań kapłanów, mających wpływ na kształtowanie wspólnoty, należy wymienić wszelkie działania służące rozmodleniu parafii. Do istotnych akcji duszpasterskich należy zaliczyć m.in. misje święte, rekolekcje w okresie Adwentu czy Wielkiego Postu, dni skupienia dla różnych grup, adoracje Najświętszego

---

[63] Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate*, Rzym 2009, nr 34.

[64] Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*…, nr 175.

[65] Por. Benedykt XVI, *Przemówienie do biskupów polskich podczas wizyty „ad limina Apostolorum"* (Watykan – 26 listopada 2005), Poznań 2005, s. 10.

Sakramentu, pielgrzymki, szkoły modlitwy prowadzone systematycznie w parafiach. Modlitwa ma doniosły wpływ na relację modlącego się do wspólnoty i bliźnich. Człowiek, stając na modlitwie wobec Boga, dostrzega własne braki, niedociągnięcia i wady, a to z kolei pociąga za sobą możliwość zrozumienia innej osoby i zajęcia wobec niej właściwej postawy. Poprzez modlitwę człowiek może wypraszać dla wspólnoty Kościoła potrzebne łaski. Modlitwa ma być również miejscem, gdzie człowiek siebie i drugich zbliża do źródła miłości, jakim jest Bóg[66]. W ten sposób parafia przyczynia się do duchowego i moralnego wzrostu Ludu Bożego, staje się rzeczywiście wspólnotą kościelną i kościelną rodziną.

Kapłan, szukając wspólnego dobra Kościoła, powinien popierać stowarzyszenia wiernych i ruchy, które stawiają sobie cele religijne, przyjmując je i pomagając im znaleźć łączącą je jedność zamierzeń w modlitwie i działalności apostolskiej. Szczególnie powinien otaczać troską rozwijającą się w Kościele Akcję Katolicką[67]. Jest ona nieodzownym ruchem kościelnym i winna doznawać poparcia od wszystkich, szczególnie jednak od kapłanów. Jej celem jest formacja ludzi świeckich i ich aktywne uczestnictwo w życiu społecznym. To oni powinni przyczyniać się do uspołecznienia wiary. Rozpoczynając 19 czerwca 2009 r. Rok Kapłański, papież Benedykt XVI pisał do kapłanów: „Cieszę się, że mogę skierować do kapłanów […] szczególną zachętę, aby potrafili pojąć nową wiosnę, którą Duch rozbudza w naszych dniach w Kościele, nie na poślednim miejscu poprzez nowe ruchy kościelne i nowe wspólnoty”[68]. Potrzeba niewątpliwie mądrości i nieustannej modlitwy zarówno samych kapłanów, jak i wspólnot religijnych, aby tę „wiosnę” przyjąć, a nie uciekać przed nią. Potrzeba jednak także pokory, aby ożywiający te wspólnoty Duch był przyjęty przez samych kapłanów oraz powstające wspólnoty w duchu katolickiej służby. Jakże pięknie wyraził to Benedykt XVI podczas spotkania z przedstawicielami ruchów kościelnych na Jasnej Górze: „Sprawdzianem autentyczności waszej wiary i waszej misji, która nie zwraca uwagi na siebie, ale realnie budzi wiarę i miłość, będzie porównanie z wiarą Maryi. Przeglądajcie się w Jej sercu. Bądźcie Jej uczniami!”[69].

Mówiąc o budowaniu wspólnoty parafialnej, nie można też zapomnieć o zadaniu, jakim jest troska o nowe powołania kapłańskie. Jest rzeczą oczywistą, że Tym, który powołuje, jest Bóg, a troska o nowych kapłanów wpisuje się w całość misji Kościoła[70]. Słowa Chrystusa: „Proście Pana żniwa, żeby wyprawił ro-

[66] Por. Franciszek, Encyklika *Lumen fidei*…, nr 46.

[67] Por. K. Jeżyna, *Udział Akcji Katolickiej w nowej ewangelizacji*, w: *Akcja katolicka w społeczeństwie polskim*, red. R. Podpora, Lublin 1999, s. 44-83.

[68] Benedykt XVI, *List na rozpoczęcie Roku Kapłańskiego z okazji 150. rocznicy „dies natalis” świętego proboszcza z Ars*, Kraków 2009, s. 5.

[69] Benedykt XVI, *Przemówienie wygłoszone podczas spotkania z zakonnikami i zakonnicami, z seminarzystami oraz przedstawicielami ruchów kościelnych na Jasnej Górze* (Jasna Góra – 26 maja 2006), w: tenże, *Trwajcie mocni w wierze. Pielgrzymka do Polski 25-28 maja 2006*, Warszawa 2006, s. 51.

[70] Por. Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis*…, nr 25.

botników na swoje żniwo" (Mt 9,38) muszą być słyszane przez wszystkich członków Kościoła. Jednak szczególna rola przypada tu kapłanom pracującym w duszpasterstwie[71].

Kapłani powinni najpierw wspierać rodziny katolickie w ich wysiłku wychowawczym zgodnym z Ewangelią i wartościami prezentowanymi i głoszonymi przez Kościół. Następnie są zobowiązani podejmować odpowiednią pracę duszpasterską. Ważną rolę w tym względzie odgrywają m.in. organizowane dni modlitw o powołania, rekolekcje zamknięte dla maturzystów, z możliwością spotkania się z klerykami, specjalny rodzaj katechez, ruch oazowy i pielgrzymkowy, stowarzyszenia młodzieżowe i ruchy charyzmatyczne. Okazją służącą promocji powołań kapłańskich są prymicje, śluby osób konsekrowanych, jubileusze kapłańskie i zakonne. W tym wypadku ważna jest ich forma zewnętrzna, którą należy dobrze przygotować, nie gubiąc piękna, sensu i wielkości samego kapłaństwa[72].

Trzeba jednak stwierdzić, że najważniejszym i niezastąpionym, a zarazem najbardziej skutecznym środkiem budzenia powołań kapłańskich jest świadectwo życia kapłanów, ich zdolność do poświęcenia i bezwarunkowego oddania się na służbę Chrystusowi i Jego Kościołowi. Tożsamość i misja spotkanego kapłana to często dla młodego człowieka droga do odkrycia powołującego głosu Chrystusa. Ojciec Święty Benedykt XVI podczas wizyty polskich biskupów *ad limina Apostolorum* 26 listopada 2005 r. mówił:

> Serdecznie proszę was, Bracia, abyście zachęcali kapłanów do troski o dzieci i młodzież, którzy stają przy ołtarzu Pańskim jako ministranci i lektorzy. Niech otaczają duszpasterską opieką także dziewczęta, które również, na sposób im właściwy, czynnie uczestniczą w liturgii. Ta duszpasterska posługa może być owocna w budowaniu powołań kapłańskich i zakonnych[73].

Nie sposób dotknąć wszystkich obszarów zaangażowania kapłana w dzieło budowania wspólnoty Kościoła parafialnego. Trudno bowiem przewidzieć wciąż nowe wyzwania, szanse, ale i zagrożenia. Podejmując się jednak dzieła budowania wspólnoty parafialnej, każdy kapłan musi być przede wszystkim człowiekiem wiary, miłosiernej miłości i głębokiej duchowości.

> Kapłan […] powinien więc – jak uczy papież Benedykt – zaplanować szeroką formację dla życia duchowego. Jest on wezwany, by autentycznie poszukiwał Boga, będąc równocześnie blisko ludzkich spraw. Intensywne życie duchowe pozwoli mu wejść coraz głębiej w komunię z Panem i pomoże mu dać się posiąść przez miłość Bożą, stając się świadkiem w każdej okoliczności, również trudnej i ciemnej[74].

---

[71] Por. A. Kokoszka, *Rozpalić kapłański charyzmat*…, s. 128-130.

[72] Por. *Kapłaństwo i życie konsekrowane*…, nr 46-53.

[73] Benedykt XVI, *Przemówienie do biskupów polskich podczas wizyty „ad limina Apostolorum"*…, s. 29-30.

[74] Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis*…, nr 80.

Ośrodkiem życia duchowego i źródłem uświęcenia jest dla kapłanów – jak już zostało wspomniane – godne i pobożne sprawowanie Najświętszego Sakramentu, a także codzienne czytanie Pisma Świętego, lektura duchowna, adoracja, brewiarz odmawiany z wewnętrznym skupieniem, modlitwa różańcowa i dokładny rachunek sumienia. Warunkiem zaś wytrwania w powołaniu i duchowości kapłańskiej jest nabożeństwo do Matki Najświętszej. „Nikt bowiem tak jak Maryja – przekonuje Ojciec Święty Franciszek – nie poznał głębokości tajemnicy Boga, który stał się człowiekiem”[75]. Czcząc Maryję, Matkę Zbawiciela, każdy kapłan powinien ukochać ją jako swoją Matkę. Pozwoli mu to przejąć od Niej bogactwo daru miłości służebnej, tak bardzo potrzebnej do realizacji powołania kapłańskiego i kształtowania wspólnoty parafialnej[76].

Gorliwa modlitwa księdza powinna obejmować wszystkich, do których posyła go Bóg. W modlitwie wyraża się prawdziwa troska duszpasterza o tych, którzy zostali mu powierzeni. Gorliwa, codzienna modlitwa wyznacza także istotny styl życia kapłańskiego. Bez niej, nie ma mowy o świętości ani upodobnieniu się do Chrystusa, niezbędnym, by godnie sprawować *in persona Christi* święte misteria wiary[77].

W końcu należy też wskazać, że z kapłaństwem służebnym wiąże się ściśle obowiązek celibatu. Według papieża Benedykta XVI „kapłański celibat przeżyty w sposób dojrzały, z radością i oddaniem jest ogromnym błogosławieństwem dla Kościoła i również dla całego społeczeństwa”[78]. Trwanie w nim jest sprawdzianem wewnętrznej dojrzałości księdza. Celibat jako całkowity dar swego życia Bogu i ludziom przeżywany prawidłowo i dojrzale staje się najwyższym świadectwem o królestwie Bożym i wyraża postawę dyspozycyjności w Kościele i dla Kościoła[79].

Tak więc trzeba powiedzieć, że człowiek naprawdę uczy się doktryny społecznej Kościoła tam, gdzie się ją realizuje, gdzie dojrzewają doświadczenia ewangelizacyjne i następuje humanizacja rzeczywistości społecznej. Parafia jako rodzina dzieci Bożych wypełnia swoją misję, gdy przyjmuje człowieka i – po zrodzeniu go do „nowego życia” – sprawia, że człowiek wzrasta. Wspólnota parafialna nie może także zaprzestać poszukiwania rozproszonych, przychodząc im z pomocą. Stąd też jednym z fundamentalnych celów podejmowanego w parafiach duszpasterstwa jest wychowywanie do praktykowania czynnej miłości mi-

---

[75] Franciszek, Bulla *Misericordiae vultus*…, nr 24. Por. szerzej: B. Kochaniewicz, *Matka Boża w posoborowej liturgii Kościoła*, „Salvatoris Mater” 4(2002), nr 1, s. 157-202.

[76] Por. J. Królikowski, K. Kupiec, *Święte posłanie. Z teologii kapłaństwa*, Tarnów 2005, s. 97--102.

[77] Por. J.M. Verlinde, *Duchowość kapłańska w nauczaniu Jana Pawła II*, tłum. G. Kania, Warszawa 2004, s. 94-96.

[78] Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis*…, nr 25.

[79] S. Mojek, *Jaki jest sens celibatu kapłańskiego?*, w: *Problemy współczesnego Kościoła*, red. M. Rusecki, Lublin 1997, s. 483-492.

łosiernej. Prezbiterzy mają obowiązek formowania chrześcijan, aby ci nie żyli tylko dla siebie, lecz aby – według wymagań nowego prawa miłości – każdy tak, jak otrzymał łaskę, służył nią drugiemu i aby w ten sposób wszyscy po chrześcijańsku wypełnili swoje obowiązki we wspólnocie ludzkiej.

Podsumowanie

Miłosierdzie, będąc formą miłości bezinteresownej, która ze swej natury pragnie promować życie, przynależy do Boga. Jego miłosierne oblicze w pełni ukazuje Chrystus, włączając wierzących w ten krąg miłosierdzia, w którym sami ubogaceni, mogą świadczyć o miłosierdziu i je czynić. Chrześcijańska duchowość oznacza styl życia naznaczony taką właśnie miłością *agape*, która, zgodnie z wrażliwością ewangeliczną, najpierw pochyla się nad najbardziej potrzebującymi, a następnie ogarnia wszystkich bez wyjątku.

Na duchowość miłosierdzia składa się cały proces wewnętrzny rozpoczynający się od odkreślonej wiedzy, poprzez wewnętrzną wrażliwość, po konkretny czyn. Trwający rok miłosierdzia, będący okazją do ożywienia u wszystkich wierzących tej istotnej cechy ich powołania, w szczególności powinien „prowokować" kapłanów do pielęgnowania „wyobraźni miłosierdzia" i także w tej dziedzinie stawania się żywym znakiem, prorockim świadectwem dla całego Kościoła i świata.

W życiu kapłańskim nie ma ważniejszej sprawy niż czynna miłość bliźniego, czyli miłosierdzie znajdujące swój wyraz w trosce o różnorakie potrzeby ciała i ducha bliźniego, w trosce mającej na celu osiągnięcie przez niego najwyższego dobra, czyli zbawienia. Praktykowanie autentycznego miłosierdzia – to znaczy miłosierdzia w duchu Chrystusa – urasta więc w życiu kapłańskim do rangi jakby pierwszorzędnego zadania. Stopień zaangażowania się w miłosierdzie stanowi o stopniu zaangażowania się w kapłaństwo.

Siostra Faustyna doszła do wielkiej świętości poprzez całkowite zaangażowanie się w Chrystusowe miłosierdzie wobec ludzi, wyrażające się przede wszystkim w pragnieniu ich zbawienia. To jest również droga dla kapłanów, misjonarzy Bożego miłosierdzia: dążyć do doskonałości, skupiając się na jej istocie, tzn. na miłosierdziu, dążyć do świętości, starając się o czynną miłość bliźniego, która wypływa z miłości do Boga. Wiąże się to z troską o to, by wykorzystać wszystkie swoje możliwości oraz możliwości innych, aby doprowadzić jak najwięcej ludzi do uczestniczenia w życiu Boga i w Jego świętości.

W tej perspektywie wydaje się, że miłosierdzie jako styl życia kapłańskiego wymaga, by go ponownie przedstawić z nowym entuzjazmem i z odnowioną działalnością duszpasterską. Jest to kluczowe zadanie dla Kościoła oraz dla wiarygodności jego głoszenia. Chodzi o to, aby kapłan żył i całym sobą świadczył o miłosierdziu. Język kapłana, jego gesty i postawa powinny przekazywać

miłosierdzie. Dobrze przeżywany sakrament kapłaństwa staje się zaczynem ewangelicznym, który sprawia, że w Kościele uobecnia się wspólnota miłości i braterstwa. Poprzez wierność swojemu powołaniu i świadectwo życia przepełnionego miłością kapłaństwo przyczynia się do wzrostu całego Kościoła i do Jego świętości.

Dokonane studium wskazuje na aktualność zagadnienia w odniesieniu do współczesnego stylu życia kapłańskiego. Kwestia odnalezienia służebnego wymiaru kapłaństwa jest tematem ciągle niewyczerpanym i otwartym. Można więc żywić nadzieję, że przedłożone refleksje staną się swego rodzaju zaproszeniem do bardziej pogłębionego studium omówionych problemów, a przez to ukażą, jak wielkie i ważne zadania stoją wciąż przed współczesnym kapłaństwem jako sakramentem w służbie głoszenia i urzeczywistniania miłosierdzia w Kościele i świecie.

A Priest as a Servant of Mercy
The Moral-Pastoral Refection in the Context of the Extraordinary Jubilee of Mercy (December 8, 2015 – November 20, 2016)

Abstract

The Extraordinary Jubilee of Mercy announced in the bull *Misercicordiae vultus* by the Holy Father Francis, becomes an opportunity to reflect on the priestly vocation in the context of the truth about mercy. The practice of authentic mercy is a fundamental task of priestly life. In this perspective it seems that the mercy as the style of the priestly life requires to be presented again with new enthusiasm and with renewed pastoral activity. This is a key task for the Church.

Therefore, the moral-pastoral reflections included in this publication aim to – in the light of the documents of the Church, especially the writings and statements of popes: John Paul II, Benedict XVI and Francis – encourage in the Holy Year to rediscover and revive the sense of identity and essential tasks of priestly ministry fulfilled primarily in preaching and practicing the virtue of mercy.

Keywords

priesthood, mercy, teaching, service, word of God, sacraments, community

Słowa kluczowe

kapłaństwo, miłosierdzie, nauczanie, służba, słowo Boże, sakramenty, wspólnota

Bibliografia

Baniak J., *Wierność powołaniu, a kryzys tożsamości kapłańskiej. Studium socjologiczne na przykładzie Kościoła w Polsce*, Poznań 2000.

Bartoszek A., *Człowiek w obliczu cierpienia i umierania. Moralne aspekty opieki paliatywnej*, Katowice 2000.

Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis*, Rzym 2007.

Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Verbum Domini*, Rzym 2010.

Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate*, Rzym 2009.

Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, Rzym 2005.

Benedykt XVI, *List na rozpoczęcie Roku Kapłańskiego z okazji 150. rocznicy „dies natalis" świętego proboszcza z Ars*, Kraków 2009.

Benedykt XVI, *Przemówienie do biskupów polskich podczas wizyty „ad limina Apostolorum"* (Watykan – 26 listopada 2005), Poznań 2005.

Benedykt XVI, *Przemówienie wygłoszone podczas spotkania z zakonnikami i zakonnicami, z seminarzystami oraz przedstawicielami ruchów kościelnych na Jasnej Górze* (Jasna Góra – 26 maja 2006), w: tenże, *Trwajcie mocni w wierze. Pielgrzymka do Polski 25-28 maja 2006*, Warszawa 2006, s. 47-51.

Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*, Rzym 2013.

Franciszek, Bulla *Misericordiae vultus*, Rzym 2015.

Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, Rzym 2015.

Franciszek, Encyklika *Lumen fidei*, Rzym 2013.

Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, Rzym 1988.

Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, Rzym 2003.

Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis*, Rzym 1992.

Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia*, Rzym 1984.

Jan Paweł II, *Dar i tajemnica*, Kraków 1996.

Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericodia*, Rzym 1980.

Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, Rzym 1987.

Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek „Kapłaństwo służebne"*, w: *Listy Ojca Świętego Jana Pawła II do wszystkich kapłanów Kościoła Na Wielki Czwartek (1979--1997)*, red. D. Greggio, Kraków 1998, s. 11-34.

Jan Paweł II, *Listy Ojca Świętego Jana Pawła II do wszystkich kapłanów Kościoła na Wielki Czwartek (1979-1997)*, Kraków 1998.

Jeżyna K., *Udział Akcji Katolickiej w nowej ewangelizacji*, w: *Akcja katolicka w społeczeństwie polskim*, red. R. Podpora, Lublin 1999, s. 44-83.

Kijas Z. J., *Nowy kapłan na nowe czasy. Rozważania na temat duchowości kapłańskiej*, Kraków 2002.

Kochaniewicz B., *Matka Boża w posoborowej liturgii Kościoła*, „Salvatoris Mater" 4(2002), nr 1, s. 157-202.

Kodeks prawa kanonicznego, Poznań 1984.

Kokoszka A., *Rozpalić kapłański charyzmat*, w: *W trzecie tysiąclecie. Komentarz pastoralny do dokumentów II Polskiego Synodu Plenarnego*, red. W. Lechowicz, Tarnów 2002, s. 127-139.

Kongregacja do spraw Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze i życiu prezbiterów*, Kraków 2013.

Kowalska M.F., *Dzienniczek*, Warszawa 1993.

Królikowski J., Kupiec K., *Święte posłanie. Z teologii kapłaństwa*, Tarnów 2005.

Międzybrodzki J., *Duchowość kapłana w nauczaniu Jana Pawła II*, Katowice 2007.

Misiurek J., *Nauka Soboru Watykańskiego II o prezbiteracie*, w: *Kapłan pośród ludu kapłańskiego. Homo meditans XIV*, red. W. Słomka, J. Misiurek, Lublin 1993, s. 75-86.

Mojek S., *Jaki jest sens celibatu kapłańskiego?*, w: *Problemy współczesnego Kościoła*, red. M. Rusecki, Lublin 1997, s. 483-492.

Mojek S., *Formacja do czynnej miłości miłosiernej w duszpasterstwie parafialnym*, „Roczniki Teologiczne" 49(2002), z. 3, s. 115-133.

Mojek S., *Preferencyjna miłość do ubogich w duszpasterstwie parafialnym*, „Roczniki Teologiczne" 48(2001), z. 3, s. 113-131.

Mojek S., *Wolontariat chrześcijański wyrazem czynnej miłości bliźniego*, „Roczniki Teologiczne" 47(2000), z. 3, s. 189-207.

Nagórny J., *Kapłan – sługa Nowego Przymierza*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" 1986, z. 3, s. 55-71.

Przygoda W., *Posługa charytatywna Kościoła w Polsce. Studium teologiczno-pastoralne*, Lublin 2004.

Słomka W., *Duchowość kapłańska*, Lublin 1996.

Słomka W., *Natura i misja służebnego kapłaństwa*, w: *Źródło postaw i życia chrześcijańskiego*, red. W. Słomka, Lublin 1996, s. 266-277.

Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 487-517.

Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 105-166.

Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 537-620.

Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 40-70.

Verlinde J. M., *Duchowość kapłańska w nauczaniu Jana Pawła II*, tłum. G. Kania, Warszawa 2004.

Poznańskie Studia Teologiczne 30(2016), s. 433-448.
doi: 10.14746/pst.2016.30.21

Wojciech Medwid[1]
Instytut Teologiczny im. św. Jana Kantego w Bielsku-Białej

Obrona decyzji sumienia przez Tomasza More'a w obliczu uwięzienia i śmierci

W XVI wieku w Anglii król Henryk VIII rozpoczął proces unieważnienia swojego małżeństwa z Katarzyną Aragońską. Kanclerz Thomas Wolsey był zmuszony do rezygnacji z urzędu, ponieważ nie potrafił sprostać temu zadaniu. Na jego miejsce mianowano Tomasza More'a, człowieka religijnego i uduchowionego, ale i dobrze obeznanego z prawem kościelnym. Uważał on, że stwierdzenie nieważności małżeństwa leży w gestii jurysdykcji papieskiej. Papież Klemens VII zdecydowanie odrzucił propozycje króla. Wobec tego Henryk VIII, posługując się przekupstwem, poprosił o ekspertyzy kilku księży z najlepszych europejskich uniwersytetów. Wskutek tego parlament mianował go jedynym protektorem i najwyższą głową Kościoła angielskiego. Sprawę tę bez szczególnych trudności zaakceptował synod, ponieważ głosowanie odbyło się z klauzulą ograniczającą: „o ile pozwoli na to prawo Chrystusa".

Tylko duchowni byli zobowiązani do złożenia przysięgi supremacji[2], w której deklarowali publicznie, że król jest głową Kościoła. Tomasz More, jako osoba świecka, nie był do tego zobligowany. Jednak, oddając królowi pieczęcie, zrzekł się urzędu kanclerza. Był to wyraz jego dezaprobaty wobec działań Henryka VIII. Jako człowiek głęboko religijny nie mógł sprzeciwić się głosowi sumienia. Oddał się życiu prywatnemu. Nie miał oszczędności, ponieważ przekazał je biednym, swojej rodzinie i rodzinom swoich bliskich. Niespodziewanie utracił wszystkie dochody z królewskiego dworu oraz znaczne wpływy. Odmówił także udziału w koronacji „nowej" żony Henryka, Anny Boleyn, na królową Anglii. Nie był to akt zdrady, gdyż napisał do króla, że uznaje nową królową i życzy jej zdrowia i szczęścia. Mimo tego jego odmowa udziału w koronacji

---

[1] Wojciech Medwid, dr w zakresie historii dogmatu; ksiądz diecezji bielsko-żywieckiej Kościoła Rzymskokatolickiego; absolwent Wydziału Teologicznego Papieskiego Uniwersytetu Jana Pawła II w Krakowie; od 2012 r. wykładowca w Instytucie Teologicznym im. św. Jana Kantego w Bielsku-Białej. Obecnie pracuje w parafii św. Stanisława w Andrychowie.

[2] Por. *The Act of Supremacy, 1534*, w: *Documents of the English Reformation*, ed. G. Bray, Cambridge 2004, s. 113-114.

została powszechnie zinterpretowana jako wyraz sprzeciwu. Początkowo uniknął oskarżenia o zdradę stanu, ale później w 1534 roku parlament uchwalił *Akt sukcesji*[3] (dołączony kilka miesięcy później do *Aktu supremacji*), który zawierał przysięgę wymagającą uznania ewentualnych dzieci Henryka VIII i Anny Boleyn za prawowitych potomków oraz odrzucenia wszelkiej obcej zwierzchności, księcia czy monarchy. Także ona nie obowiązywała wszystkich obywateli, dotyczyła tylko piastujących urzędy państwowe i podejrzanych o zdradę. Dnia 13 kwietnia 1534 roku T. More został poproszony do stawienia się przed komisją i złożenia przysięgi, a kiedy odmówił, 17 kwietnia uwięziono go w Tower of London. Konsekwentnie milczał, co zgodnie z prawem uważane było za zgodę bez krzywoprzysięstwa[4].

Od momentu aresztowania i uwięzienia w Tower (15 miesięcy) pisał listy do swoich krewnych, zwłaszcza do ukochanej córki Małgorzaty. Celem artykułu jest ukazanie niezwykłego męstwa broniącego decyzji swojego sumienia More'a, który nawet zagrożony uwięzieniem i śmiercią nie złożył przysięgi będącej aktem sprzeciwu wobec Boga. Podstawą refleksji jest korespondencja więzienna, a więc osobisty zapis doświadczeń. Składa się ona z 17 listów, których autorem był: T. More (ośmiu do córki M. Roper, dwóch do Mikołaja Wilsona, jednego do pana Leder i do przyjaciół), jego córka Małgorzata (dwa do ojca i jeden do Alicji Alington) i lady Alington (jeden do M. Roper). Wraz z Tomaszem aresztowano trzech kartuzów z klasztoru, w którym kiedyś spędził cztery lata, Richarda Reynoldsa z zakonu św. Brygidy i biskupa Rochester, Johna Fishera (kilka dni potem mianowanego przez papieża kardynałem). Przez niemal trzy tygodnie trzymano ich skutych łańcuchami. W czerwcu 1535 roku zostali osądzeni, skazani i straceni. W takiej sytuacji powstawały analizowane tutaj pisma więzienne. Należy zaznaczyć, że Tomasz More był odbierany przez jednych jako skrupulant, przez innych jako osoba zatwardziała w uporze, przez króla jako zdrajca, a przez rodzinę jako ktoś zagadkowy. Sumienie wzywało go do nieuznawania zwierzchnictwa króla nad Kościołem, a jego wierność Ewangelii i Kościołowi sprawiła, że opuścili go niemal wszyscy. Miał przeciwko sobie dostojników królewskich, episkopat i rodzinę. W jego listach można dostrzec kilka tematów i odniesień, do których często wracał przy uzasadnianiu swojej decyzji. Dotyczyło to takich kwestii, jak: złożenie przysięgi, pewność sumienia, upór, przekonania innych, ludzka słabość i lęk oraz wola Boża[5].

---

[3] Por. *The First Act of Succession (1534)*, w: *Select Documents of English Constitutional History*, ed. G. Adams, H. Stephens, New York 1914, s. 235-238.

[4] Por. J. Monti, *The King's Good Servant But God's First*, San Francisco 1997, s. 289-299; N. Harpsfield, *The Life and Death of Sir Thomas More*, London 1931, s. 12-30.

[5] Por. P. Ackroyd, *The Life of Thomas More*, New York 1999, s. 38-40.

Rzekome skrupuły a próby nakłonienia do zmiany decyzji

Bliscy T. More'a wstawiali się za nim u wpływowych osób z dworu królewskiego. Przykładem mogą być starania Alicji Alington (córki z poprzedniego małżeństwa drugiej żony More'a). Celem było uzyskanie poparcia lorda kanclerza Tomasza Audleya, o czym dowiadujemy się z listu do Małgorzaty Roper. Lord obiecał, że okaże mu dobroć, ale jednocześnie zdumiewało go konsekwentne trwanie przy swoim zdaniu. Każdy uporał się z tą kwestią z wyjątkiem T. More'a i Johna Fishera. Stanowcza decyzja Tomasza została wyśmiana w bajkach, które opowiedział kanclerz. Pierwsza dotyczyła kraju zamieszkałego przez głupich, wśród których było kilku mądrych. Ci ostatni wiedzieli, że spadnie deszcz i zmieni w głupców wszystkich, których zmoczy. Dlatego zrobili sobie jaskinie i przeczekali do końca deszczu. Wyszli na zewnątrz i myśleli, że będą rządzić głupimi, ale głupi chcieli się rządzić sami. Kiedy mądrzy zobaczyli, że nie osiągną swojego celu, żałowali, że nie zmokli. Druga bajka była przestrogą przed skrupułami sumienia, jakich dopatrywał się w postawie More'a. Dotyczyła ona lwa, osła i wilka oraz ich spowiedzi. Spowiednik rozgrzeszył lwa z tego, że pożarł wszystkie zwierzęta, obok których przechodził. Usprawiedliwił go, dlatego że był on królem. Nie rozgrzeszył natomiast osła, który z głodu wyjął źdźbło słomy z buta swego pana, przez co – jak myślał – jego pan się przeziębił. Dlatego posłał go do biskupa. Z kolei wilkowi spowiednik zakazał jedzenia posiłków, których wartość przekraczała sześć pensów. Po kilku dniach, gdy wilk bardzo wygłodniał, zobaczył krowę i cielę. Sumienie podpowiedziało mu wówczas, że krowa warta jest tylko grosz, a cielę dwa pensy. Tak więc zjadł te zwierzęta. W związku z tym autor bajek konkludował, że decyzja More'a jest dla wielu osób zupełnie niezrozumiała[6].

Na powyższy list i zawarte w nim zarzuty More odpowiedział obszernie wspólnie ze swoją córką w pisanej podczas widzenia korespondencji do A. Alington. Mimo że nadawcą listu była M. Roper, to jednak zawarty w nim przekaz był bliski duchowi i stylowi More'a. Wyjaśnił w nim swój sposób myślenia, bronił podjętej decyzji i tłumaczył mylne rozumienie osądu sumienia jako skrupułów. Warto zaznaczyć, że ów list potwierdza głęboką zażyłość między ojcem a córką.

Obie córki próbowały przekonać ojca, że jeśli będzie obstawał przy swoich poglądach, to opuszczą go wszyscy przyjaciele i nie będą w stanie niczego zrobić dla niego. Chciały, by jego sposób postępowania podobał się Bogu i jednocześnie zadowolił króla. Gdyby natomiast odmówił rzeczy, którą mógłby uczynić (nie obrażając Boga), sprowadziłby wielkie niebezpieczeństwo na swoją

---

[6] Por. *Alice Alington to Margaret Roper*, w: *The Last Letters of Thomas More*, ed. A. de Silva, Michigan 2001, s. 69-71; *Lady Alington do Małgorzaty Roper* (VI), w: T. More, *Pisma więzienne*, tłum. W. Giertych, Poznań 1985, s. 79-81; D. Sargent, *Thomas More*, Montana 2003, s. 248-254.

duszę. Jednakże T. More tego rodzaju próby porównał do kuszenia w raju. Nie można na nim wymóc, aby w zamian za serdeczność przysięgał wbrew swemu sumieniu, bo w ten sposób skazywałby się na piekło. Wyjaśniając swoją postawę, odparł zarzuty skierowane przeciw niemu. Po pierwsze, jeśliby uczynił to, co podoba się królowi, i równocześnie nie obraziłby Boga, to z radością złożyłby przysięgę, ponieważ czuł się zobowiązany wobec króla z powodu jego szczodrości. Natomiast pozostając w zgodzie z własnym sumieniem, żadną miarą nie może tego uczynić. Po drugie, ma dokonać wyboru: albo śmiertelnie obrazić Boga, albo wytrzymać wszelkie doczesne cierpienia, które On dopuści. Był przekonany, że dobrze przemyślał sprawę i wziął pod uwagę to, co w najgorszym wypadku może spaść na niego. Mimo własnej słabości i bojaźni serca ufał Bogu, który da mu siłę do przetrwania. W tej kwestii miał wzgląd tylko na Boga. Nie obchodzili go ludzie, którzy myśleli inaczej i mówili, że to nie sprawa sumienia, ale głupie skrupuły. Nie brał pod uwagę opinii dostojników niepodzielających jego opinii. Poza tym nie ingerował w sumienie osób, które złożyły przysięgę, ani nie zamierzał być ich sędzią. Po trzecie, nie zlekceważył tego zagadnienia, bo przez wiele lat studiów i wnikliwych dociekań wgłębiał się w nie i nie znalazł argumentu, który nakłoniłby go do zmiany sposobu myślenia. Wobec tego nie miał powodów do obaw[7].

Tomasz More stwierdził, że nie obchodzą go bajki, w których T. Audley kpi z jego sumienia. Trzeba zaznaczyć, że broniąc swego stanowiska z lekkim poczuciem humoru, umiejętnie wyszedł z opresji. Jeśli chodzi o bajkę o deszczu, zaznaczył, że nie umie osądzić, kogo kanclerz uważa za głupiego, a kogo za mądrego. Oznajmił, że sam zalicza się do głupców, bo takie znaczenie ma jego nazwisko w języku greckim, oraz że nie pragnie władzy, bo miał ją w królestwie i sam z niej dobrowolnie zrezygnował, a poświadczyć to mogą Bóg i jego sumienie. Pozostała mu więc tylko modlitwa o mądrość, aby nie utracić nieba jak nieroztropne panny z Ewangelii, którym zabrakło światła w lampie. Podobne wątpliwości miał w przypadku bajki o lwie i wilku. Postawione przez niego pytania miały pobudzić do myślenia i wyciągnięcia wniosków. Z jednej strony, kim jest ten, kto dobrowolnie rozszerzył swoje sumienie? A z drugiej, kogo obrazuje dobry, dyskretny spowiednik z bajki? Tomasza More'a nie dziwi, że utożsamia się go z głupim i skrupulatnym osłem[8].

Zasmuciły go natarczywość oraz wielki trud córki nakłaniającej go do złożenia przysięgi. Dał do zrozumienia, że miał pewność, podejmując decyzję, oraz

[7] Por. *Margaret Roper to Alice Alington*, w: *The Last Letters of Thomas More*, dz. cyt., s. 72-73; *Małgorzata Roper do Alicji Alington* (VII), w: T. More, *Pisma więzienne*, dz. cyt., s. 82-84; G. Wegemer, *Thomas More: A Portrait of Courage*, New York 1997, s. 198-207.

[8] Por. *Margaret Roper to Alice Alington*, w: *The Last Letters of Thomas More*, dz. cyt., s. 74-77; *Małgorzata Roper do Alicji Alington* (VII), w: T. More, *Pisma więzienne*, dz. cyt., s. 85-88; J. Monti, *The King's Good Servant But God's First*, dz. cyt., s. 409-415; G. Logan, *The Cambridge Companion to Thomas More*, Cambridge 2011, s. 225-226.

już wcześniej dał jednoznaczną odpowiedź. Natomiast tego, co poruszyło jego sumienie, nie odkryje przed żadnym człowiekiem[9].

Pewność ukształtowanego sumienia w trosce o wieczność

Priorytetową kwestią stała się dla Tomasza pewność dobrze ukształtowanego sumienia. Jego osąd winien zagwarantować mu zbawienie. Zmiana zdania wywołana strachem nie byłaby dobra dla jego duszy. Gdyby miał się załamać i upaść, składając przysięgę, wolałby wcześniej ponieść karę za odmowę, aby mieć większą nadzieję na łaskę ponownego powstania. Przyczyny swojej postawy mógłby zdradzić wyłącznie na rozkaz króla. Jego zdaniem, ci, którzy ostatecznie spełnili rozkaz władcy, postąpili wbrew wyrażanym wcześniej poglądom, a monarcha nie przedstawił żadnych nowych okoliczności, które mogłyby skłonić go do zmiany zdania. Przykład innych ludzi obawiających się utraty posiadłości ziemskich nie mobilizuje go do zmiany poglądów ani postępowania. Swoją pewność i zgodność słów z czynami potwierdza, mówiąc, że jego sumienie nakazuje mu odmowę. Nie jest głupcem i bez przyczyny nie ryzykowałby utraty majętności, ziemi i życia, ale woli to stracić, niż złamać Boże zasady. Bez wątpienia wielu uczonych podziela niektóre z jego zastrzeżeń. Są też i tacy, którzy, składając przysięgę, postąpili wbrew sobie. Z kolei ci, którzy są w niebie, o pewnych sprawach myśleli tak, jak on, o czym można się dowiedzieć z ich pism[10].

Trzeba zaznaczyć, że Tomasz działał w dobrej wierze, a gdyby postąpił inaczej, wystawiłby swoją duszę na niebezpieczeństwo wiecznego potępienia. Wewnętrzny głos podpowiedział mu, że nie byłoby godziwe złożenie przysięgi, i to jest jeden z tych przypadków, w których człowiek nie jest zobowiązany do spełnienia królewskiego polecenia. Nie jest również zobowiązany do zmiany swojego sumienia i dostosowywania go do opinii jednego królestwa, które stoi w opozycji do stanowiska całego chrześcijańskiego świata. Jednym z motywów jego postępowania jest chęć zachowania całkowitej zgody z własnymi przekonaniami[11].

Trzeba zaznaczyć, że w postawie T. More'a dostrzegalna jest nieustanna troska o własną duszę i zbawienie, która przewyższa obawę przed tym, co może go spotkać za niewywiązanie się z królewskiego polecenia. Był przekonany, że złożenie przysięgi jest czymś niezrozumiałym, nierozsądnym i że jest wielkim nie-

---

[9] Por. *To Margaret Roper*, w: *The Last Letters of Thomas More*, dz. cyt., s. 65; *Do Małgorzaty Roper* (III), w: T. More, *Pisma więzienne*, dz. cyt., s. 76.

[10] Por. *Margaret Roper to Alice Alington*, w: *The Last Letters of Thomas More*, dz. cyt., s. 84-86; *Małgorzata Roper do Alicji Alington* (VII), w: T. More, *Pisma więzienne*, dz. cyt., s. 94-96.

[11] Por. *To Margaret Roper*, w: *The Last Letters of Thomas More*, dz. cyt., s. 57, 60; *Do Małgorzaty Roper* (I), w: T. More, *Pisma więzienne*, dz. cyt., s. 70. 72-73; J. Monti, *The King's Good Servant But God's First*, dz. cyt., s. 406-408.

bezpieczeństwem dla duszy, choć inni traktują to jako drobnostkę. Z tego względu jego sumienie było oceniane jako skrupulatne. Tomasz More był pewny, że Bóg go umocni. Zaznaczył też, że nie uchylałby się od złożenia przysięgi, gdyby taki był osąd jego sumienia, choćby inni odmówili. Godne uwagi jest jego odniesienie do innych osób. Stanowczo podkreślił, że nie ma zamiaru powierzać własnej duszy innemu człowiekowi, bo nikogo nie jest pewny. Dla osiągnięcia jakichś korzyści bądź powodowani strachem mogliby poprowadzić jego duszę złą drogą. Przekonał się, że ludzka przyjaźń jest niestała. Lepiej samemu odpowiadać za własną duszę, niż mieć wzgląd na innych. Poza tym w tej sprawie nie zamierza brać przykładu z mądrych ludzi. Zastanawiał się nad tym, czy dobrze postąpili ci, którzy złożyli przysięgę, i czy sumienie niczego im nie wyrzuca. Czy mimo przeciwnego osądu sumienia powinien dla towarzystwa pójść ich drogą? Gdyby tak postąpił, Najwyższy Sędzia skazałby go na piekło, ponieważ jego wybór byłby niezgodny z wewnętrznym przekonaniem. Jeśli jest między nimi jakakolwiek więź, inni ludzie powinni go naśladować[12].

Motywując swój wybór, T. More wyjaśnił, jaki jest stosunek osądu sumienia do prawa. Potwierdził, że z jednej strony każdy człowiek ma obowiązek bezwzględnie zachowywać prawo pod karą doczesną lub karą gniewu Bożego, ale z drugiej strony nikt nie ma obowiązku przysięgać, że każde prawo jest słuszne. Dlatego człowiek nie musi się stosować do tych punktów, które są bezprawiem. Jeśli parlament ustanowił prawo, żeby go skrzywdzić, to jest ono niesprawiedliwe. Jego zdaniem, nawet po wprowadzeniu niesłusznego prawa nie może być ono uchwalone przez sobór. Podkreślił, że człowiek ma prawo do wyboru zgodnego z własnymi przekonaniami, wobec czego nie może przysięgać wbrew swojemu sumieniu, a jego osądu nie może zmieniać ludzkie prawo niezgodne z ustaleniami soboru powszechnego. Jedynie orzeczenia soboru bądź specjalne objawienie i wyraźny rozkaz Boga mogą być powodem do zmiany własnej opinii i orientacji sumienia. Sumienie rozstrzygające przeciw oczywistej prawdzie jest godne potępienia[13].

Sumienie innych a właściwe rozeznanie królewskiej sprawy

W odpowiedziach na zarzuty T. More poruszył temat sumienia innych oraz kwestię rozeznania słynnej królewskiej sprawy. Określił stanowczo, że nie zamierza nikogo winić ani krytykować autorów ustaw i tych, którzy złożyli przysięgę,

---

[12] Por. *Margaret Roper to Alice Alington*, w: *The Last Letters of Thomas More*, dz. cyt., s. 78-80; *Małgorzata Roper do Alicji Alington* (VII), w: T. More, *Pisma więzienne*, dz. cyt., s. 89-90.

[13] Por. *Margaret Roper to Alice Alington*, w: *The Last Letters of Thomas More*, dz. cyt., s. 81-83; *Małgorzata Roper do Alicji Alington* (VII), w: T. More, *Pisma więzienne*, dz. cyt., s. 91-93; B. Cummings, *Conscience and the law in Thomas More*, „Renaissance Studies", vol. 23(2009), s. 463-471.

ponieważ niestosowne byłoby potępianie czyjekolwiek sumienia. Ponadto nikogo nigdy nie odwodził od przysięgi ani nikomu nie radził, by jej odmówił, ani też nie był przyczyną czyichś skrupułów. Uważał, że każdy człowiek winien postąpić zgodnie z własnym sumieniem. Byłoby dobrą rzeczą, gdyby i jemu na to pozwolono[14]. Należy podkreślić, że T. More był lojalny i wierny wobec króla Henryka VIII nawet w więzieniu, a pobyt w nim odbierał jako okazję do duchowego wzrostu. Nieustannie miał nadzieję, że Bóg nie dopuści, aby tak dobry i mądry władca w zły sposób odpłacił mu długą służbę. Widział dwa wyjścia z tej sytuacji: albo Bóg sprawi, że król zachowa swoją życzliwość wobec More'a, albo udzieli mu dość siły, aby cierpliwie zniósł karę, a przez to zmniejszył kary czyśćcowe i powiększył nagrodę w niebie[15].

W pierwszym liście do Mikołaja Wilsona (spowiednika i kapelana króla) więzionego również w Tower of London, wyraźnie stwierdził, że nigdy nie używał żadnych sposobów, aby obudzić u innych skrupuły związane z przysięgą, jak również nigdy nie doradzał nikomu czegoś przeciwnego. Ponadto nie ma zamiaru poznawać opinii innych osób, bo nie chce być odpowiedzialny za nikogo i pozostawia każdego jego własnemu sumieniu. Natomiast z łaską Bożą pragnie podążać za swoim. Poza tym nie miesza się do niczyich spraw, zajmuje się wyłącznie własnymi. Bez wątpienia – wskazał More – przysięga przeciw własnemu sumieniu ściąga na człowieka niebezpieczeństwo potępienia[16].

W drugim liście do M. Wilsona solidaryzował się z nim w jego niełatwym położeniu. Smutek królewskiego spowiednika był skutkiem uwięzienia, straty dóbr, dochodów i pociechy przyjaciół, ale też niepokoju i udręki duszy z powodu wątpliwości sumienia. Tomasz odniósł się do słynnej sprawy króla, podkreślając, że wiele razy oboje rozmawiali na ten temat i zgadzali się w każdym punkcie. Sporo czasu poświęcili także na wspólne studiowanie tekstów świętych autorów i Biblii, ponieważ otrzymali polecenie, aby bezstronnie rozważyć wszystko, co o tej sprawie mówi Pismo i doktorzy. On sam wymieniał się opiniami z innymi osobami znającymi ów problem. W tym wszystkim starał się jak najlepiej zrozumieć oba punkty widzenia i obiektywnie rozważyć, ku czemu skłoni się jego sumienie. Tak więc podtrzymuje opinię będącą wynikiem wnikliwych studiów nad zagadnieniem. Trzeba podkreślić, że More wskazał podstawy powziętej przez siebie decyzji. Gdy rozpoczynał służbę na dworze królewskim, otrzymał polecenie respektowania przede wszystkim praw Bożych, a dopiero potem królewskich. Widząc, co dzieje się po przedstawieniu królowi opinii, nie

---

[14] Por. *To Margaret Roper*, w: *The Last Letters of Thomas More*, dz. cyt., s. 57-58. 60-61; *Do Małgorzaty Roper* (I), w: T. More, *Pisma więzienne*, dz. cyt., s. 69-70. 73-74.

[15] Por. *Margaret Roper to Alice Alington*, w: *The Last Letters of Thomas More*, dz. cyt., s. 88; *Małgorzata Roper do Alicji Alington* (VII), w: T. More, *Pisma więzienne*, dz. cyt., s. 98.

[16] Por. *To Dr Nicholas Wilson*, w: *The Last Letters of Thomas More*, dz. cyt., s. 90; *Do Mikołaja Wilsona* (VIII), w: T. More, *Pisma więzienne*, dz. cyt., s. 100.

chciał wpływać na jego upodobania i zdecydował, że przestanie zajmować się powtórnym ożenkiem monarchy. Poza tym wskazał sprawy, które trzeba było rozważyć na podstawie Pisma Świętego i jego komentatorów, jak np. błędy znalezione w bulli o dyspensie, które powstały z powodu nieprawdziwych sugestii i niedostatecznego ich uzasadnienia. Nie chciał również podejmować się określania i rozstrzygania, jaka jest natura tego, co zawiera przysięga. Przyczyny, dla których odmówił przysięgi, pozostaną na zawsze tajemnicą jego sumienia. Jeśliby je wyjawił, to – jego zdaniem – niektórzy ludzie byliby zaskoczeni. Do końca pozostał tajemniczy i trwał przy swoich racjach, o których słuszności i prawdziwości był przekonany[17].

Odmowa przysięgi to zwykły upór?

Stanowcza i zdecydowana postawa T. More'a (przez wielu odbierana jako upór) spowodowała u jego najbliższych, szczególnie u ukochanej córki Małgorzaty akceptację sytuacji, w której się znalazł i pogodzenie się z możliwością ostatecznego rozstania spowodowanego śmiercią. Warto podkreślić, że córka postrzegała More'a jako wielkiego i świętego człowieka będącego największą pociechą jej życia. W ostatnim liście do ojca wskazała na jego miłość i pobożność, ale przede wszystkim na przejrzystą jasność duszy, które ujawniły się w takim panowaniu nad sobą, że potrafił on bez sprzeciwu przyjąć dożywotnie uwięzienie i nie dać się nakłonić do woli innych. Wydarzenie to nie zaskoczyło go, ponieważ był przygotowany na taką ewentualność. Niewzruszony przykład ojca oddziaływał na postawę Małgorzaty, która obiecała żyć przykładnie [18]. Jak bardzo córka ceniła Tomasza, można wywnioskować z jej listu z maja 1534 roku, gdzie wskazała na jego cechy. Napisała, że jego serce odznacza się prawością, wzniosłością, wolnością od wszelkiej brudnej miłości światowych spraw oraz jest ściśle związane z miłością Boga i pragnieniem nieba. Jej ojciec jest także prawdziwym czcicielem i wiernym sługą Boga ozdobionym szlachetną szatą niebiańskich cnót, a przebywanie w jego obecności zawsze jest budujące[19]. Natomiast przypisywanie mu uporu i zawziętości z powodu niechęci do wyjawienia powodów odmowy tłumaczył tym, że obawiał się reakcji króla na jego decyzję. Wyjaś-

---

[17] Por. *To Dr Nicholas Wilson*, w: *The Last Letters of Thomas More*, dz. cyt., s. 91-96; *Do Mikołaja Wilsona* (IX), w: T. More, *Pisma więzienne*, dz. cyt., s. 100-106; B. Cummings, *Conscience and the law in Thomas More*, „Renaissance Studies", vol. 23(2009), s. 476-479.

[18] Por. *From Margaret Roper*, w: *The Last Letters of Thomas More*, dz. cyt., s. 97-98; *Małgorzata Roper do Tomasza More* (X), w: T. More, *Pisma więzienne*, dz. cyt., s. 106-108; J. Monti, *The King's Good Servant But God's First*, dz. cyt., s. 445-447.

[19] Por. *From Margaret Roper*, w: *The Last Letters of Thomas More*, dz. cyt., s. 66-67; *Małgorzata Roper do Tomasza More* (IV), w: T. More, *Pisma więzienne*, dz. cyt., s. 77-78.

nienie przyczyn rozdrażniłoby monarchę jeszcze bardziej i dlatego zniesie grożące mu niebezpieczeństwo[20].

Należy zaznaczyć, że w czasie uwięzienia T. More jeszcze bardziej utwierdził się w przekonaniu co do słuszności podjętej przez siebie decyzji. W kolejnym liście do córki potwierdził, że będzie postępował godziwie, choćby ludzie to oceniali inaczej, bo świat – przez błąd rozumowania bądź fałszywe świadectwa – uznaje czasem zło za prawość. Dopominał się więc prawa do zachowania spokoju sumienia niezależnie od tego, jak jest postrzegana jego postawa. Wyjaśnił, że zgodnie z obowiązującym prawem odmowa przysięgi to przestępstwo, natomiast bojaźń Bożą ocenia się jako upór, tymczasem on daleki był od wszelkiej nieustępliwości, która go wywołuje. Wolał znieść wszystkie cierpienia i niebezpieczeństwa wynikające z przekroczenia prawa niż przez wyjaśnienie przyczyn dać powód do rozdrażnienia Henryka VIII. Aby nie uważano go za nieustępliwego i zawziętego, zgodzi się na podanie warunków, w których sumienie pozwoliłoby mu złożyć przysięgę, ale dopiero po uzyskaniu pozwolenia i nakazu króla. Uchroniłoby to więc go przed gniewem lub karą. Obiecał, że jeśli po odkryciu przyczyn swojej decyzji i wyjaśnieniu ich treść przysięgi zostanie tak zmodyfikowana, że będzie mógł ją złożyć zgodnie z własnym sumieniem, to na pewno to uczyni. Podkreślił też, że niezależnie od motywów, które kierują jego postępowaniem, uważa się je za przejaw wielkiego uporu, ponieważ wielu mądrzejszych ludzi postąpiło, jak zażądał król. Nawet gdyby ustanowiono prawo, na skutek którego poniósłby śmierć, to przed Bogiem i tak będzie niewinny[21].

Także w liście do pana Leder Tomasz More wspomina o przyczynach swojej decyzji. Gdyby kierował się uporem, to nie pozwoliłby sobie na zwyczajne wyznanie prawdy, ponieważ bałby się nagany lub wstydu. Nie ma zamiaru liczyć się z uznaniem świata, gdyż to, co robi, wynika nie z uporu, ale z troski o zbawienie duszy. Jego zachowanie odbierane jest jako upór i zawiść, bo będąc w więzieniu, do tej pory nie prosił króla o ułaskawienie. Tłumaczył to skromnością i głębokim szacunkiem, bo cokolwiek by napisał, wzbudziłby większą niechęć do swojej osoby. Z kolei – zdaniem króla – cechował go zawzięty upór. Zaznaczył, że gdyby kiedykolwiek złożył przysięgę, będzie to wymuszone więzieniem i brutalnym traktowaniem. Można zauważyć, że nie był do końca pewny siebie, ponieważ przewidywał, że może się złamać, ale mając na uwadze Boże wsparcie, liczył na to, że zdoła ponieść konsekwencje swojego wyboru[22].

---

[20] Por. *To Margaret Roper*, w: *The Last Letters of Thomas More*, dz. cyt., s. 61; *Do Małgorzaty Roper* (I), w: T. More, *Pisma więzienne*, dz. cyt., s. 71.

[21] Por. *To Margaret Roper*, w: *The Last Letters of Thomas More*, dz. cyt., s. 99-101; *Do Małgorzaty Roper* (XI), w: T. More, *Pisma więzienne*, dz. cyt., s. 108-111; B. Cummings, *Conscience and the law in Thomas More*, „Renaissance Studies", vol. 23(2009), s. 480-485.

[22] Por. *To Master Leder*, w: *The Last Letters of Thomas More*, dz. cyt., s. 110-111; *Do Pana Leder* (XIII), w: T. More, *Pisma więzienne*, dz. cyt., s. 117-118.

Zdecydowana postawa More'a bez wątpienia mogła być odczytywana jako upór, tym bardziej że po roku pobytu w więzieniu na polecenie Henryka VIII pokazano mu nowe ustawy uchwalone przez parlament, żądając jego opinii na temat zapisu, że każdy król i każdy jego następca to najwyższy na Ziemi zwierzchnik Chrystusowego Kościoła w Anglii. More przypominał, że nieraz jasno wypowiadał zgodne z prawdą zdanie na ten temat. Natomiast obecnie nie chce już dyskutować o uprawnieniach króla ani papieża, jest za to wiernym poddanym króla i codziennie modli się za niego. Postanowił również nie badać żadnych spraw tego świata ani się w nie nie wtrącać. Jedynym przedmiotem jego uwagi jest teraz męka Chrystusa i Jego odejście z tego świata. Nie chce wpływać na opinie innych ludzi ani oceniać ich poglądów. Trzeba też zaznaczyć, że pomimo odmiennego zdania swoich bliskich T. More cały czas życzliwie wypowiadał się o nich[23].

Henryk VIII wyraził wielkie niezadowolenie z powodu odpowiedzi Tomasza. Stwierdził, że motywowane uporem i złośliwością postępowanie wywarło zły i szkodliwy wpływ na mieszkańców królestwa. More martwił się opinią króla, ale nie poczuwał się do złośliwości. Tłumaczył, że jego sytuacja i tym samym pewność sumienia to efekt słuchania czystego wewnętrznego głosu, a jego dusza nie dozna szkody, nawet jeśli on zostanie pozbawiony głowy. Od zawsze miał niezłomny zwyczaj najpierw słuchać Boga, a potem króla. W przypadku gdyby jego sumienie podpowiadało, że ustawa jest zła, a on w związku z tym niczego by nie robił, to powinien zostać zmuszony do zajęcia stanowiska, które prowadziłoby albo do zguby duszy, albo do zagłady ciała. Stanowczo odmawiając złożenia przysięgi, potwierdził, że jest całkowicie pewny, iż jego sumienie od dłuższego czasu jest oświecone w wystarczającym stopniu, aby zapewnić mu zbawienie. Tak więc dla More'a Boże wartości i prawo były najważniejsze i niepodważalne, nawet jeśli ich obrona kosztowałaby go utratę życia[24].

Między ludzką słabością i przyjaźnią a Bożym wsparciem

Mając na względzie sprawy duchowe T. More'a, trzeba wspomnieć o jego świadomości własnej słabości, ale i stosunku do coraz bardziej realnej śmierci. Przygotowując się na najgorsze, obawiał się bólu i śmierci. Wszystko to przeżywał w zupełnej samotności. Najpierw martwiła go śmierć, ale z czasem uznał ją

---

[23] Por. *To Margaret Roper*, w: *The Last Letters of Thomas More*, dz. cyt., s. 112-115; *Do Małgorzaty Roper* (XIV), w: T. More, *Pisma więzienne*, dz. cyt., s. 119-122; J. Wood, *Sir Thomas More: A Man for One Season*, w: *The Broken Estate: Essays on Literature and Belief*, New York 2000, s. 24-27.

[24] Por. *To Margaret Roper*, w: *The Last Letters of Thomas More*, dz. cyt., s. 118-122; *Do Małgorzaty Roper* (XV), w: T. More, *Pisma więzienne*, dz. cyt., s. 122-127; D. Sargent, *Thomas More*, Montana 2003, s. 265-271.

za błahostkę. Sumienie podpowiedziało mu, że ocalenie ciała oznaczałoby zgubę duszy, zaś niesprawiedliwy wyrok śmierci za dobre postępowanie jest przypadkiem, w którym człowiek może stracić życie, nie ponosząc szkody na duszy. Okoliczność tę postrzegał jako bezcenne dobro z ręki Boga. Z jednej strony znał swą słabość i nie był tak szalony, żeby ręczyć za siebie, że wytrwa, a z drugiej nigdy nie prosił Boga, aby go wyswobodził z tej sytuacji czy zachował od śmierci. Poddał wszystko wyłącznej woli Boga, który lepiej widzi niż on i wie, co jest dla niego najlepsze[25].

Sytuacja, w której znalazł się More, nie zmieniła jego nastawienia do Boga i do życia. Warto zaznaczyć, że w jego postawie można dostrzec zarówno będący darem Boga wielki pokój serca, jak i prawość. Prosił Boga o umocnienie w prawdzie, wierności i niezłomności. Nie spodziewał się również długiego życia ani za nim nie tęsknił. Deklarował natomiast, że będzie szczęśliwy, gdy Bóg powoła go z tego świata. Najwięcej radości czerpał z tego, że nie życzy nikomu zła[26].

Należy podkreślić, że nieobce mu było uczucie lęku. Z każdym dniem dzięki Bożej pomocy – pod wpływem obawy przed piekłem, nadziei nieba i pamięci o męce Chrystusa – zmniejszał się jego strach przed śmiercią. Bardziej lękał się Bożego gniewu niż gniewu królewskiego. Prosił Boga, aby szlachetne serce króla napełnił życzliwością wobec niego i jego bliskich, ponieważ był wierny Henrykowi VIII i codziennie modlił się za niego. Twierdził, że gniew monarchy skończyłby się, gdyby poznał jego duszę. Chciał, żeby Bóg wprowadził go do szczęścia w niebie, jednocześnie prosił o łaskę wytrwałości we wszystkich udrękach i zmartwieniach[27]. Z kolei w listach do swoich przyjaciół wyrażał niepewność i powierzał się ich dobroci. Nie wiedział, czego będzie potrzebował w więzieniu. Prosił także, żeby prośby przekazywane przez jego córkę, Małgorzatę, potraktowali jako jego własne[28].

Trzeba zaznaczyć, że świadomość własnej ograniczoności, słabości i lęku skłoniła go do wzorowania się na postawie św. Piotra. Gdyby opanował go wielki lęk, to wzorując się na Piotrze tonącym na burzliwym morzu, będzie prosił Chrystusa o pomoc. Jeśli natomiast złoży przysięgę i wyprze się w ten sposób wiary, to ma nadzieję, że Bóg okaże mu dobroć i litość, pomoże mu powstać

---

[25] Por. *To Margaret Roper*, w: *The Last Letters of Thomas More*, dz. cyt., s. 102-103; *Do Małgorzaty Roper* (XI), w: T. More, *Pisma więzienne*, dz. cyt., s. 112-113.

[26] Por. *To Margaret Roper*, w: *The Last Letters of Thomas More*, dz. cyt., s. 62-63; *Do Małgorzaty Roper* (II), w: T. More, *Pisma więzienne*, dz. cyt., s. 74-75; S. Smith, *Interrogating Thomas More: The Conundrums of Conscience*, "University of St. Thomas Law Journal" 1(2003), s. 592--596.

[27] Por. *To Margaret Roper*, w: *The Last Letters of Thomas More*, dz. cyt., s. 64-65; *Do Małgorzaty Roper* (III), w: T. More, *Pisma więzienne*, dz. cyt., s. 75-77.

[28] Por. *To All His Friends*, w: *The Last Letters of Thomas More*, dz. cyt., s. 68; *Do przyjaciół* (V), w: T. More, *Pisma więzienne*, dz. cyt., s. 74-75; R. Marius, *Thomas More*, Harvard 1999, s. 497-501.

i ponownie wyznać prawdę sumienia. Tomasz wierzył w to, że Chrystus nie pozwoli mu zginąć, jeżeli będzie niewinny, a jeśli się tak zdarzy, to jego śmierć ukaże chwałę Bożej sprawiedliwości. Poddał się woli Bożej, ponieważ nawet to, co człowiekowi wydaje się złe, Bóg może wykorzystać dla jego dobra[29].

Warto zauważyć, że w ostatnim etapie życia pod wpływem samotności, uwięzienia oraz wizji możliwej śmierci Tomasz More jeszcze bardziej przylgnął do Boga oraz nabrał dystansu do siebie i doczesności, a jednocześnie utwierdził się w swoim wewnętrznym przekonaniu. Kolejny list do córki był tego wyraźnym potwierdzeniem. Według More'a należy mocno trwać w miłości do Boga i całkowicie uzależnić się od Jego nadziei i mocy. Ponadto niewiele powinno się troszczyć o nędzny świat. Dzięki temu można uniknąć grzechu i zdobyć cnotę. Mimo że czuł się biedny i nieszczęśliwy, wierzył, że Bóg go umocni i okaże mu wielkie miłosierdzie, jeśli będzie o to prosił. More przewidywał wszystkie niebezpieczeństwa i rodzaje śmierci, jakie mogły go spotkać. Skutkiem tego były bezsenność i niepokój. Ponadto nigdy nie zamierzał dopuścić się niegodziwości, która naraziłaby go na Boży gniew, nawet choćby to oznaczało przyjęcie największych cierpień. Podkreślił, że człowiek, który dostrzega niebezpieczeństwo, powinien dokładnie ukształtować sumienie, korzystając z nauki i dobrych rad, aby nabrać pewności, że może ono stanowić o zbawieniu. W przeciwnym wypadku trzeba je zreformować[30].

W liście do starego i drogiego przyjaciela, Antoniego Bonvisiego, kupca z Lukki, T. More wypowiedział się na temat wartości przyjaźni w trudnych chwilach. Mimo braku szczęścia pocieszała go świadomość, że ma najwspanialszego i najbardziej godnego jego miłości przyjaciela. Tomasz czuł się odrzucony, upodlony i dotknięty nieszczęściem, jednakże wierna i stała przyjaźń wynagradzała mu wszelkie trudności i była wspaniałomyślnym darem szczególnej łaski[31]. W ostatnim najbardziej wzruszającym liście do córki napisanym w przeddzień stracenia serdecznie wspomniał wszystkich członków swej rodziny oraz służących i pożegnał się z tymi, którzy byli mu drodzy[32].

---

[29] Por. *Margaret Roper to Alice Alington*, w: *The Last Letters of Thomas More*, dz. cyt., s. 87--89; *Małgorzata Roper do Alicji Alington* (VII), w: T. More, *Pisma więzienne*, dz. cyt., s. 97-99.

[30] Por. *To Margaret Roper*, w: *The Last Letters of Thomas More*, dz. cyt., s. 104-107; *Do Małgorzaty Roper* (XII), w: T. More, *Pisma więzienne*, dz. cyt., s. 113-117; R. Marius, *Thomas More*, Harvard 1999, s. 508-512.

[31] Por. *To Antonio Bonvisi,* w: *The Last Letters of Thomas More*, Michigan 2001, s. 123-126; *Do Antoniego Bonvisi* (XVI), w: T. More, *Pisma więzienne*, dz. cyt., s. 127-129.

[32] Por. *To Margaret Roper*, w: *The Last Letters of Thomas More*, dz. cyt., s. 127-130; *Do Małgorzaty Roper* (XVII), w: T. More, *Pisma więzienne*, dz. cyt., s. 130-131; N. Harpsfield, *The Life and Death of Sir Thomas More*, London 1931, s. 68-70.

Podsumowanie

Tomasz More przygotowywał się do męczeństwa przez 15 miesięcy pobytu w Tower of London. Znając porywczy charakter Henryka VIII, wiedział, że czeka go śmierć. Został osądzony, skazany i ścięty na Tower Hill 6 lipca 1535 roku. Analiza korespondencji więziennej More'a umożliwiła wyeksponowanie jego niezłomnej obrony decyzji sumienia. Z jego wyjątkowej reakcji na ustawę o supremacji królewskiej można wyciągnąć kilka wniosków dotyczących zarówno sposobu jego myślenia, jak i motywów, jakimi się kierował.

Po pierwsze, pozostał wierny sumieniu, chociaż do zmiany zdania namawiała go żona, a przede wszystkim jego ukochana córka Małgorzata. W jej troskliwym uporze dostrzegał niezachwianą miłość. Jednak nawet osoba tak mu bliska nie była w stanie skusić go do grzechu. Bardzo go to przygnębiało, ale nie złamało jego woli. Nawet uwięzienie i realna groźba śmierci nie podała w wątpliwość jego stanowczego przekonania. Nieraz wspominał w listach, że długo studiował, medytował i modlił się do momentu nabycia niezbitego przekonania, iż składając wymagany podpis, wyprze się wiary i utraci przez to wieczne zbawienie. Jednakże uwięziony milczał, nie złożył przysięgi i niczego nie wyjaśnił. Takie zachowanie postrzegane było przez wielu jako upór i złośliwość. Nie poruszyły go oskarżenia, pomówienia, groźby i pochlebstwa. Nie można było znaleźć prawnych podstaw do skazania go na śmierć. Natomiast dzięki swoim umiejętnościom adwokackim regularnie i skutecznie obalał prawną wartość wnoszonych przeciw niemu oskarżeń o bunt i upór. Uznał, że sprzeciwiłby się Bogu, gdyby uległ, jak to uczyniło wiele zalęknionych o swoją głowę znaczących osób na dworze królewskim.

Po drugie, w jego listach więziennych nie ma żadnego złego słowa. Podobna była postawa prymasa Stefana Wyszyńskiego, co widać w jego *Zapiskach więziennych*[33]. Cały czas okazywał królowi szacunek i wierność i nieustannie zapewniał o modlitwie za niego. Pragnął do końca pozostać wierny papieżowi i zachować jedność wiary katolickiej. Zachował spokój, mimo że toczyła się walka o jego życie wieczne i przyszłość Kościoła w Anglii. Uznał prawa potomstwa Anny Boleyn do sukcesji, ponieważ kwestia ta nie dotyczyła wiary. Podkreślał, że ustanawianie praw politycznych nie jest zadaniem Kościoła, a błąd w polityce nie jest równoznaczny z herezją. Państwo nie może się mieszać do prawa kościelnego i dlatego oddał życie z rozkazu króla jako wierny jego sługa.

Po trzecie, panicznie bał się śmierci, jednak poczucie samotności i coraz większy lęk nie zaowocowały goryczą. Mimo że przytłaczała go świadomość własnej słabości, wszystko oddawał w ręce Boga. Więcej bólu sprawiała mu udręka duchowa, niepewność siebie niż sama myśl o cierpieniach fizycznych. Ważna dla niego była przyjaźń.

---

[33] Por. S. Wyszyński, *Zapiski więzienne*, Warszawa–Ząbki 2001.

Po czwarte, T. More zachował wolność od odpowiedzialności za sumienia i decyzje innych. Nie osądzał swoich bliskich ani nikogo innego. Nie chciał komukolwiek narzucać swoich poglądów. Zostawił każdemu prawo do swobodnego formowania sumienia, ale żądał, aby i jemu pozwolono postąpić zgodnie z własnym. Był więźniem sumienia i złożył swoje życie w imię wierności Kościołowi i Stolicy Apostolskiej.

Tuż przed wykonaniem wyroku 6 lipca 1535 roku, wstępując na szafot, powiedział: „Kiedy obejmowałem urząd kanclerza, prosiłeś mnie królu, bym wpierw słuchał Boga, a potem Ciebie, a dziś ginę za to, że wpierw słuchałem Boga, a potem Ciebie […]”[34]. Można więc bez cienia wątpliwości stwierdzić, że u T. More'a zwyciężyły prawość i wierność własnemu sumieniu, ukształtowanemu według Bożego Prawa.

The Defense of the Conscience Decision Made by Thomas More *in the Face of Imprisonment and Death*

Summary

The article analyses Thomas More's firm attitude defending his conscience, which did not allow him to swear an oath. The basis for reflection is his prison correspondence, especially with her daughter Margaret. He remained faithful to his conscience because he refused to submit the required signatures and was beheaded, but gained eternal salvation. He studied for a long time, meditated and prayed to make the right decision. The closest urged him to change his decision, but he refused. He was not affected by accusations, slander, threats or flattery. He did not swear an oath and did not explain anything. He preserved freedom of conscience and responsibility for his own decisions. He did not judge anyone else. All the time he showed respect and loyalty to the king and constantly assured of his prayers in king's intentions. Despite the weakness and fear of death, he put everything into God's hands. He was a prisoner of conscience and gave his live in the name of fidelity to the Church and the Holy See.

Keywords

Thomas More, conscience, King Henry VIII, the Church, the spiritual battle, defending the faith

Słowa kluczowe

Tomasz More, sumienie, król Henryk VIII, Kościół, duchowa walka, obrona wiary

Bibliografia

Ackroyd P., *The Life of Thomas More*, New York 1999.

Cummings B., *Conscience and the law in Thomas More*, „Renaissance Studies” 23(2009), s. 463-485.

[34] Por. J. Monti, *The King's Good Servant But God's First*, dz. cyt., s. 446-448.

Harpsfield N., *The Life and Death of Sir Thomas More*, London 1931.

Logan G., *The Cambridge Companion to Thomas More*, Cambridge 2011.

Marius R., *Thomas More*, Harvard 1999.

Monti J., *The King's Good Servant But God's First*, San Francisco 1997.

More T., *Pisma więzienne*, tłum. W. Giertych, Poznań 1985.

Sargent D., *Thomas More*, Montana 2003.

Smith S., *Interrogating Thomas More: The Conundrums of Conscience*, „University of St. Thomas Law Journal" 1(2003), s. 592-613.

The Act of Supremacy, 1534, w: *Documents of the English Reformation*, ed. G. Bray, Cambridge 2004, s. 113-114.

The First Act of Succession (1534), w: *Select Documents of English Constitutional History*, eds. G. Adams, H. Stephens, New York 1914, s. 235-238.

The Last Letters of Thomas More, ed. A. de Silva, Michigan 2001.

Wegemer G., *Thomas More: A Portrait of Courage*, New York 1997.

Wood J., *Sir Thomas More: A Man for One Season*, w: *The Broken Estate: Essays on Literature and Belief*, New York 2000, s. 24-27.

Poznańskie Studia Teologiczne 30(2016), s. 449-462.
doi: 10.14746/pst.2016.30.22

Anna Zellma[1]
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

(Nie)zwykłe znaczenie pedagogiki dialogu w teorii nauczania religii

Współczesne obszary aktywności nauczyciela religii w polskiej szkole są wielorakie. Wyznacza je m.in. podstawowy cel nauczania i wychowania w wierze dzieci i młodzieży, sytuacja egzystencjalna adresatów oraz myślenie pedagogiczne nauczycieli religii i katechetyków. Również zmiany zachodzące w różnych obszarach życia społecznego, a zwłaszcza w edukacji szkolnej wpływają na jakość postrzegania zadań dydaktyczno-wychowawczych nauczyciela religii w szkole[2]. Coraz większą wagę przywiązuje się do kompetencji pedagogicznych, które znajdują ukonkretnienie w myśleniu i działaniu osób odpowiedzialnych za nauczanie religii[3]. Stąd też obszar badań prowadzonych w Polsce przez współczesnych katechetyków wykracza poza tradycyjne rozumienie procesów nauczania religii w szkole[4]. Odczytując „znaki czasu", badacze podejmują problematykę pedagogiczną, która może wzmocnić jakość aktywności dydaktyczno-wychowawczej nauczyciela religii w środowisku szkolnym[5]. Za istotne uznają nie tylko aspekty teoretyczne, ale także praktyczne różnych koncepcji nauczania i wychowania[6]. Do nich zaliczają m.in. procesy porozumiewania się podmiotów uczestniczących

---

[1] Anna Zellma – profesor doktor habilitowany nauk teologicznych; kierownik Katedry Teologii Pastoralnej i Katechetyki na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie; członek zarządu Stowarzyszenia Katechetyków Polskich; członek The European Equipe for Catechesis (EEC) i Polskiego Towarzystwa Teologicznego, konsultor Komisji Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski. Zainteresowania badawcze: katecheza młodzieży, dydaktyka nauczania religii, profesjonalny rozwój nauczyciela religii, pedeutologia, dydaktyka ogólna, badania empiryczne, pedagogika chrześcijańska, wychowanie prorodzinne.

[2] Szerzej o tym zob. np. w: E. Bednarz, *Nauczyciel katecheta wobec współczesnych wyzwań dydaktycznych i wychowawczych*, „Rocznik Teologiczny" 5(2013) z. 1-2, s. 273-287.

[3] Zob. np. J. Szpet, *Kompetentny katecheta*, „Katecheza, Rodzina, Parafia i Szkoła" 1(2003), s. 9-14; A. Zellma, *Kompetencje nauczyciela religii jako perspektywa efektywności edukacyjnej*, „Katecheta" 53(2009) nr 6, s. 3-12.

[4] Do takich wniosków prowadzi m.in. analiza opisu bibliograficznego publikacji opracowanego przez R. Czekalskiego, w: *Bibliografia katechetyczna 2001-2010*, Warszawa 2012.

[5] Zob. tamże.

[6] Tamże.

w realizacji nauczania religii w szkole, wartość dialogu edukacyjnego oraz kształtowanie postawy dialogu wśród uczestników lekcji religii[7].

Wobec powyższego uzasadnione wydaje się zwrócenie uwagi na znaczenie pedagogiki dialogu w różnych obszarach nauczania religii w szkole. Podjęte w artykule zagadnienie badawcze koncentruje się wokół poszukiwania odpowiedzi na pytanie: Jakie znaczenie ma pedagogika dialogu dla teorii nauczania religii? Czy jest ona jednym z podstawowych komponentów w dydaktyce katechezy, niczym niewyróżniającym się, od dawna obecnym w teorii, stanowiącym jej integralną część, i czy spełnia zwyczajne funkcje? A może przeciwnie, znaczenie pedagogiki dialogu dla teorii nauczania religii nie jest typowe, lecz wyjątkowe, wyznacza nowe, dotąd nieobecne lub marginalizowane, ale ważne dla praktyki, obszary badawcze, wymaga szczególnego wyakcentowania, a w przyszłości nawet wyodrębnienia katechetyki dialogu? Poszukiwanie odpowiedzi na tak postawione pytania wymaga najpierw syntetycznego wprowadzenia w problematykę. W tym kontekście zostaną opisane elementy pedagogiki dialogu, które wskazują na jej rolę w nauczaniu religii i w znacznym stopniu warunkują jakość pracy nauczyciela religii. Zwróci się też uwagę na sposoby prowadzenia dialogu w nauczaniu religii, które zostały opisane w literaturze. Wszystko to pozwoli określić kierunek dalszych, szczegółowych badań dotyczących znaczenia pedagogiki dialogu w nauczaniu religii.

Pedagogika dialogu – uwagi wstępne

W ostatnich latach pojęcie dialog często pojawia się w pracach polskich pedagogów[8]. Badacze analizują go w różnym kontekście, zwracając przy tym uwagę na wielowątkowość i zróżnicowanie[9]. Zgodnie twierdzą, że dominujący dotychczas monolog w edukacji szkolnej okazał się mało skuteczny i niedostosowany do mentalności adresatów[10]. Szanse na przezwyciężenie kryzysu edukacji upatrują

---

[7] Zob. np. R. Czekalski, *Katecheza komunikacją wiary. Studium z katechetyki fundamentalnej*, Płock 2006; M. Gogolik, *„Nauczycielu dobry…" Paradygmat nauczyciela religii w świetle rozmowy Jezusa Chrystusa z bogatym młodzieńcem*, Poznań 2012; G. Łuszczak, *Od teorii stopni formalnych do teorii komunikacji i dialogu w dydaktyce szkolnej i katechetycznej*, Kraków 2012; *Dialog w katechezie*, red. S. Kulpaczyński, Lublin 1998.

[8] Zob. np. A. Al-Khamisy, *Edukacja włączająca edukacją dialogu: w poszukiwaniu modelu edukacji dla ucznia ze specjalnymi potrzebami edukacyjnymi*, Warszawa 2013; *Pedagogika dialogu: dialog w teorii i praktyce edukacyjnej*, red. E. Dąbrowy, D. Jankowska, Warszawa 2009; *Pedagogika dialogu: wokół pedagogii Janusza Korczaka*, red. D. Jankowska, Warszawa 2014; *Wychowanie do dialogu: w poszukiwaniu modeli budowania relacji międzyludzkich*, red. K. Jaworska, K. Wawrzynów, G. Sokołowski, Wrocław 2015; M. Śnieżyński, *Sztuka dialogu*, Kraków 2008; *Przestrzeń i czas dialogu w edukacji*, red. D. Waloszek, Kraków 2011.

[9] Tamże.

[10] Tamże.

w myśleniu dialogicznym nauczycieli[11]. Stąd też konsekwentnie traktują dialog zarówno jako narzędzie doskonalenia edukacji, jak też jako wyznacznik dobrej zmiany w projektowaniu i realizacji założeń programowych[12].

Zasadne wydaje się również odwołanie pedagogów do filozofii[13]. Dialog ma bowiem filozoficzne podstawy, co w pedagogice przyjmuje się jako pewną oczywistość[14]. W związku z tym pedagodzy za ważne uznają dialogiki Sokratesa i Platona oraz refleksję naukową klasyków filozofii dialogu (np. M. Bubera, F. Rosenzweiga, E. Lévinasa)[15]. Coraz częściej też zwracają uwagę na propagowany w Polsce przez ks. Janusza Tarnowskiego tzw. personalizm dialogiczny, który zajmuje ważne miejsce w pedagogice dialogu[16]. Znamienne jest, że właśnie ten pedagog odegrał ważną rolę w rozwoju pedagogiki dialogu na gruncie polskim. Ksiądz Janusz Tarnowski, dążąc do wypracowania podstawowych wyznaczników wychowania jako spotkania opartego na relacji „Ja" – „Ty" i wynikających stąd konsekwencji wychowawczych, przyczynił się do rozwoju pedagogiki dialogu rozumianej jako nauka o wychowaniu, w którym ważne miejsce zajmuje „bycie w relacji […] do świata rzeczy i ludzi"[17]. Konsekwentnie zwracał uwagę na proces stawania się w pełni człowiekiem i integralnego rozwoju, jaki ma miejsce pod wpływem kontaktów interpersonalnych[18]. Słusznie za istotną uznał relację „Ja-Ty", której „podstawową kategorią jest dialog" o wyraźnym wymiarze egzystencjalnym[19]. Tak rozumiany „dialog nie ma jedynie na celu do-

---

[11] Zob. np. *Kreatorzy edukacyjnego dialogu*, red. A. Karpińska, Białystok 2002; E. Murawska, *Od monologu do dialogu – refleksje o (nie)porozumieniu między nauczycielem a uczniem*, „Edukacja" 2005 nr 2, s. 51-56; M. Śnieżyński, *Droga do dialogu edukacyjnego*, „Świat i Słowo" 2008 nr 2, s. 241-257.

[12] Zob. np. tamże; J. Kujawiński, *Szkoła dialogu i samodzielnego uczenia się uczniów*, Poznań 2006.

[13] Zob. np. B. Milerski, *Pedagogika dialogu: filozoficzne inspiracje i perspektywy*, „Paedagogia Christiana" 1/21(2008), s. 36-42; M. Śnieżyński, *Od monologu do dialogu edukacyjnego*, w: *Wychowanie na rozdrożu. Personalistyczna filozofia wychowania*, red. F. Adamski, Kraków 1999, s. 117-128; S.C. Michałowski, *Spotkanie jako metoda bycia w pedagogice personalistycznej*, w: *Wychowanie na rozdrożu. Personalistyczna filozofia wychowania*, s. 129-143.

[14] B. Milerski, *Pedagogika dialogu: filozoficzne inspiracje i perspektywy*, s. 36 i nn.

[15] Szerzej o tym zob. np. w: tamże.

[16] Zob. np. tamże; T. Gadacz, *Wychowanie jako spotkanie osób*, w: *Człowiek – wychowanie – kultura*, red. F. Adamski, Kraków 1993, s. 107-113; U. Walijewska, *Dialog w edukacji wczesnoszkolnej*, http://www.eid.edu.pl/archiwum/1999,97/czerwiec,150/dialog_w_edukacji_wczesnoszkolnej,865.html [dostęp: 23.04.2016].

[17] B. Milerski, *Pedagogika dialogu: filozoficzne inspiracje i perspektywy*, s. 37; por. J. Tarnowski, *Pedagogika dialogu*, w: *Edukacja alternatywna. Dylematy teorii i praktyki*, red. B. Śliwerski, Kraków 1992, s. 119-129.

[18] J. Tarnowski, *Dialog podstawową kategorią personalistycznej filozofii wychowania*, w: *Wychowanie na rozdrożu. Personalistyczna filozofia wychowania*, s. 185-186.

[19] Tenże, *Jak wychowywać?*, Warszawa 1993, s. 116-118 i nn; zob. więcej o tym np. w: B. Milerski, *Pedagogika dialogu: filozoficzne inspiracje i perspektywy*, s. 38.

chodzenia do jakiejś wspólnej wiedzy przedmiotowej (aspekt metodyczny) […]". Przeciwnie, wiąże się wprost ze spotkaniem osób, które „otwierają się na siebie wzajemnie, ujawniając nie tylko własne przekonania i uznawane wartości, lecz również «będąc dla siebie nawzajem»"[20]. Autentyczny dialog – jak słusznie twierdził ks. J. Tarnowski – odgrywa ważną rolę w procesie wychowania[21]. Przyczynia się bowiem do wzajemnego, ubogacającego wewnętrznie spotkania osób, a przez to do przemiany życia uczestników wychowania oraz lepszego poznania siebie[22]. Niewątpliwie wszystko to ma szczególne znaczenie w procesie wspierania wychowanków w urzeczywistnianiu swojego człowieczeństwa[23]. Zasługuje także na uwagę nie tylko w teorii nauczania religii, ale również w praktyce.

Wprowadzając w problematykę pedagogiki dialogu, należy też zwrócić uwagę na propozycje Joanny Rutkowiak[24]. Autorka wiele uwagi poświęca zagadnieniom dialogu edukacyjnego ujmowanym z perspektywy dydaktyki ogólnej i pedeutologii. Posługuje się terminem „dialog bez arbitra"[25]. Kategoria ta wskazuje na równość partnerów. W „dialogu bez arbitra" pozycja uczestników nie jest uzależniona od wieku, wiedzy, doświadczenia, prestiżu[26]. Przeciwnie, ważną funkcję spełniają różne punkty widzenia, doświadczenia, odmienności uczestników dialogu. Każdy z nich bowiem wnosi swój własny wkład i przyczynia się do konstruowania nowych twórczych rozwiązań i pomysłów[27]. Stąd też istotą „dialogu bez arbitra" jest traktowanie wszystkich głosów i pomysłów za znaczące dla poszukiwania konstruktywnych rozwiązań (np. podczas zajęć edukacyjnych, debat, spotkań)[28].

Kategoria „dialogu edukacyjnego" zajmuje też ważne miejsce w opracowaniach Mariana Śnieżyńskiego[29]. Autor wiele uwagi poświęca werbalnej wymianie pomiędzy uczestnikami zajęć edukacyjnych, a zwłaszcza pomiędzy nauczycielem i uczniem[30]. Słusznie wszystkich uczestników procesów nauczania-uczenia się i wychowania uznaje za podmioty dialogu[31]. W tym kontekście analizuje interakcje zachodzące między uczniem i nauczycielem oraz metody kształcenia

---

[20] B. Milerski, *Pedagogika dialogu: filozoficzne inspiracje i perspektywy*, s. 38.

[21] J. Tarnowski, *Dialog podstawową kategorią personalistycznej filozofii wychowania*, s. 185-186.

[22] B. Milerski, *Pedagogika dialogu: filozoficzne inspiracje i perspektywy*, s. 38.

[23] Tamże.

[24] *Pytanie, dialog, wychowanie*, red. J. Rutkowiak, Warszawa 1992.

[25] Taż, *„Dialog bez arbitra" jako koncepcja relacji między nauczycielem a uczniem*, „Ruch Pedagogiczny" 1984 nr 5-6, s. 120-128.

[26] Tamże.

[27] Tamże.

[28] Szerzej o tym zob. np. tamże; J. Rutkowiak, *Dialog pedagogiczny jako warunek możliwości rozumienia*, „Ruch Pedagogiczny" 1989 nr 5-6, s. 58-51; taż, *Stosowanie teorii pedagogicznej w praktyce a dialog edukacyjny*, „Kwartalnik Pedagogiczny" 1986 nr 1, s. 47-58.

[29] M. Śnieżyński, *Sztuka dialogu*, s. 12 i nn; tenże, *Dialog edukacyjny*, s. 7 i nn.

[30] Tamże.

[31] Tamże.

oparte na dialogu edukacyjnym. Obok treściowej zawartości dialogu edukacyjnego M. Śnieżyński opisuje jego cele i funkcje, do których zalicza m.in. pozyskiwanie wiedzy, rozwiązywanie problemów, wzajemne zrozumienie, wypracowanie wspólnego stanowiska[32]. To właśnie autentyczny dialog edukacyjny odgrywa ważną rolę w nauczaniu i wychowaniu integralnym[33].

Wyżej opisane obszary treściowe pedagogiki dialogu zasługują na szczególną uwagę w aktywności edukacyjnej nauczycieli religii. Wymagają jednak teoretycznych podstaw, wypracowanych przez katechetyków. Specyfika nauczania religii w znacznym stopniu określa bowiem znaczenie propozycji z obszaru pedagogiki dialogu w teorii i praktyce.

Rola pedagogiki dialogu w nauczaniu religii

Analizując różne opracowania polskich katechetyków[34], można dostrzec wiele ujęć i interpretacji kategorii z zakresu pedagogiki dialogu. Często występują one pośrednio. Dominuje przy tym powiązanie problematyki dialogu z wychowaniem ekumenicznym[35]. Słusznie autentyczny dialog postrzegany jest jako narzędzie zbliżenia do siebie wyznawców religii chrześcijańskich, poszukiwania wspólnych korzeni, kształtowania postawy otwartości i tolerancji oraz współdziałania na rzecz budowania pokoju w świecie[36].

W teorii nauczania religii brakuje jednak bezpośredniego odniesienia do pedagogiki dialogu w edukacji religijnej dzieci i młodzieży. Analizowane są szczegółowe kwestie, które dotyczą różnych obszarów dialogu w nauczaniu religii[37]. Wiele uwagi poświęca się m.in. interakcji między nauczycielem religii a uczniem, w toku której ma miejsce nie tylko kontakt słowny, rozmowa, ale także dzielenie się wartościami, stawianie pytań egzystencjalnych i poszukiwanie na nie odpo-

---

[32] Tamże.

[33] Tamże.

[34] Zob. np. J. Bagrowicz, *Towarzyszyć wzrastaniu. Z dyskusji o metodach i środkach edukacji religijnej młodzieży*, Toruń 2006; R. Chałupniak, J. Kostorz, *Wybrane zagadnienia z katechetyki*, Opole 2002; R. Chałupniak, *Asertywność i komunikacja katechety – w kierunku społecznej formacji katechetów*, w: *Dzisiejszy katecheta. Stan aktualny i wyzwania*, red. J. Stala, Kraków 2002, s. 241-256; P. Studnicki, *Dialog edukacyjny w nauczaniu katechetycznym. Teoria a szkolna rzeczywistość*, Kraków 2010; J. Szpet, *Dydaktyka katechezy*, Poznań 1999; B. Twardzicki, *Katechetyka formalna w służbie wiary*, Przemyśl 2001.

[35] Zob. np. J. Kostorz, *Ekumeniczny wymiar posoborowej katechezy w Polsce*, Opole 2007.

[36] Tamże.

[37] Zob. np. A. Bałoniak, *Od werbalizmu do komunikacji: refleksja nad środkami dydaktycznymi w procesie nauczania*, „Katecheta" 56(2012) nr 4, s. 67-72; S. Łabendowicz, *Rozmowa w katechezie*, „Zeszyty Formacji Katechetów" 8(2008) nr 1, s. 60-62; P. Studnicki, *Dialog edukacyjny w nauczaniu katechetycznym. Teoria a szkolna rzeczywistość*, s. 13 i nn; J. Stala, E. Osewska, *Dyskutować, ale jak?* „Tarnowskie Studia Teologiczne" 28(2009) z. 1, s. 39-50; Twardzicki, *Katechetyka formalna w służbie wiary*, s. 355-359, 415-424.

wiedzi, uważne i cierpliwe słuchanie, współpraca[38]. Za ważną uznaje się osobowość nauczyciela religii, jego postawę i odpowiednie zachowanie[39]. Na tym tle wielokrotnie podejmowane są kwestie dotyczące języka w katechezie, zasady podmiotowości oraz komunikowania się nauczyciela z uczniami opartego na współpracy[40]. To świadczy o dowartościowaniu propozycji, które zostały wypracowane w ramach pedagogiki dialogu.

Obok wyżej wymienionych kwestii w teorii nauczania religii wiele uwagi poświęca się zagadnieniom z zakresu dydaktyki dialogu, przez którą najogólniej rozumie się jeden z działów dydaktyki, zajmujący się badaniem procesów nauczania-uczenia się ze szczególnym uwzględnieniem aktywnego udziału uczestników zajęć edukacyjnych w wymianie myśli, stanowisk, poglądów, opinii, rozwiązywaniu problemów przy pełnym poszanowaniu podmiotowości każdej osoby oraz prawa do własnych poglądów[41]. Tak określone zagadnienia wpisują się w kategorię dialogu edukacyjnego, a więc odnoszą się do szczegółowego zagadnienia z zakresu pedagogiki dialogu. Można zatem stwierdzić, że w teorii nauczania religii dowartościowany został jeden z obszarów pedagogiki dialogu.

Ponadto na tle szczegółowych zagadnień z zakresu dydaktyki dialogu w pracach badawczych katechetyków pojawiają się kwestie, które integralnie wiążą się z pedagogiką dialogu. Zwykle dotyczą one aktywnego udziału uczestników lekcji religii (uczniów i nauczycieli religii) w procesach wzajemnego poznania się i zrozumienia świata, siebie i innych[42]. W powiązaniu z tymi zagadnieniami słusznie badacze zwracają uwagę na dialog informacyjny[43]. Znajduje on ukonkretnienie we właściwej konstrukcji pytań i odpowiedzi, które stawia nie tylko nauczyciel, ale również uczniowie[44].

Mając na uwadze propozycje pedagogów, katechetycy odwołują się również do powszechnie znanych, wyżej opisanych, stwierdzeń filozofów dialogu[45].

---

[38] Zob. np. A. Zellma, *Profesjonalny rozwój nauczyciela religii*, Olsztyn 2013; B. Twardzicki, *Katechetyka formalna w służbie wiary*, s. 196 i nn.

[39] Zob. np. tamże.

[40] Zob. np. S. Łabendowicz, *Metody dialogowe i sytuacyjne w katechezie*, „Zeszyty Formacji Katechetów" 10(2010) nr 3, s. 68-76; K. Misiaszek, *W poszukiwaniu charakteru języka w katechezie*, „Studia Pastoralne" 2(2006), s. 95-103; J. Szpet, *Dydaktyka katechezy*, s. 113 i nn.

[41] Zob. np. M. Korgul, *Dydaktyka dla katechetów*, Świdnica 2007, s. 74 i nn; S. Łabendowicz, *Wybrane propozycje metod w katechezie*, „Zeszyty Formacji Katechetów" 6(2006) nr 2, s. 73-76; J. Szpet, *Dydaktyka katechezy*, s. 101 i nn.

[42] Tamże; S. Łabendowicz, *Wybrane metody aktywizujące w katechezie*, „Zeszyty Formacji Katechetów" 13(2013) nr 2, s. 85-90.

[43] Zob. np. M. Korgul, *Dydaktyka dla katechetów*, s. 235-242; J. Szpet, *Dydaktyka katechezy*, s. 170 i nn.

[44] Tamże; S. Łabendowicz, *Aktywizowanie uczniów poprzez zastosowanie pytań w katechezie*, „Zeszyty Formacji Katechetów" 8(2008) nr 2, s. 78-82; M. Śnieżyński, *Rola i znaczenie pytań na lekcjach religii*, „Katecheta" 58(2014) nr 4, s. 4-10.

[45] Zob. np. J. Bagrowicz, *Towarzyszyć wzrastaniu. Z dyskusji o metodach i środkach edukacji religijnej młodzieży*, s. 114 -118, 230 i nn; R. Chałupniak, *Asertywność i komunikacja katechety –*

Słusznie zwracają uwagę na filozoficzne podstawy i inspiracje pedagogiki dialogu[46]. Tak ukierunkowane analizy mają istotne znaczenie dla integralnego wychowania w nauczaniu religii. Wzmacniają założenia teoretyczne aktywności wychowawczej, którą nauczyciel religii podejmuje w szkole. Pozwalają dostrzec wspólne elementy między wychowaniem ogólnym a wychowaniem chrześcijańskim oraz traktować je jako kategorie integralnie ze sobą powiązane i wzajemnie uzupełniające się. Na przykład: dla teorii i praktyki nauczania religii znacząca jest opisana przez Janusza Tarnowskiego kwestia „spotkania Ja-Ty", której podstawę stanowi autentyczny dialog. Odwołanie do tej kategorii w katechetyce wzbogaca różne aspekty analizowanej w teorii aktywności wychowawczej nauczyciela religii. Wskazuje też na znaczenie dialogu w zbliżeniu wszystkich uczestników lekcji religii do siebie, otwieraniu na siebie, wzajemnym poznaniu i zrozumieniu, negocjowaniu znaczeń i konstruowaniu wiedzy[47]. Co ważne, poprzez odwołanie do pedagogiki dialogu wzmocniona zostaje – o racje pedagogiczne – argumentacja teologiczna dotycząca m.in. godności każdego ucznia, wolności, odpowiedzialności, powołania do życia we wspólnocie[48].

W teorii nauczania religii wyżej wymienione kwestie zostają poszerzone o problematykę dialogu człowieka z Bogiem[49]. Takie podejście wydaje się uzasadnione. W perspektywie nauczania religii dialog człowieka z Bogiem, który dokonuje się na płaszczyźnie wiary, odgrywa ważną rolę wychowawczą. Pozwala bowiem człowiekowi nawiązać bezpośredni, osobowy kontakt z Bogiem, stawiać pytania i poszukiwać na nie odpowiedzi w świetle słowa Bożego i nauczania Kościoła, rozeznawać własne powołanie życiowe. Z czasem dialog z Bogiem może wzmocnić wiarę, zrodzić pokój serca, umocnić w powołaniu. Słusznie ten rodzaj dialogu katechetycy uznają za znaczący dla nauczania religii, wprost związany z celami katechetycznymi i specyfiką lekcji religii[50]. Niewątpliwie wiara jako obszar dialogu człowieka z Bogiem poszerza perspektywę pedagogiki dialogu. Pamiętając o powyższym, katechetycy za niezaprzeczalny uznają fakt, że dialog człowieka z Bogiem ma miejsce na modlitwie[51]. Spotykając się z Bogiem „twarzą w twarz, jak […] z przyjacielem" (Wj 33,7-11), człowiek otwiera swoje

---

w kierunku społecznej formacji katechetów, s. 241-256; S. Łabendowicz, *Wychowanie do dialogu w katechezie*, „Zeszyty Formacji Katechetów" 12(2012) nr 1, s. 79-86; P. Studnicki, *Dialog edukacyjny w nauczaniu katechetycznym. Teoria a szkolna rzeczywistość*, s. 14 i nn.

[46] Tamże.

[47] Tamże.

[48] Zob. np. J. Bagrowicz, *Stawać się bardziej człowiekiem. Z podstaw edukacji religijnej*, Toruń 2008, s. 38 i nn.

[49] Zob. np. S. Kulpaczyński, *Dialog katechetów z Bogiem podstawą ich dialogu z katechizowanymi*, w: *Dialog w katechezie*, s. 71-82; tenże, *Jak uczyć modlitwy katechizowanych?*, „Roczniki Teologiczne" 54(2007) z. 6, s. 157-173; S. Łabendowicz, *Wychowanie do wspólnej modlitwy na katechezie*, „Zeszyty Formacji Katechetów" 8(2008) nr 2, s. 73-77.

[50] Tamże.

[51] Tamże.

serce na działanie Ducha Świętego, który uzdalnia go do dialogu z Bogiem o sobie samym, własnych ograniczeniach, słabościach, pragnieniach i potrzebach[52]. Takie ujęcie zagadnień z zakresu pedagogiki dialogu świadczy nie tylko o właściwym rozumieniu dialogu człowieka z Bogiem, ale także wskazuje na szerszą, istotną dla nauczania religii, perspektywę.

Sposoby prowadzenia dialogu w nauczaniu religii

Interesujące, a zarazem znaczące dla praktyki, są sposoby prowadzenia dialogu edukacyjnego. Katechetycy słusznie zwracają uwagę nie tylko na dialog jako metodę nauczania, ale także wychowania[53]. Ta pierwsza kwestia dominuje w metodyce nauczania religii[54]. Badacze wielokrotnie opisują różne rozwiązania metodyczne, które bazują na słownej (werbalnej) komunikacji[55]. Słusznie podkreślają, że metody oparte na dialogu mają na celu aktywizowanie uczniów w poszukiwaniu i odkrywaniu prawdy, stymulowanie ich twórczości oraz motywowanie do dzielenia się odmiennymi punktami widzenia i własnymi doświadczeniami[56]. W związku z powyższym za ważne uznają zastosowanie podczas lekcji religii (zwłaszcza w gimnazjum i w szkołach ponadgimnazjalnych) różnych odmian i technik dyskusji[57]. Obok klasycznej dyskusji wymieniają m.in. dyskusję okrągłego stołu, dyskusję punktowaną, dyskusję wielokrotną, dyskusję panelową, dyskusję kielecką, trzy kąty, sześć myślących kapeluszy, linię specjalną, puste krzesło, trybunał, drzewko decyzyjne, metaplan[58]. Słusznie zwracają też uwagę na dialog uczniów z tekstem i metodę „akwarium”[59]. Każde z wyżej wymienionych rozwiązań metodycznych ma wiele walorów dydaktycznych i wychowawczych. Stymuluje uczniów do słownego lub pisemnego werbalizowania własnych opinii i przekonań w celu rozwiązywania określonego problemu oraz oceniania i wartościowania[60]. Sprzyja też konfrontacji przeciwstawnych poglą-

---

[52] Tamże.

[53] Zob. np. J. Bagrowicz, *Towarzyszyć wzrastaniu. Z dyskusji o metodach i środkach edukacji religijnej młodzieży*, s. 114 -118, 230 i nn; S. Łabendowicz, *Wychowanie do dialogu w katechezie*, „Zeszyty Formacji Katechetów” 12(2012) nr 1, s. 79-86; P. Studnicki, *Dialog edukacyjny w nauczaniu katechetycznym. Teoria a szkolna rzeczywistość*, s. 14 i nn.

[54] Zob. np. tamże; J. Szpet, *Dydaktyka katechezy*, s. 187, 194-199.

[55] Zob. np. tamże; M. Korgul, *Dydaktyka dla katechetów*, s. 133-200; S. Łabendowicz, *Metody ukierunkowane na dialog*, „Zeszyty Formacji Katechetów” 12(2012) nr 1, s. 86-90; tenże, *Metody dialogowe i sytuacyjne na katechezie*, „Zeszyty Formacji Katechetów” 10(2010) nr 3, s. 68-76; E. Osewska, *Pluralizm metod stosowanych w katechezie*, w: *Dydaktyka katechezy*, cz. II, red. J. Stala, Tarnów 2004, s. 157-299.

[56] Tamże.

[57] Tamże.

[58] Tamże.

[59] Tamże.

[60] Tamże.

dów oraz motywuje do poszukiwania i odkrywania prawdy w toku wymiany myśli i negocjowania znaczeń. Dobrze zastosowane odmiany dyskusji pozwalają uczniom nie tylko poszerzyć zakres wiedzy, ale także lepiej zrozumieć problemy egzystencjalne[61]. Co więcej, wspomagają w kształtowaniu poglądów i dzieleniu się doświadczeniem. Tak więc różne odmiany i techniki dialogu, jak trafnie zauważają katechetycy, obok funkcji dydaktycznej, pełnią również funkcję wychowawczą[62]. Przyczyniają się bowiem do kształtowania umiejętności i kompetencji społecznych. Wymagają jednak odpowiedniego rozplanowania aktywności uczniów podczas lekcji religii. Słusznie zatem w powiązaniu z odmianami i technikami dialogu katechetycy zwracają uwagę na pracę katechizowanych w małych grupach[63]. Ta forma organizacji aktywności uczniów podczas lekcji religii pomaga im w głębszym rozumieniu problemów. Sprzyja też rozwijaniu umiejętności argumentowania własnego zdania, zajmowania samodzielnego stanowiska, poszanowania opinii innych i lepszego zrozumienia przekonań innych osób oraz własnych[64]. Wymaga jednak od nauczyciela religii odpowiednich kompetencji metodycznych i komunikacyjnych. To właśnie osoba prowadząca zajęcia dobiera sposoby prowadzenia dialogu edukacyjnego. Pamiętając o istocie dialogu, zobowiązana jest rezygnować z pozornych rozwiązań takich, jak np. pogadanka (wstępna, utrwalająca, heurystyczna) i rozmowa kierowana[65]. Wymienione metody polegają na stawianiu pytań i udzielaniu poprawnych odpowiedzi, które zazwyczaj nauczyciel religii zna. W perspektywie założeń pedagogiki dialogu postrzeganie pogadanki i rozmowy kierowanej jako metod, które aktywizują uczniów do dialogu, wydaje się niczym nieuzasadnione. Nie ma tu miejsca na wymianę zdań między rozmówcami oraz prezentowanie odmiennych punktów widzenia i różnych opinii[66]. Do głosu dochodzą jedynie różni rozmówcy (np. kilku uczniów odpowiada na pytania stawiane przez nauczyciela religii), którzy udzielają poprawnych, oczekiwanych przez nauczyciela religii, odpowiedzi. W mówienie angażują się różni uczniowie, „ale znaczenia, do których mają dojść, są z góry ustalone”[67]. Stąd też zastosowanie pogadanki i rozmowy kiero-

---

[61] Tamże.

[62] Tamże.

[63] Zob. np. tamże; A. Ligendza, *Przewidywane efekty uczenia się w grupach na katechezie*, „Katecheta” 50(2006) nr 4, s. 74-77; M. Śnieżyński, *Formy pracy grupowej w dialogu katechetycznym*, „Katecheta” 58(2014) nr 10, s. 4-9.

[64] Tamże.

[65] Zob. szczegółowe opisy tych metod np. w: M. Korgul, *Dydaktyka dla katechetów*, s. 159; S. Łabendowicz, *Rozmowa w katechezie*, s. 60-62; J. Szpet, *Dydaktyka katechezy*, s. 187-188.

[66] Zob. interesujące analizy na temat pogadanki i rozmowy: D. Klus-Stańska, *Przerwanie szkolnego monologu znaczeń – bariery i szanse*, w: *Uczenie się jako przedsięwzięcie na całe życie*, red. T. Bauman, Kraków 2005, s. 106-128.

[67] Tamże, s. 108.

wanej nie sprzyja dialogowi edukacyjnemu. Przeciwnie umożliwia prowadzenie monologu znaczeń[68].

Podobne sytuacje mają miejsce na płaszczyźnie wychowania. Zastosowanie rozmowy kierowanej i pogadanki w celu kształtowania społecznie pożądanych postaw świadczy o pozorowaniu dialogu[69]. Stąd też z perspektywy pedagogiki dialogu za istotne należy uznać tylko te propozycje katechetyków, w których zwraca się uwagę na ucznia (jego godność, indywidualność, prawo do własnego zdania) czy też na potrzebę słuchania jego różnych punktów widzenia oraz na rozwijanie umiejętności pracy nad sobą i uczenia się przez całe życie[70]. Integralnie z tym związane jest aktywne słuchanie i współdziałanie oparte na wzajemnym szacunku, tolerancji, otwartości[71]. Dobrze zatem, że w teorii nauczania religii wymienione kwestie zostały zauważone i ukazane jako znaczące dla integralnego wychowania uczniów, w którym ma miejsce wspólne wzrastanie wszystkich uczestników lekcji religii[72].

Zakończenie

Pedagogika dialogu zawiera wielorakie inspiracje dotyczące spotkania osób, które przyczyniają się do lepszego rozumienia nie tylko otaczającego świata, ale także siebie innych. Można ją rozpatrywać zarówno w powiązaniu z procesami kształcenia, jak i wychowania. Podstawowe i znaczące dla teorii nauczania religii okazują się takie kategorie, jak: „relacja Ja-Ty", spotkanie, zaangażowanie, odkrywanie i urzeczywistnianie swojego człowieczeństwa, kontakt interpersonalny. Pozwalają one określić proces wychowania jako wielostronną interakcję wychowawcy i wychowanka, w której wszyscy uczestnicy wychowują siebie wzajemnie. Procesom tym zawsze towarzyszy poszukiwanie prawdy i odkrywanie sensów oraz konstruowanie wiedzy. Dialog pełni tu funkcję narzędzia, za pomocą którego podmioty komunikują się ze sobą, dzieląc swoimi poglądami, przeżyciami, doświadczeniami, a przez to zbliżają do siebie. Obok dialogu rozumianego jako metoda, ważny jest również proces otwierania się uczestników zdarzeń edukacyjnych na siebie, dążenie do zrozumienia innych osób i zbliżenia się do nich oraz współdziałania. W nim bowiem urzeczywistnia się postawa dialogu nauczyciela i uczniów.

---

[68] D. Klus-Stańska, *Przerwanie szkolnego monologu znaczeń*…, s. 106-128.

[69] Tamże.

[70] Zob. np. J. Bagrowicz, *Towarzyszyć wzrastaniu. Z dyskusji o metodach i środkach edukacji religijnej młodzieży*, s. 114 -118, 230 i nn; S. Łabendowicz, *Wychowanie do dialogu w katechezie*, s. 79-86; tenże, *Metody ukierunkowane na dialog*, s. 86-90; J. Tomczak, *Wspomagające i alternatywne sposoby porozumiewania się w katechezie*, „Katecheza, Rodzina, Parafia i Szkoła" 2(2004), s. 81-89.

[71] Tamże.

[72] Tamże.

Wymienione komponenty pedagogiki dialogu okazują się znaczące nie tylko dla teorii nauczania religii, a także dla praktyki. I chociaż katechetycy wiele uwagi poświęcają różnym odmianom metody i technik dialogu, to jednak nie pomniejszają znaczenia jego wymiaru wychowawczego. Świadczą o tym analizy dotyczące postawy nauczyciela religii jako wychowawcy, który nawiązuje i podtrzymuje wielorakie kontakty z uczniami. Aktywności tej zawsze towarzyszy świadomość powołania i posłannictwa. Stąd też słusznie propozycje katechetyków z zakresu pedagogiki dialogu nie ograniczają się do wyuczonych, rozwijanych na podstawie indywidualnych predyspozycji, umiejętności empatycznego i aktywnego słuchania, negocjowania znaczeń, poszanowania, lecz uwzględniają relację człowieka z Bogiem. W praktyce istotne jest łączenie tych dwóch wymiarów: ludzkiego i nadprzyrodzonego w celu autentycznego wspierania uczniów w integralnym rozwoju i urzeczywistnianiu człowieczeństwa.

Wobec powyższych ustaleń uzasadniona wydaje się weryfikacja empiryczna znaczenia pedagogiki dialogu w aktywności edukacyjnej nauczycieli religii. Pozwoli ona rozpoznać aktualny stan (zwłaszcza preferencje i kompetencje uczniów) oraz możliwości i ograniczenia związane z dialogiem w nauczaniu religii. Na tej podstawie można nie tylko określić znaczenie pedagogiki dialogu w nauczaniu religii, ale także opisać nowe wyzwania edukacyjne i zaproponować rozwiązania w zakresie formacji nauczycieli religii w celu rozwijania kompetencji komunikacyjnych i metodycznych.

(Un)usual Significance of Dialogue Pedagogy in the Theory of Religious Education

Summary

The theory of religious education holds a very important place in the Polish catechetics. It is continuously enriched with new issues, determined by the social and educational situation, that are significant from the point of view of practice. Some of them are integrally interwoven with pedagogy. Such issues include analyses related to the processes of communication between the religious education teacher and the students or to developing a dialogue approach in the participants of the religious education classes.

The religious education publications dealing with the above-mentioned problems do not directly include the category of dialogue pedagogy. However, several issues can be perceived as referring to the role of the dialogue understood as the approach and the method in teaching religious instruction. Additionally, the methods of conducting a dialogue between the religious education teacher and the students are repeatedly described. Their analysis leads to the conclusion that issues in the scope of dialogue pedagogy occupy an important place in the theory of religious instruction, since they refer to various dimensions of didactic and educating activity of the religious education instructor and the students. Nevertheless, they require detailed empirical research to determine the (un)usual significance of dialogue pedagogy in practice – in educational interactions between religious education teachers and students.

Keywords

dialogue pedagogy, religious education, catechetics, religious education teacher

Słowa kluczowe

pedagogika dialogu, nauczanie religii, katechetyka, nauczyciel religii

Bibliografia

Al-Khamisy A., *Edukacja włączająca edukacją dialogu: w poszukiwaniu modelu edukacji dla ucznia ze specjalnymi potrzebami edukacyjnymi*, Warszawa 2013.

Bagrowicz J., *Towarzyszyć wzrastaniu. Z dyskusji o metodach i środkach edukacji religijnej młodzieży*, Toruń 2006.

Bagrowicz J., *Stawać się bardziej człowiekiem. Z podstaw edukacji religijnej*, Toruń 2008.

Bałoniak A., *Od werbalizmu do komunikacji: refleksja nad środkami dydaktycznymi w procesie nauczania*, „Katecheta" 56(2012) nr 4, s. 67-72.

Bednarz E., *Nauczyciel katecheta wobec współczesnych wyzwań dydaktycznych i wychowawczych*, „Rocznik Teologiczny" 5(2013) z. 1-2, s. 273-287.

Bibliografia katechetyczna 2001-2010, oprac. R. Czekalski, Warszawa 2012.

Chałupniak R., *Asertywność i komunikacja katechety – w kierunku społecznej formacji katechetów*, w: *Dzisiejszy katecheta. Stan aktualny i wyzwania*, red. J. Stala, Kraków 2002, s. 241-256.

Chałupniak R., Kostorz J., *Wybrane zagadnienia z katechetyki*, Opole 2002.

Czekalski R., *Katecheza komunikacją wiary*, Płock 2006.

Czekalski R., *Katecheza komunikacją wiary. Studium z katechetyki fundamentalnej*, Płock 2006.

Dialog w katechezie, red. S. Kulpaczyński, Lublin 1998.

Gadacz T., *Wychowanie jako spotkanie osób*, w: *Człowiek – wychowanie – kultura*, red. F. Adamski, Kraków 1993, s. 107-113.

Gogolik M., *„Nauczycielu dobry…" Paradygmat nauczyciela religii w świetle rozmowy Jezusa Chrystusa z bogatym młodzieńcem*, Poznań 2012.

Klus-Stańska D., *Przerwanie szkolnego monologu znaczeń – bariery i szanse*, w: *Uczenie się jako przedsięwzięcie na całe życie*, red. T. Bauman, Kraków 2005, s. 106-128.

Korgul M., *Dydaktyka dla katechetów*, Świdnica 2007.

Kostorz J., *Ekumeniczny wymiar posoborowej katechezy w Polsce*, Opole 2007.

Kreatorzy edukacyjnego dialogu, red. A. Karpińska, Białystok 2002.

Kujawiński J., *Szkoła dialogu i samodzielnego uczenia się uczniów*, Poznań 2006.

Kulpaczyński S., *Dialog katechetów z Bogiem podstawą ich dialogu z katechizowanymi*, w: *Dialog w katechezie*, red. S. Kulpaczyński, Lublin 1998, s. 71-82.

Kulpaczyński S., *Jak uczyć modlitwy katechizowanych?*, „Roczniki Teologiczne" 54(2007) z. 6, s. 157-173.

Ligendza A., *Przewidywane efekty uczenia się w grupach na katechezie*, „Katecheta" 50(2006) nr 4, s. 74-77.

Łabendowicz S., *Aktywizowanie uczniów poprzez zastosowanie pytań w katechezie*, „Zeszyty Formacji Katechetów" 8(2008) nr 2, s. 78-82.

Łabendowicz S., *Metody dialogowe i sytuacyjne na katechezie*, „Zeszyty Formacji Katechetów" 10(2010) nr 3, s. 68-76.

Łabendowicz S., *Metody dialogowe i sytuacyjne w katechezie*, „Zeszyty Formacji Katechetów" 10(2010) nr 3, s. 68-76.

Łabendowicz S., *Metody ukierunkowane na dialog*, „Zeszyty Formacji Katechetów" 12(2012) nr 1, s. 86-90.

Łabendowicz S., *Rozmowa w katechezie*, „Zeszyty Formacji Katechetów" 8(2008) nr 1, s. 60-62.

Łabendowicz S., *Wybrane metody aktywizujące w katechezie*, „Zeszyty Formacji Katechetów" 13(2013) nr 2, s. 85-90.

Łabendowicz S., *Wybrane propozycje metod w katechezie*, „Zeszyty Formacji Katechetów" 6(2006) nr 2, s. 73-76.

Łabendowicz S., *Wychowanie do dialogu w katechezie*, „Zeszyty Formacji Katechetów" 12(2012) nr 1, s. 79-86.

Łabendowicz S., *Wychowanie do dialogu w katechezie*, „Zeszyty Formacji Katechetów" 12(2012) nr 1, s. 79-86.

Łabendowicz S., *Wychowanie do wspólnej modlitwy na katechezie*, „Zeszyty Formacji Katechetów" 8(2008) nr 2, s. 73-77.

Łuszczak G., *Od teorii stopni formalnych do teorii komunikacji i dialogu w dydaktyce szkolnej i katechetyczne*j, Kraków 2012.

Michałowski S.C., *Spotkanie jako metoda bycia w pedagogice personalistycznej*, w: *Wychowanie na rozdrożu. Personalistyczna filozofia wychowania*, red. F. Adamski, Kraków 1999, s. 129-143.

Milerski B., *Pedagogika dialogu: filozoficzne inspiracje i perspektywy*, „Paedagogia Christiana" 1/21(2008), s. 36-42.

Misiaszek K., *W poszukiwaniu charakteru języka w katechezie*, „Studia Pastoralne" 2 (2006), s. 95-103.

Murawska E., *Od monologu do dialogu – refleksje o (nie)porozumieniu między nauczycielem a uczniem*, „Edukacja" 2005 nr 2, s. 51-56.

Osewska E., *Pluralizm metod stosowanych w katechezie*, w: *Dydaktyka katechezy*, cz. II, red. J. Stala, Tarnów 2004, s. 157-299.

Pedagogika dialogu: dialog w teorii i praktyce edukacyjnej, red. E. Dąbrowy, D. Jankowska, Warszawa 2009.

Pedagogika dialogu: wokół pedagogii Janusza Korczaka, red. D. Jankowska, Warszawa 2014.

Przestrzeń i czas dialogu w edukacji, red. D. Waloszek, Kraków 2011.

Pytanie, dialog, wychowanie, red. J. Rutkowiak, Warszawa 1992.

Rutkowiak J., *„Dialog bez arbitra" jako koncepcja relacji między nauczycielem a uczniem*, „Ruch Pedagogiczny" 1984 nr 5-6, s. 120-128.

Rutkowiak J., *Dialog pedagogiczny jako warunek możliwości rozumienia*, „Ruch Pedagogiczny" 1989 nr 5-6, s. 58-51.

Rutkowiak J., *Stosowanie teorii pedagogicznej w praktyce a dialog edukacyjny*, „Kwartalnik Pedagogiczny" 1986 nr 1, s. 47-58.

Stala J., Osewska E., *Dyskutować, ale jak?* „Tarnowskie Studia Teologiczne" 28(2009) z. 1, s. 39-50.

Studnicki P., *Dialog edukacyjny w nauczaniu katechetycznym. Teoria a szkolna rzeczywistość*, Kraków 2010.

Szpet J., *Dydaktyka katechezy*, Poznań 1999.

Szpet J., *Kompetentny katecheta*, „Katecheza, Rodzina, Parafia i Szkoła" 1(2003), s. 9-14.

Śnieżyński M., *Droga do dialogu edukacyjnego*, „Świat i Słowo" 2008 nr 2, s. 241-257.

Śnieżyński M., *Formy pracy grupowej w dialogu katechetycznym*, „Katecheta" 58(2014) nr 10, s. 4-9.

Śnieżyński M., *Od monologu do dialogu edukacyjnego*, w: *Wychowanie na rozdrożu. Personalistyczna filozofia wychowania*, red. F. Adamski, Kraków 1999, s. 117-128.

Śnieżyński M., *Rola i znaczenie pytań na lekcjach religii*, „Katecheta" 58(2014) nr 4, s. 4-10.

Śnieżyński M., *Sztuka dialogu*, Kraków 2008.

Tarnowski J., *Dialog podstawową kategorią personalistycznej filozofii wychowania*, w: *Wychowanie na rozdrożu. Personalistyczna filozofia wychowania*, red. F. Adamski, Kraków 1999, s. 185-186.

Tarnowski J., *Jak wychowywać?*, Warszawa 1993.

Tarnowski J., *Pedagogika dialogu*, w: *Edukacja alternatywna. Dylematy teorii i praktyki*, red. B. Śliwerski, Kraków 1992, s. 119-129.

Tomczak J., *Wspomagające i alternatywne sposoby porozumiewania się w katechezie*, „Katecheza, Rodzina, Parafia i Szkoła" 2(2004), s. 81-89.

Twardzicki B., *Katechetyka formalna w służbie wiary*, Przemyśl 2001.

Walijewska U., *Dialog w edukacji wczesnoszkolnej*, http://www.eid.edu.pl/archiwum/1999,97/czerwiec,150/dialog_w_edukacji_wczesnoszkolnej,865.html [dostęp: 23.04.2016].

Wychowanie do dialogu: w poszukiwaniu modeli budowania relacji międzyludzkich, red. K. Jaworska, K. Wawrzynów, G. Sokołowski, Wrocław 2015.

Zellma A., *Kompetencje nauczyciela religii jako perspektywa efektywności edukacyjnej*, „Katecheta" 53(2009) nr 6, s. 3-12.

Zellma A., *Profesjonalny rozwój nauczyciela religii*, Olsztyn 2013.

Poznańskie Studia Teologiczne 30(2016), s. 463-475.
doi: 10.14746/pst.2016.30.23

Jerzy Adamczyk[1]
Wyższe Seminarium Duchowne w Radomiu

Źródła i przedmiot nauczania katechetycznego w ujęciu prawa kanonicznego

Wstęp

Słowo Boże jest pojęciem bogatym znaczeniowo, mocno zakorzenionym w żydowskich i chrześcijańskich pismach świętych oraz w późniejszych tradycjach teologicznych. Słowo to środek samoobjawienia się Boga ludzkości niezależnie od formy, jaką przybiera. Bóg objawia się przez nie swojemu ludowi. Dla chrześcijan definitywną ekspresją tego słowa jest wcielenie, Logos przyjął ciało w Osobie Jezusa Chrystusa. Jednak objawienie Boga nie ustało wraz z apostolskim doświadczeniem śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Bóg obecnie nadal mówi w świecie na rozmaite sposoby[2].

Dla chrześcijan podstawowym, normatywnym sposobem, poprzez który Bóg nadal komunikuje swój zamiar i wolę, jest Biblia. Pismo Święte to zapis słowa Bożego, poprzez które Bóg przemawia w historii zbawienia (słowa i wydarzenia). Jednak nie jest to zwyczajna historia minionych zdarzeń; dla ludzi wierzących jest to niepowtarzalny sposób, przez który Bóg objawia się dzisiaj; jest to prawdziwie słowo Boże w przeciwieństwie do jakiejkolwiek innej formy objawienia. Bóg także nadal przekazuje swoje słowo poprzez tradycję Kościoła. Tradycja to proces przekazywania i ponownego asymilowania wiary apostolskiej przez kolejne pokolenia wyznawców religii chrześcijańskiej. W katolickiej teologii Pismu Świętemu i Tradycji przyznaje się jednakowo ważne miejsce, ponieważ tworzą one razem jeden święty depozyt słowa Bożego powierzony Kościołowi[3].

Posługa słowa w najszerszym sensie to komunikacja słowa Bożego przez Kościół; to proklamacja Ewangelii wszystkim narodom we wszystkich pokole-

---

[1] Jerzy Adamczyk ks. dr hab. Prezbiter diecezji radomskiej. Wykładowca prawa kanonicznego w WSD w Radomiu.

[2] Por. J. Huels, *The Ministry of the Divine Word (Canons 756-761)*, „Studia canonica" 23(1989), z. 2, s. 343.

[3] Por. tamże.

niach, przez wierne i integralne przedstawianie tajemnicy Chrystusa. Według *Ogólnej instrukcji katechetycznej* „posługa słowa jest przekazywaniem orędzia zbawienia: niesie ludziom ewangelię”[4].

Nowy Testament używa kilku wyrażeń określających przedmiot posługi słowa: Królestwo Boże, słowo Boże, tajemnica (misterium), dobra nowina. Wszystkie one oznaczają ostatecznie tę samą rzeczywistość – głosić Chrystusa – ukrzyżowanego i wywyższonego Zbawiciela. Chrystus to treść i przedmiot posługi słowa. Celem posługi słowa Bożego jest komunikowanie orędzia zbawienia: by nieść Ewangelię ludzkości, by uczynić Chrystusa obecnym w świecie przez słowo i sakrament, by kształtować i wychować wspólnoty wiary[5].

Podstawową cechą słowa Bożego z punktu widzenia prawnego jest to, że słowo, które jest z Boga, „ofiaruje się”, aby być przekazywane. Słowo, objawienie, jest darem Boga dla wszystkich ludzi. Właśnie przez to bycie darem istnieje prawo do otrzymania słowa, prawo, które nie do Boga się odnosi (słowo Boże jest ze strony Boga zawsze darem), lecz do ludzi, do konkretnych osób, które są zobowiązane przekazywać wiernie wszystkim to, co zostało im podarowane[6].

Posługa słowa, ukierunkowana na Chrystusa, winna opierać się na określonych źródłach: Piśmie Świętym, Tradycji, liturgii, Magisterium i życiu Kościoła[7]. To taksatywne wyliczenie źródeł posługi słowa pochodzi z nauki Soboru Watykańskiego II, gdzie wzywa się biskupów do czuwania nad tym, aby nauczanie katechetyczne było oparte na wymienionych źródłach. Kanon 760 przyjmuje soborową naukę o podstawach katechizacji, rozciągając ją na całą posługę słowa, w tym oczywiście na nauczanie katechetyczne[8]. Osoby przekazujące słowo

---

[4] *Directorium Catechisticum Generale* (11 aprilis 1971), nr 16, Libreria Editrice Vaticana 1971, tekst polski: *Ogólna instrukcja katechetyczna*, „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie” 63(1973), nr 2, s. 37-112, (odtąd: DCG).

[5] Por. J. Huels, *The Ministry of the Divine Word*, dz. cyt., s. 333.

[6] Por. J. Fuentes, *Comentario al can. 760*, w: *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, red. A. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña, t. 3, cz. I, Pamplona 2002[3], s. 93-94. „Każdy z uczniów Jezusa ma prawo otrzymać «słowo wiary», pełne i całkowite w swej ostrości i sile”. Joannes Paulus P.P. II, Adhortatio Apostolica, *Catechesi tradendae* (16 octobris 1979), nr 30, „Acta Apostolicae Sedis” 71(1979), 1277-1340, tekst polski: *Katecheza po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła*, red. W. Kubik cz. II, Warszawa 1985, s. 146-217, (odtąd: CT). Warto dodać, że pewne części adhortacji *Catechesi tradendae* są jednym ze źródeł aktualnego kan. 760. Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Authentice Interpretando, *Codex Iuris Canonici Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus. Fontium annotatione et indice analitico-alphabetico auctus*, Libreria Editrice Vaticana 1989, przypis do kan. 760.

[7] Por. kan. 760. Trzeba zauważyć, że w schemacie Kodeksu z 1977 r. norma kanoniczna o źródłach posługi słowa Bożego nie występuje. Zob. Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, Schema canonum libri III *De ecclesiae munere docendi*, can. 7-10, Città del Vaticano 1977, tekst polski: *Posoborowe prawodawstwo kościelne*, t. 11 z. 1, nr 21077-21259, s. 286-328.

[8] Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Decretum de pastorali Episcoporum munere in Ecclesia *Christus Dominus*, nr 14, „Acta Apostolicae Sedis” 58(1966), s. 673-701, tekst polski: Sobór Watykański II, Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus*, w: So-

Boże posługują się różnymi środkami, przede wszystkim przepowiadaniem słowa i nauczaniem katechetycznym[9].

Przedmiotem niniejszego opracowania będzie przedstawienie zagadnienia źródeł i przedmiotu nauczania katechetycznego na podstawie prawa kanonicznego. Najpierw sukcesywnie omówi się źródła katechezy: Pismo Święte, Tradycję, liturgię oraz Magisterium i życie Kościoła. Z kolei uwaga zostanie zwrócona na sprawę przedmiotu nauczania katechetycznego.

1. Pismo Święte

Prawodawca kodeksowy w kan. 760 jako pierwsze, podstawowe źródło katechezy, wymienia Pismo Święte[10], gdyż „Pismo Święte jest mową Bożą, utrwaloną pod natchnieniem Ducha Świętego na piśmie”[11].

W językach semickich wypowiedziane słowo jest utożsamiane z wypowiadającym je, choć słowo i mówca nie są tożsame. Mówiący istnieje wcześniej od wypowiadanego słowa; Bóg jest przed historią ludzką. Słowo jest sposobem, poprzez który Bóg przemawia w historii ludzkości, jest środkiem samoobjawienia się Boga, odwołuje się do wszelkich ludzkich sposobów, aby zakomunikować wolę Boga i Jego zamiary wobec ludzi. Jednak słowo Boże nie powinno być utożsamiane wyłącznie z jakimkolwiek środkiem, łącznie z hebrajskim i chrześcijańskim Pismem Świętym. Objawienie Boga dokonuje się w ciągu całej historii, nie tylko dla jednej grupy ludzi w jednym czasie[12].

Jednak dla żydów i chrześcijan Biblia ma wyjątkowe znaczenie i jest podstawowym źródłem norm, odmiennym w stosunku do innych sposobów objawiania się Boga. Jest zapisem przymierza Boga z Jego ludem, Izraelem; opowiada, w jaki sposób Bóg „objawił się słowami i czynami […] jako jedyny, prawdziwy i żywy Bóg”[13].

Pismo Święte, natchnione przez Boga i spisane raz na zawsze, niezmiennie przekazuje słowo Boże i sprawia, że w wypowiedziach apostołów i proroków

---

bór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 236-258, (odtąd: CD); por. J. Fuentes, *Comentario al can. 760*, s. 95; por. P. Urso, *Il ministero della parola divina: predicazione e catechesi (cann. 756-780)*, w: *La funzione di insegnare della Chiesa, a cura del Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico*, Milano 1994, s. 29.

[9] Por. J. Huels, *The Ministry of the Divine Word*, dz. cyt., s. 343.

[10] Na Pismo Święte jako źródło posługi słowa Bożego wskazuje kan. 715 schematu KPK z 1980 r. (*Schema Codicis Iuris Canonici*, Libreria Editrice Vaticana 1980), jak również kan. 760 schematu KPK z 1982 r. (*Codex Iuris Canonici, Schema novissimum iuxta placita Patrum Commissionis emendatum* atque Summo Pontifici praesentatum, Typis Polyglottis Vaticanis 1982).

[11] *Dyrektorium ogólne o katechizacji* (15 sierpnia 1997), nr 96, Poznań 1998 (odtąd: DOK).

[12] Por. J. Huels, *The Ministry of the Divine Word*, s. 328-329.

[13] Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Constitutio dogmatica de Divina Revelatione *Dei Verbum*, nr 14, „Acta Apostolicae Sedis” 58(1966), s. 817-835, tekst polski: Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym *Dei Verbum*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 350-361, (odtąd: DV).

rozbrzmiewa głos Ducha Świętego[14]. Biblijne słowo jest wewnętrznie związane ze słowami i czynami, przez które Bóg mówi w historii. Pismo Święte jest podstawą życia Kościoła i w konsekwencji Kościół musi zawsze być w dialogu z biblijnym słowem Bożym, by zagwarantować autentyczność swojej tradycji[15]. Redaktorzy *Dyrektorium ogólnego o katechizacji* piszą, że

> konstytucja *Dei Verbum* Soboru Watykańskiego II podkreśliła podstawowe znaczenie Pisma Świętego w życiu Kościoła. Jest ono przedstawiane wraz ze świętą Tradycją jako „najwyższa reguła wiary", gdyż przekazuje „słowo Boże" i sprawia, że „rozbrzmiewa głos Ducha Świętego". Dlatego Kościół chce, by w całej posłudze słowa Pismo Święte zajmowało najważniejsze miejsce[16].

Jan Paweł II pisał w adhortacji *Catechesi tradendae*, że „mówić o […] Piśmie Świętym jako o źródle katechezy, to podkreślać, że powinna ona być przepełniona i przeniknięta myślą, duchem i podstawami biblijnymi i ewangelicznymi przez stały kontakt z samymi tekstami"[17].

W Piśmie Świętym bowiem zawarte jest objawienie, przez które „Bóg zechciał ukazać i ofiarować siebie samego oraz odwieczne zamiary swej woli"[18]. Dlatego „katecheza będzie zawsze czerpać swoją treść z żywego źródła słowa Bożego, przekazanego przez Tradycję i Pismo Święte, gdyż Święta Tradycja i Pismo Święte stanowią jeden depozyt słowa Bożego powierzony Kościołowi"[19]. Pismo Święte winno być podstawowym „punktem odniesienia inspirującymi całą działalność katechetyczną Kościoła w naszych czasach"[20].

2. Tradycja

Prawodawca kodeksowy w kan. 760 jako kolejne, podstawowe źródło katechezy, wymienia Tradycję[21], „której bogactwo przenika działanie i życie wierzącego i modlącego się Kościoła"[22].

---

[14] Por. DV, nr 21; por. J. Huels, *The Ministry of the Divine Word*, dz. cyt., s. 329.

[15] Por. J. Huels, *The Ministry of the Divine Word*, dz. cyt., s. 330.

[16] DOK, nr 127; por. J. Dyduch, *Misja przepowiadania w powszechnym prawodawstwie kościelnym*, w: *Sługa Słowa*, red. W. Przyczyna, Kraków 1997, s. 33.

[17] CT, nr 27. „Sobór Watykański II, pragnął, by posługa słowa, czyli kaznodziejstwo, katecheza i wszelkie nauczanie chrześcijańskie słowem Pisma świętego żywiły się również korzystnie i święcie się przez nie rozwijały", tamże.

[18] DV, nr 6; por. A. Urru, *La funzione di insegnare della Chiesa. Nella legislazione attuale*, Roma 2001, s. 66.

[19] DOK, nr 94. „Treść katechezy zawiera się w słowie Bożym pisanym […]". DCG, nr 45.

[20] DOK, nr 128.

[21] Na Tradycję jako źródło posługi słowa Bożego wskazuje kan. 715 schematu KPK z 1980 r. (*Schema Codicis Iuris Canonici*, Libreria Editrice Vaticana 1980), jak również kan. 760 schematu KPK z 1982 r. (*Codex Iuris Canonici, Schema novissimum iuxta placita Patrum Commissionis emendatum* atque Summo Pontifici praesentatum, Typis Polyglottis Vaticanis 1982).

[22] DV, nr 8.

Objawienie Boga ludzkości nie ustało po śmierci apostołów, ale Jego słowo nadal jest wypowiadane w historii.

> Objawienie Boże, osiągające punkt kulminacyjny w Jezusie Chrystusie, jest przeznaczone dla całej ludzkości […]. Aby wypełnić ten zamysł Boży, Jezus Chrystus założył Kościół na fundamencie Apostołów i – posyłając im od Ojca Ducha Świętego – wysłał ich, by na całym świecie przepowiadali Ewangelię. Apostołowie słowami, czynami i pismami wiernie wypełnili ten nakaz. Ta Tradycja apostolska przedłuża się w Kościele i przez Kościół. Cały zaś Kościół, pasterze i wierni, czuwa nad jej zachowywaniem i przekazywaniem. Ewangelia jest więc w sposób integralny i żywy zachowywana w Kościele. Uczniowie Jezusa Chrystusa nieprzerwanie kontemplują ją i medytują, przeżywają ją w codziennym życiu i głoszą ją w swojej misji. Duch Święty ożywia stale Kościół, gdy przeżywa on Ewangelię; sprawia, że ciągle wzrasta on w rozumieniu siebie samego, kieruje nim i podtrzymuje go w głoszeniu Ewangelii na całym świecie[23].

„To zaś, co zostało przekazane przez apostołów obejmuje wszystko, co pomaga Ludowi Bożemu prowadzić święte życie oraz przyczynia się do wzrostu jego wiary. W ten sposób Kościół w swojej doktrynie, w życiu i kulcie przedłuża i przekazuje wszystkim pokoleniom wszystko, czym jest i w co wierzy”[24].

Jan Paweł II pisał w adhortacji *Catechesi tradendae*, że „mówić o […] Tradycji jako o źródle katechezy, to podkreślać, że powinna ona być przepełniona i przeniknięta myślą, duchem i podstawami biblijnymi i ewangelicznymi przez stały kontakt z samymi tekstami”[25], jak również

> katecheza będzie zawsze czerpać swoją treść z żywego źródła Słowa Bożego, przekazanego przez Tradycję i Pismo święte, gdyż „Święta Tradycja i Pismo święte stanowią jeden święty depozyt Słowa Bożego powierzony Kościołowi” – jak to przypomniał Sobór Watykański II, pragnąc, by „posługa słowa, czyli kaznodziejstwo, katecheza i wszelkie nauczanie chrześcijańskie… słowem Pisma świętego żywiły się również korzystnie i święcie się przez nie rozwijały”[26].

3. Liturgia

Następnym, podstawowym źródłem katechezy według kan. 760 jest liturgia[27] „przez którą Bóg otrzymuje doskonałą chwałę a ludzie doznają uświęcenia […]

---

[23] DOK, nr 42-43.

[24] DV, nr 8; por. J. Huels, *The Ministry of the Divine Word*, dz. cyt., s. 331.

[25] CT, nr 27. „Sobór Watykański II, pragnął, by posługa słowa, czyli kaznodziejstwo, katecheza i wszelkie nauczanie chrześcijańskie słowem Pisma świętego żywiły się również korzystnie i święcie się przez nie rozwijały” – tamże.

[26] CT, nr 27.

[27] Na liturgię jako źródło posługi słowa Bożego wskazuje kan. 715 schematu KPK z 1980 r. (*Schema Codicis Iuris Canonici*, Libreria Editrice Vaticana 1980), jak również kan. 760 schematu

Kościół […] wzywa swego Pana, przez Niego oddaje cześć wiecznemu Ojcu”[28], w której „słowo Boże zawarte w świętej Tradycji i w Piśmie Świętym […] [jest] celebrowane, gdzie stale jest głoszone, słuchane, przeżywane i komentowane”[29], *lex orandi lex credendi*[30].

Liturgia jest najważniejszym, po Piśmie Świętym i Tradycji źródłem wiary. W niej ma miejsce głoszenie i świadectwo wiary, poprzez znaki i symbole uczy ona, jakie powinno być życie chrześcijańskie. Wskazuje na ścisłe powiązanie miłości Boga i bliźniego, prowadzi do spotkania z Bogiem oraz wychowuje do coraz większej troski o człowieka i jego świat. W liturgii dokonuje się dialog między Bogiem a człowiekiem. W dialogu tym Bóg wzywa, a wspólnota odpowiada. Skoro zaś celem nauczania katechetycznego jest wychowanie do wiary, to jednocześnie to nauczanie musi wprowadzać do liturgii, do świadomego i czynnego współuczestniczenia w niej[31].

Directorium Catechisticum Generale wskazuje: „treść katechezy zawiera się w słowie Bożym pisanym lub przekazywanym […] jest przedmiotem czci w liturgii […]”[32], stanowiąc dla katechezy źródło. Tak więc „katecheza z natury swej jest związana z całym sprawowaniem liturgii i sakramentów, gdyż właśnie w sakramentach, a zwłaszcza w Eucharystii, Jezus Chrystus działa najpełniej w celu przemiany człowieka”[33].

Na konieczność liturgicznego wymiaru katechezy zwracają uwagę autorzy *Direttorio Generale per la Catechesi* w następujących słowach:

> „katecheza z natury swej jest związana z całym sprawowaniem liturgii i sakramentów”. Praktyka katechetyczna często jednak poświadcza słaby i fragmentaryczny związek z liturgią. Wyraża się to w przywiązywaniu małej wagi do znaków i obrzędów liturgicznych, niewielkim dowartościowaniu źródeł liturgicznych, działaniach

---

KPK z 1982 r. (*Codex Iuris Canonici, Schema novissimum iuxta placita Patrum Commissionis emendatum* atque Summo Pontifici praesentatum, Typis Polyglottis Vaticanis 1982).

[28] Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Constitutio de sacra Liturgia *Sacrosanctum Concilium*, nr 7, „Acta Apostolicae Sedis” 56(1964), s. 97-138, tekst polski: Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 48-78.

[29] DOK, nr 95.

[30] Por. A. Urru, *La funzione di insegnare*, dz. cyt., s. 66. „Sama liturgia jest modlitwą; wyznanie wiary znajduje właściwy kontekst w sprawowaniu kultu. Łaska, owoc sakramentów, jest niezbędnym warunkiem chrześcijańskiego postępowania, podobnie jak udział w liturgii Kościoła wymaga wiary” – DOK, nr 122.

[31] Por. J. Szpet, *Dydaktyka katechezy*, Poznań 1999, s. 75-76.

[32] DCG, nr 45; zob. J. Huels, *The Ministry of the Divine Word*, dz. cyt., s. 343.

[33] CT, nr 23; por. nr 27. „Ci, którzy poruszeni przez łaskę postanawiają iść za Chrystusem, są wtajemniczani «w życie wiary, liturgii i miłości ludu Bożego». Kościół realizuje tę funkcję przede wszystkim za pośrednictwem katechezy, w ścisłym związku z sakramentami, tak w przypadku, gdy mają być przyjęte, jak i w przypadku, gdy już zostały przyjęte”. DOK, nr 51; por. J. Dyduch, *Misja przepowiadania*, dz. cyt., s. 33-34.

katechetycznych mało związanych lub wcale nie związanych z rokiem liturgicznym, marginesowej obecności celebracji w ramach procesów katechetycznych[34].

Racją katechezy jest to, że przygotowuje do sakramentów, bowiem „życie sakramentalne ubożeje i bardzo szybko zostaje sprowadzone do zewnętrznego rytualizmu, jeśli nie jest oparte na pogłębionej znajomości znaczenia sakramentów, a sama katecheza, jeśli nie jest ożywiana życiem sakramentalnym, przybiera formę czystego intelektualizowania”[35].

Wobec tego trzeba stwierdzić, że katecheza powinna prowadzić do liturgii, a ta ostatnia wymaga katechezy. Nauczanie katechetyczne winno być przeniknięte liturgią: znakami, czynnościami, cyklem roku liturgicznego, musi w tę rzeczywistość wprowadzać i włączać[36].

4. Magisterium i życie Kościoła

Do źródeł posługi słowa Bożego, a więc i katechezy kan. 760 zalicza także Magisterium i życie Kościoła. Magisterium Kościoła jest gwarancją bezbłędności i nieomylności posługi słowa Bożego, stąd jest ważnym źródłem katechezy. „Urząd Nauczycielski ma zadanie «autentycznej interpretacji słowa Bożego»; wypełnia w ten sposób w imieniu Jezusa Chrystusa podstawową służbę eklezjalną. Tradycja, Pismo Święte i Urząd Nauczycielski Kościoła, wewnętrznie połączone i powiązane, «każde na swój sposób» są głównymi źródłami katechezy”[37]. Stąd „wykład katechetyczny ma za konieczną i wyjątkową przewodniczkę «regułę wiary», wyjaśnianą przez Urząd Nauczycielski Kościoła i pogłębianą przez teologię[38].

> Zadanie […] autentycznego wyjaśniania słowa Bożego, spisanego bądź przekazanego w Tradycji, zostało powierzone samemu tylko żywemu Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła, który autorytatywnie działa w imieniu Jezusa Chrystusa. Ten Urząd Nauczycielski nie jest ponad słowem Bożym, lecz jemu służy, nauczając jedynie tego, co zostało przekazane. Z nakazu Bożego i przy pomocy Ducha Świętego pobożnie słucha on słowa Bożego, święcie strzeże i wiernie wykłada. I wszystko, co z tego jednego depozytu wiary czerpie, podaje do wierzenia jako objawione przez Boga.
>
> Jest więc oczywiste, że święta Tradycja, Pismo Święte i Urząd Nauczycielski Kościoła, według mądrego Bożego postanowienia, tak ściśle łączą się ze sobą i zespalają, że jedno bez pozostałych nie może istnieć, a wszystkie razem, każde na swój spo-

---

[34] DOK, nr 30; por. nr 71.

[35] CT, nr 23; por. J. Szpet, *Dydaktyka katechezy*, dz. cyt., s. 76.

[36] Por. J. Szpet, *Dydaktyka katechezy*, dz. cyt., s. 76; por. DOK, nr 84-85; por. J. Dyduch, *Misja przepowiadania*, dz. cyt., s. 33-34.

[37] DOK, nr 95.

[38] Tamże, nr 202.

sób, pod wpływem jednego Ducha Świętego skutecznie przyczyniają się do zbawienia dusz[39].

Dla nauczania katechetycznego jednym ze źródeł, które wymienia kan. 760, jest oprócz Magisterium, także życie Kościoła. Redaktorzy *Directorium Catechisticum Generale* piszą, że „treść katechezy zawiera się w słowie Bożym […], jaśnieje w życiu Kościoła, zwłaszcza w sprawiedliwych i świętych. Wreszcie w jakiś sposób może być rozpoznana w nieskażonych wartościach moralnych, które z Bożej Opatrzności istnieją w społeczności ludzkiej"[40], a *Direttorio Generale per la Catechesi* wyraża tę prawdę w następujący sposób: „Słowo Boże […] jaśnieje w życiu Kościoła, w jego dwutysiącletniej historii, przede wszystkim w świadectwie chrześcijan, a szczególnie świętych; ukazuje się w autentycznych wartościach religijnych i moralnych, które jako ziarna słowa są rozsiane w społeczności ludzkiej i w różnych kulturach"[41].

Angelo Urru zauważa, że źródłem katechezy jest samo życie Kościoła, który podąża drogą wyznaczoną przez Chrystusa, aby przekazywać ludziom owoce zbawienia. To życie Kościoła stanowi autentyczne kryterium interpretacji Pisma Świętego[42].

Człowiek i jego problemy zawsze były obecne w katechezie. Katecheza, w kontekście zachodzących przemian, jako warunek skutecznego oddziaływania musi dostrzec konkretnego człowieka żyjącego i działającego w określonym środowisku i kulturze oraz starać się wyjść naprzeciw jego oczekiwaniom i pragnieniom. Przed katechezą stoi zadanie ukazywania możliwości realizowania tych ludzkich wartości oraz udzielanie odpowiedzi na pytania i problemy przychodzącego człowieka. Niepodjęcie ich w ramach katechezy sprawiałoby wrażenie, że zwiastowane orędzie jest mało przydatne dzisiejszemu człowiekowi i mało wartościowe. Przyczyniałoby się do pogłębienia istniejącego rozdźwięku między wiarą i życiem, braku skuteczności oddziaływań. Kościół jest świadomy, że poprzez katechezę, tak jak przez całą działalność ewangelizacyjną odpowiada na najistotniejsze pytania, które wcześniej czy później stają przed każdym człowiekiem w ciągu jego życia. Skąd wywodzi się człowiek? Dlaczego istnieje? Jaka jest jego relacja do Boga i świata niewidzialnego? Jak ma postępować, aby osiąg-

---

[39] DV, nr 10; por. A. Urru, *La funzione di insegnare della Chiesa. Nella legislazione attuale*, dz. cyt., s. 66.

[40] DCG, nr 45; por. P. Urso, *Il ministero della parola divina: predicazione e catechesi*, dz. cyt., s. 45.

[41] DOK, nr 95.

[42] *La funzione di insegnare della Chiesa. Nella legislazione attuale*, dz. cyt., s. 67; por. Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Constitutio dogmatica de Ecclesia *Lumen gentium* (21 Novembris 1964), nr 8, „Acta Apostolicae Sedis" 57(1965), s. 5-71, tekst polski: Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 104-166.

nąć cel swojego życia? Dlaczego poddany jest cierpieniu i śmierci i co jest jego nadzieją?[43]

Wyeksplikowanie przez kan. 760 życia Kościoła i doświadczenia ludzkiego jako jednego ze źródeł katechezy wynika z przykładu samego Jezusa Chrystusa, który przedmiotem swojej troski i głoszonych przypowieści uczynił doświadczenia życiowe ludzi, oraz z natury objawienia skierowanego do człowieka i mającego być przez niego przyjęte[44]. *Ogólna instrukcja katechetyczna* stwierdza, że „doświadczenie może sprzyjać zrozumieniu chrześcijańskiego orędzia. Doświadczenie jest pomocą […] w przyswajaniu prawd zawartych w depozycie objawienia, a katecheza ma pomóc […] w nadaniu chrześcijańskiego sensu własnej egzystencji"[45].

Zadaniem katechezy jest odczytywanie sytuacji egzystencjalnej dzisiejszego człowieka – znaków czasu, podejmowanie i rozwiązywanie ich w czasie katechezy, ponieważ „chodzi o przeniknięcie Ewangelii w najbardziej ukryte tkanki osób i narodów, od wewnątrz, do centrum życiowego i korzeni życia ich kultur"[46].

Osoba prowadząca katechezę powinna dokładać wszelkiej troski, by nauczyć jej adresatów doceniać własne doświadczenia tak osobiste, jak i społeczne. Jej zadaniem jest również ukazywanie w świetle Ewangelii wypływających z tych doświadczeń problemów tak, aby obudzić w ludziach słuszne pragnienie doskonalenia własnego życia[47].

5. Przedmiot nauczania katechetycznego

Według kan. 760 przedmiotem posługi słowa (katechezy) winna być tajemnica Chrystusa przedstawiana w całości i wiernie.

Treść posługi słowa (katechizacji) jest ta sama, co przedmiot całego *munus docendi*. Wzmianki odnoszące się do tego przedmiotu występują nie tylko w przywołanym kan. 760, lecz także w innych dyspozycjach księgi III KPK, gdzie stosuje się różne zwroty, które w istocie oznaczają to samo. Niektóre z nich mają charakter bardziej ogólny: tak się dzieje, kiedy wskazuje się, iż przedmiotem posługi słowa jest głoszenie „depozytu wiary" czy „Ewangelii"[48]; w innych miejscach podkreśla się, że chodzi o przekazywanie „doktryny" lub „orędzia ewangelicznego"[49]. W kilku miejscach uwidacznia się troska prawodawcy o to, aby przekazywać doktrynę, która jest równocześnie życiem[50].

---

[43] Por. J. Szpet, *Dydaktyka katechezy*, dz. cyt., s. 82.
[44] Por. tamże; zob. J. Huels, *The Ministry of the Divine Word*, dz. cyt., s. 343.
[45] DCG, nr 74; por. J. Szpet, *Dydaktyka katechezy*, dz. cyt., s. 82.
[46] DOK, nr 109; por. J. Szpet, *Dydaktyka katechezy*, dz. cyt., s. 82-83.
[47] Por. DOK, nr 117.
[48] Kan. 747 § 1, 781.
[49] Kan. 785 § 1, 787 § 1.
[50] Kan. 759, 767 § 1, 768 § 1, 773, 774; por. J. Fuentes, *Comentario al can. 760*, dz. cyt., s. 94.

Kanon 760, przypominając, że przedmiotem posługi słowa jest „tajemnica Chrystusa", wskazuje, że treści, do których nawiązują inne kanony – niektóre mówiąc bardziej bezpośrednio o doktrynie, inne o życiu i obyczajach – mają konkretne żywotne centrum, Osobę Chrystusa[51]. Przedmiotem posługi słowa jest zatem „głoszenie Chrystusa i przekazywanie Jego łaski ludziom", połączone ze staraniem o „przepajanie i doskonalenie duchem ewangelicznym całego porządku rzeczy doczesnych"[52]. Nie przekazuje się zestawu abstrakcyjnych prawd, lecz Prawdę wcieloną, przekazuje się Chrystusa[53].

Gdy chodzi o przekazywanie treści katechetycznej, to prawodawca wymaga, aby była ona przedstawiana w całości i wiernie[54].

Władza kościelna wielokrotnie przypominała, że integralne i wierne przedstawianie słowa Bożego jest obowiązkiem, który koresponduje z prawem wiernych do otrzymania pełnej prawdy. W związku z tym Jan Paweł II pisał:

> aby „danina jego wiary" była doskonała, każdy z uczniów Jezusa ma prawo otrzymać „słowo wiary", pełne i całkowite w swej ostrości i sile; nie może ono być okaleczone, zafałszowane, lub zubożone. Kto w jakimkolwiek punkcie narusza integralność orędzia, ten tym samym niebezpiecznie wyjaławia samą katechezę i zagraża jej owocom, których mają prawo po niej oczekiwać sam Chrystus i wspólnota kościelna[55].

Naukę katolicką należy przekazywać zatem w sposób pełny i zrównoważony, biorąc pod uwagę hierarchię prawd, o której mówi dekret *Unitatis redintegratio*[56].

---

[51] Zob. W. Góralski, *Nauczycielskie zadanie Kościoła*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku*, t. 3, Lublin 1986, s. 18.

[52] Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Decretum de apostolatu Laicorum *Apostolicam Actuositatem*, nr 5, „Acta Apostolicae Sedis" 58(1966), s. 837-864, tekst polski: Sobór Watykański II, Dekret o apostolstwie świeckich *Apostolicam Actuositatem*, „Acta Apostolicae Sedis" 58(1966), 837-864, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 377-401; por. J. Fuentes, *Comentario al can. 760*, dz. cyt., s. 94-95.

[53] Por. Ioannes Paulus PP. II, Litterae encyclicae *Redemptoris Missio* (7 decembris 1990), nr 44, „Acta Apostolicae Sedis" 83(1991), s. 249-340; por. J. Fuentes, *Comentario al can. 760*, dz. cyt., s. 95.

[54] Kan. 760.

[55] CT, nr 30; por. J. Fuentes, *Comentario al can. 760*, dz. cyt., s. 94.

[56] „Porównując doktryny [w dialogu ekumenicznym] niech [teologowie katoliccy] pamiętają o istnieniu porządku czy «hierarchii» prawd nauki katolickiej, ponieważ różny jest ich związek z fundamentami wiary chrześcijańskiej. W ten sposób utorowana zostanie droga, która dzięki braterskiemu współzawodnictwu pobudzi wszystkich do głębszego poznania i jaśniejszego ukazania niedościgłych bogactw Chrystusowych" – Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Decretum de Oecumenismo *Unitatis Redintegratio*, „Acta Apostolicae Sedis" 57(1965), s. 90-112, tekst polski: Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis Redintegratio* (21 novembris 1964), nr 11, „Acta Apostolicae Sedis" 57(1965), 90-112 w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 193-208; por. A. Urru, *La funzione di insegnare della Chiesa. Nella legislazione attuale*, dz. cyt., s. 65-66.

Warto dodać, że zaniedbanie obowiązku integralnego i wiernego przedstawiania słowa Bożego (także na katechezie) przez podmioty zobowiązane do nauczania podlega sankcjom karnym ze strony kompetentnej władzy kościelnej: braterskiemu upomnieniu, naganie[57], a jeśli to konieczne, sankcji karnej na podstawie kan. 1389 § 2[58]. W ten sposób pasterze Kościoła starają się uniknąć szkody, którą takie działania powodują w Kościele, albo przynajmniej ją złagodzić, chroniąc w ten sposób prawo wiernych do otrzymania pełnej nauki Bożej[59].

Wnioski

Na podstawie analizy przepisów prawa kodeksowego i pozakodeksowego dotyczących źródeł i przedmiotu nauczania katechetycznego należy stwierdzić, że:

1. Słowo Boże jest darem Boga dla wszystkich ludzi. Wobec tego istnieje prawo do otrzymania słowa, prawo, które nie odnosi się do Boga (słowo Boże jest ze strony Boga zawsze darem), lecz do ludzi, do konkretnych osób, które są zobowiązane przekazywać wiernie wszystkim to, co im zostało podarowane.
2. Posługa słowa, ukierunkowana na Chrystusa, winna opierać się na określonych, taksatywnie wyliczonych źródłach: Piśmie Świętym, Tradycji, liturgii, Magisterium i życiu Kościoła.
3. Pierwszym, podstawowym źródłem katechezy jest Pismo Święte, gdyż jest ono „mową Bożą, utrwaloną pod natchnieniem Ducha Świętego na piśmie".
4. Kolejnym fundamentalnym źródłem katechizacji jest według kan. 760 Tradycja, „której bogactwo przenika działanie i życie wierzącego i modlącego się Kościoła".
5. Następnym źródłem nauczania katechetycznego jest liturgia, „przez którą Bóg otrzymuje doskonałą chwałę a ludzie doznają uświęcenia […] Kościół […] wzywa swego Pana, przez Niego oddaje cześć wiecznemu Ojcu".
6. Do źródeł posługi słowa Bożego, a więc i katechezy, kan. 760 zalicza także Magisterium i życie Kościoła.
7. Według kan. 760 KPK przedmiotem posługi słowa (katechezy) winna być tajemnica Chrystusa przedstawiana w całości i wiernie, z uwzględnieniem hierarchii prawd.

---

[57] Kan. 1341.

[58] „Kto zaś wskutek zawinionego zaniedbania podejmuje lub pomija bezprawnie z czyjąś szkodą akt władzy kościelnej, posługi albo zadania, powinien być sprawiedliwie ukarany" – Kan. 1389 § 2.

[59] Por. J. Fuentes, *Comentario al can. 760*, dz. cyt., s. 95; zob. R. Barret, *The right to adequate catechesis as a fundamental right of the faithful*, „Apollinaris" 70(1997), nr 1-2, s. 185-223.

8. Zaniedbanie obowiązku integralnego i wiernego przedstawiania słowa Bożego (także na katechezie) przez podmioty zobowiązane do nauczania podlega sankcjom karnym ze strony kompetentnej władzy kościelnej, w celu ochrony prawa wiernych do otrzymania pełnej nauki Bożej.

The Sources and Subject of Religious Teaching in the Context of the Canon Law

Abstract

The following article deals with the sources and subject of religious teaching from the canon point of view. Canon Law Code 760 specifies the Holy Bible as the first and primary source of religious education. The next fundamental source of cathesis is Tradition, then, the liturgy and the Magisterium and Church life. The subject of word ministry (religious education) should be the mystery of Christ presented entirely and faithfully, taking the law hierarchy into account.

Keywords

Catechesis, sacred Scripture, Tradition, liturgy, Magisterium of the Church, life of the Church

Słowa kluczowe

katecheza, Pismo Święte, Tradycja, liturgia, Nauczycielski Urząd Kościoła, życie Kościoła

Bibliografia

Źródła

Codex Iuris Canonici, Schema novissimum iuxta placita Patrum Commissionis emendatum atque Summo Pontifici praesentatum, Typis Polyglottis Vaticanis 1982.

Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Constitutio de sacra Liturgia *Sacrosanctum Concilium*, „Acta Apostolicae Sedis", 56(1964), s. 97-138, tekst polski: Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 48-78.

Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Decretum de apostolatu Laicorum: *Apostolicam actuositatem*, „Acta Apostolicae Sedis" 58(1966), s. 837-864, tekst polski: Sobór Watykański II, Dekret o apostolstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 377-401.

Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Decretum de Oecumenismo *Unitatis Redintegratio*, „Acta Apostolicae Sedis" 57(1965), s. 90-112, tekst polski: Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis Redintegratio*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 193-208.

Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Decretum de pastorali Episcoporum munere in Ecclesia *Christus Dominus*, „Acta Apostolicae Sedis" 58(1966), s. 673-701, tekst polski: Sobór Watykański II, Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Chri-*

stus Dominus, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 236-258.

Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Constitutio dogmatica de Ecclesia *Lumen gentium* (21 Novembris 1964), „Acta Apostolicae Sedis" 57(1965), s. 5-71, tekst polski: Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 104-166.

Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Constitutio dogmatica de Divina Revelatione *Dei Verbum*, „Acta Apostolicae Sedis" 58(1966), s. 817-835, tekst polski: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 350-361.

Directorium Catechisticum Generale (11 aprilis 1971), Libreria Editrice Vaticana 1971, tekst polski: *Ogólna instrukcja katechetyczna*, „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie" 63(1973), nr 2, s. 37-112.

Ioannes Paulus P.P. II, Adhortatio apostolica, *Catechesi tradendae* (16 octobris 1979), „Acta Apostolicae Sedis" 71(1979), 1277-1340, tekst polski: Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Catechesi tradendae*, w: *Katecheza po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła*, red. W. Kubik, cz. II, Warszawa 1985, s. 146-217.

Ioannes Paulus PP. II, Litterae encyclicae *Redemptoris Missio* (7 decembris 1990), „Acta Apostolicae Sedis" 83(1991), s. 249-340.

Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Authentice Interpretando, *Codex Iuris Canonici Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus. Fontium annotatione et indice analitico-alphabetico auctus*, Libreria Editrice Vaticana 1989.

Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, Schema canonum libri III *De ecclesiae munere docendi*, Città del Vaticano 1977, tekst polski: *Posoborowe prawodawstwo kościelne*, t. 11 z. 1, nr 21077-21259, s. 286-328.

Schema Codicis Iuris Canonici, Libreria Editrice Vaticana 1980.

Literatura

Barret R., *The right to adequate catechesis as a fundamental right of the faithful*, „Apollinaris" 70(1997), nr 1-2, s. 185-223.

Comentario exegético al Código de Derecho Canónico, red. A. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña, t. 3, cz. I, Pamplona 2002[3].

Dyduch J., *Misja przepowiadania w powszechnym prawodawstwie kościelnym*, w: *Sługa Słowa*, red. W. Przyczyna, Kraków 1997, s. 23-35.

Góralski W., *Nauczycielskie zadanie Kościoła*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku*, t. 3, Lublin 1986, s. 12-50.

Huels J., *The Ministry of the Divine Word (Canons 756-761)*, „Studia canonica" 23(1989), z. 2, s. 325-344.

Szpet J., *Dydaktyka katechezy*, Poznań 1999.

Urru A., *La funzione di insegnare della Chiesa. Nella legislazione attuale*, Roma 2001.

Urso P., *Il ministero della parola divina: predicazione e catechesi (cann. 756-780)*, w: *La funzione di insegnare della Chiesa*, red. Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico, Milano 1994, s. 25-49.