

Poznańskie  
Studia  
Teologiczne

Adam Mickiewicz University  
in Poznań  
FACULTY OF THEOLOGY

# Poznań Theological Studies

VOLUME 29



POZNAŃ 2015

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza  
w Poznaniu  
WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

# Poznańskie Studia Teologiczne

TOM 29



POZNAŃ 2015

## 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), ks. prof. dr hab. Tadeusz Dzidek (UPJPII, Kraków), o. prof. dr Joseph Ellul OP (University of Malta, Msida), ks. prof. dr hab. Bogdan Ferdek (PWT, Wrocław), prof. dr Emery de Gaël (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 Petà (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. Jacek Hadryś, o. prof. dr hab. Bogusław Kochaniewicz OP, Mieczysława Makarowicz, ks. prof. dr hab. Adam Przybecki, ks. prof. dr hab. Jan Szpet – przewodniczący, ks. prof. UAM dr hab. Paweł Wygala

### **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 Małgorzata Wiertelowska,

język niemiecki: dr Wolfram Hoyer OP, ks. dr hab. Adam Kalbarczyk,

język włoski: ks. prof. dr Alessandro Clemenzia,

język hiszpański: o. Fabián Elicio Rico Virgüez OP

### **Recenzenci tomu 29 (2015)    Reviewers of the volume 29 (2015)**

ks. prof. dr J. Aptacy (Facoltà Teologica dell'Italia Centrale, Firenze), ks. prof. UO dr hab. Andrzej Anderwald (UO, Opole), ks. prof. dr hab. K. Bardski (UKSW, Warszawa), ks. dr hab. G. Barth (KUL, Lublin), ks. prof. US dr hab. J. Bujak (US, Szczecin), prof. dr J. Burnell (EWST, Wrocław), ks. prof. UŚ dr hab. I. Celary (UŚ, Katowice), ks. prof. dr hab. W. Chrostowski (UKSW, Warszawa), ks. prof. dr hab. B. Ferdek (PWT, Wrocław), o. prof. dr W. Firszt OCD (Pontificia Facoltà Teologica „Teresianum”, Roma), ks. prof. KUL dr hab. K. Guzowski (KUL, Lublin), o. prof. dr hab. Z. Kijas OFM (Congregazione delle Cause dei Santi, Città del Vaticano), ks. prof. UPJPII dr hab. J. Królikowski (UPJPII, Kraków), ks. prof. PWTW dr hab. Z. Kubacki SJ (PWTW, Warszawa), ks. prof. dr hab. J. Kupeczak OP (UPJPII, Kraków), o. prof. KUL dr hab. S.I. Ledwoń OFM (KUL, Lublin), ks. prof. dr hab. J. Moskałyk (UAM, Poznań), ks. prof. UAM dr hab. P. Podszwa (UAM, Poznań), o. prof. dr hab. A. Potocki OP (UW, Warszawa), ks. prof. dr hab. A. Przybecki (UAM, Poznań), o. prof. dr hab. J. Salij OP (UKSW, Warszawa), o. prof. dr hab. R. Sikora OFM (UAM, Poznań), ks. prof. dr hab. M. Skierkowski (UKSW, Warszawa), o. prof. UAM dr hab. B. Sołński OFM (UAM, Poznań), prof. dr hab. K. Stachewicz (UAM, Poznań), ks. prof. PWT dr hab. S. Stasiak (PWT, Wrocław), ks. dr hab. M. Szczepaniak (UAM, Poznań), ks. dr hab. Damian Wąsek (UPJPII, Kraków), ks. bp prof. dr hab. H. Wejman (US, Szczecin)

### **Projekt okładki:** Ewa Wąsowska

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

„Poznańskie Studia Teologiczne” są dostępne również w wersji elektronicznej na stronie czasopisma:

<http://www.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>

Publikacja finansowana z konta kościelnego Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

**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](mailto:pst@amu.edu.pl)

<http://www.poznanskiestudia.amu.edu.pl>

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

## Spis treści

|                                                                                                                                  |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| S. Em. Angelo Card. Amato SDB, La <i>Dichiarazione</i> «Dominus Iesus» a quindici anni dalla pubblicazione (2000-2015) . . . . . | 7   |
| Gerald O'Collins SJ, Interpreting the Documents of Vatican II Integrally . . . . .                                               | 17  |
| Joseph Ellul OP, Religious discourse and Philosophy. Ibn Rušd and Thomas Aquinas . . . . .                                       | 27  |
| Wiesław Dąbrowski, I frutti dello Spirito Santo – il commento di san Tommaso d'Aquino ai Gal 5,22ss . . . . .                    | 55  |
| Mieczysław Polak, <i>Kairos</i> der Barmherzigkeit. Barmherzigkeit als Prinzip einer missionarischen Seelsorge . . . . .         | 91  |
| Anna Zellma, Educational Creativity of Family Life Education Teachers: Polish Context . . . . .                                  | 105 |

\* \* \*

|                                                                                                                                     |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Janusz Nawrot, Teologiczna symbolika wybranych postaci historii Izraela w mowie Matatiasza (1 Mch 2,51-61) . . . . .                | 117 |
| Piotr Ostaiński, <i>Ocalenie jakby przez ogień</i> (1 Kor 3,15). Czyściec z perspektywy Biblii i w refleksji teologicznej . . . . . | 139 |
| Jerzy Szymik, Smutek pocieszony. J. Ratzingera/Benedykta XVI traktat o radości . . . . .                                            | 165 |
| Bogdan Ferdek, Spór o nieomylność papieża – od <i>Haec sancta</i> do <i>Pastor aeternus</i> . . . . .                               | 183 |
| Ireneusz Sławomir Ledwoń OFM, Średniowieczna apologia chrześcijaństwa wobec islamu . . . . .                                        | 197 |
| Jacek Salij OP, Wolność w refleksji św. Augustyna . . . . .                                                                         | 213 |
| Edward Wiszowaty, Technologie informacyjne w warsztacie homilisty . . . . .                                                         | 225 |
| Bogusław Kochaniewicz OP, Teologia polska oczami rzymianina . . . . .                                                               | 239 |

\* \* \*

|                                                                                                                       |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Karol Wielgosz OP, Hermeneutyka pojęcia <i>evangelical</i> w <i>Evangelical Catholicism</i> George'a Weigla . . . . . | 249 |
| Paulina Hornik, Mistyka czy depresja? <i>Noc ciemna</i> św. Jana od Krzyża a <i>noc psyche</i> . . . . .              | 265 |

## Recensiones

|                                                                                                                                                                                                                      |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Kinga Bogusiewicz (KUL), Michał Heller, <i>Jak być uczonym</i> , Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 2009, ss. 72 . . . . .                                                                                   | 283 |
| Michał Ciechanowski (KUL), Stephen Batchelor, <i>Wyznania buddyjskiego ateisty</i> , tłum. Be-<br>renika Janczarska i Robert Sudół, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2012, ss. 328 . . . . .                        | 286 |
| Daniel Koper (KUL), Leszek Kołakowski, <i>Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny</i> ,<br>tłum. Dorota Zańko, Kraków: Znak 2014, ss. 137 . . . . .                                                        | 289 |
| Maria Słocińska (KUL), Bernhard Körner, <i>Orte des Glaubens – loci theologici. Studien zur<br/>theologischen Erkenntnislehre</i> , Würzburg: Echter Verlag GmbH 2014, 265 s., ISBN 978-<br>-3-429-03752-9 . . . . . | 293 |



S. Em. Angelo Card. Amato<sup>1</sup>  
Congregazione delle Cause dei Santi, Città del Vaticano

## **La Dichiarazione «*Dominus Iesus*» a quindici anni dalla pubblicazione (2000-2015)**

### **1. Reazioni alla *Dominus Iesus***

Pubblicata in piena celebrazione del Grande Giubileo dell'Anno Duemila (6 agosto 2000), la Dichiarazione *Dominus Iesus*, della Congregazione per la Dottrina della Fede,<sup>2</sup> sottoscritta dall'allora Prefetto, Cardinale Joseph Ratzinger, e controfirmata, dall'allora Segretario del Dicastero, arcivescovo Tarcisio Bertone, suscitò sin dalla sua apparizione un accesissimo dibattito. Furono molte le adesioni, ma non mancarono – e furono vivaci a immediate – le reazioni e le critiche sul linguaggio troppo assertivo, sul contenuto poco dialogico, sulla inopportunità della sua pubblicazione.

Tali reazioni mostrano un triplice paradosso. Anzitutto, esse provenivano dall'ambiente teologico e "missionario" cattolico, il cui atteggiamento, invece, avrebbe dovuto essere, oltre che di adesione al magistero, soprattutto di riflessione sui motivi che avevano spinto la Congregazione a una tale puntualizzazione dottrinale.

Il secondo paradosso derivava dal fatto che il documento non proponeva una nuova dottrina, ma raccoglieva e organizzava alcune indicazioni magisteriali del Vaticano II e della *Redemptoris Missio* di Papa Giovanni Paolo II circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa.

Cosa conteneva la *Dominus Iesus*? In concreto, rispondeva ad alcune diffuse teorie di tipo relativistico della teologia delle religioni, che intendevano giustifi-

---

<sup>1</sup> Angelo kardynał Amato, salezjanin, prefekt Kongregacji ds. Beatyfikacji i Kanonizacji, w latach 2002-2008 pełnił funkcję sekretarza Kongregacji Nauki Wiary, Autor wielu dzieł z zakresu teologii dogmatycznej, szczególnie chrystologii, mariologii i eklezjologii.

<sup>2</sup> Congregazione per la Dottrina della Fede, *Dichiarazione "Dominus Iesus", circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2000. Nel testo la citeremo con i numeri tra parentesi. Cf. anche Congregazione per la Dottrina della Fede, *Dichiarazione "Dominus Iesus". Documenti e studi*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002; Pontificia Academia Theologica, *"Gesù Cristo, via, verità e vita" (Gv 14,6). Per una rilettura della "Dominus Iesus"*, PATH 1 (2002) n. 2, p. 141-370.

care il pluralismo religioso non solo *de facto* ma anche *de iure*. Ecco un elenco di tali teorie fatto dalla *Dichiarazione*:

Si ritengono superate verità come, ad esempio, il carattere definitivo e completo della rivelazione di Gesù Cristo, la natura della fede cristiana rispetto alla credenza nelle altre religioni, il carattere ispirato dei libri della Sacra Scrittura, l'unità personale tra il Verbo eterno e Gesù di Nazareth, l'unità dell'economia del Verbo incarnato e dello Spirito Santo, l'unicità e l'universalità salvifica del mistero di Gesù Cristo, la mediazione salvifica universale della Chiesa, l'inseparabilità, pur nella distinzione, tra il Regno di Dio, Regno di Cristo e la Chiesa, la sussistenza nella Chiesa cattolica dell'unica Chiesa di Cristo (n. 4).

Per contrastare queste affermazioni erranee, la Dichiarazione riaffermava la pienezza e la definitività della rivelazione di Gesù Cristo, contro le teorie della complementarità di rivelazioni non cristiane (n. 6-8).

Ribadiva, in secondo luogo, l'unità e l'unicità dell'economia salvifica voluta da Dio Trinità, alla cui fonte e al cui centro c'è il mistero dell'incarnazione, rigettando quindi l'ipotesi di una economia dello Spirito Santo, con un raggio d'azione più ampio e una efficacia più universale di quella del Verbo incarnato (n. 9-12).

Riaffermava, poi, l'unicità e l'universalità del mistero salvifico di Gesù Cristo: «In nessun altro c'è salvezza; non vi è infatti altro nome dato agli uomini sotto il cielo nel quale dobbiamo essere salvati» (At 4,12) (n. 13-15).

In quarto luogo, ribadiva l'unicità della Chiesa di Cristo, che sussiste nella Chiesa Cattolica, governata dal Successore di Pietro e dai Vescovi in comunione con lui (n. 16-17). A tale riguardo si precisava che quelle Chiese non in perfetta comunione con la Chiesa Cattolica, restavano, purtuttavia, unite ad essa per mezzo di strettissimi vincoli, quali la successione apostolica e la valida Eucaristia, e quindi erano «vere Chiese particolari» (n. 17). Mentre quelle «comunità ecclesiali», che non avevano conservato l'episcopato valido e la genuina e integra sostanza del mistero eucaristico, «non sono Chiese in senso proprio» (n. 17).

La Dichiarazione, infine, riaffermava la necessità della Chiesa in ordine alla salvezza, dal momento che essa è sacramento universale di salvezza (n. 18-22).

Il terzo paradosso consisteva nel fatto che il documento non intendeva bloccare o chiudere la riflessione sulla teologia delle religioni, ma anzi suggeriva ulteriori piste di ricerca e di riflessione. Ad esempio, invitava i teologi «ad esplorare se e come anche figure ed elementi positivi di altre religioni rientrino nel piano divino di salvezza» (n. 14). A proposito, poi, della volontà salvifica universale di Dio, la Dichiarazione riconosceva che la teologia sta cercando di approfondire il tema del rapporto dei non cristiani con la grazia salvifica di Cristo e con la Chiesa (n. 21).



## 2. Una valutazione

Cosa dire, oggi, a proposito della *Dominus Iesus*? A quindici anni di distanza si possono avanzare alcune considerazioni. La prima è che la Dichiarazione ha fatto chiarezza su alcune fondamentali verità cristologiche ed ecclesiologiche, sottraendole al “porto delle nebbie”, e cioè alla negazione, alla confusione e all’equivoco dei teologi del pluralismo religioso.

Essa, inoltre, non solo non ha bloccato o condizionato negativamente i dialoghi ecumenici e interreligiosi, ma li ha rilanciati a partire da una precisa e riaffermata identità cattolica. Il miglior passaporto per entrare in territorio altrui è una leale carta d’identità, senza omissioni e senza falsificazioni. In tal modo i nostri interlocutori sono informati sui pilastri irrinunciabili della fede cristiana.

Una terza considerazione riguarda la pista di ricerca relativa alla salvezza dei non cristiani. La teologia pluralistica, che nega il dato biblico di Cristo salvatore universale, proponendo invece una pluralità di salvatori equivalenti, non corrisponde al piano divino trinitario. È solo nel mistero di Cristo che Dio Trinità ha predestinato, chiamato e giustificato l’intero genere umano.

## 3. Una legittima preoccupazione: la salvezza dei non cristiani

Ma c’è una preoccupazione, che ritengo legittima, proveniente dai teologi pluralisti e che – come abbiamo già accennato – la Dichiarazione considera degna di studio ulteriore. È la questione della salvezza dei non cristiani, della sorte, cioè, di quelle persone non battezzate, ma oneste, compassionevoli, di coscienza retta. Qual è il loro destino? Sono fuori o dentro l’influsso salvifico di Cristo? Insomma, come si compone l’universalità indiscussa del sacrificio redentore di Cristo con la moltitudine dei non cristiani, non pochi dei quali danno esempio di vita umana e religiosa esemplare?

Nell’esortazione postsinodale *Ecclesia in Asia* (1999), Giovanni Paolo II aveva offerto l’orientamento generale a queste domande, affermando: «Dal primo istante del tempo sino all’ultimo, Gesù è il solo Mediatore universale. Anche per quanti non professano esplicitamente la fede in lui quale Salvatore, la salvezza giunge da lui come grazia, mediante la comunicazione dello Spirito Santo».<sup>3</sup>

La questione, del resto, era stata affrontata anche dal Vaticano II. Il Decreto *Ad Gentes*, ad esempio, dopo aver messo in risalto l’obbligo della Chiesa di proclamare il mistero salvifico di Cristo, perché solo in lui c’è la salvezza per tutti (cf. At 4,12), dichiarava che «Deus, viis sibi notis, homines, Evangelium sine eorum culpa ignorantes, ad fidem adducere possit, sine qua impossibile est Ipsi placere».<sup>4</sup> È un’affermazione sorprendente sulle *vie segrete* di Dio, che permette che giunga alla vera fede anche chi ignora, non per colpa sua, il Vangelo.

<sup>3</sup> Giovanni Paolo II, Esort. Postsin. *Ecclesia in Asia*, Città del Vaticano 1999, n. 14.

<sup>4</sup> Concilio Ecumenico Vaticano II, Dich. *Ad gentes*, data i miejsce wydania, n. 7a.

Tale asserzione trova la sua esplicitazione nella *Gaudium et spes* che, dopo aver rilevato che anche nel cuore degli uomini di buona volontà lavora invisibilmente la grazia, continua: «Cristo, infatti, è morto per tutti e la vocazione ultima dell'uomo è effettivamente una sola, quella divina, perciò dobbiamo ritenere che lo Spirito Santo dia a tutti la possibilità di venire a contatto, nel modo che Dio conosce (*"modo Deo cognito"*), col mistero pasquale».<sup>5</sup>

Abbiamo, quindi, due indicazioni su un certo *segreto salvifico* di Dio. I testi conciliari parlano di un'azione divina, invisibile ma reale ed efficace, affinché anche i non cristiani possano raggiungere la fede e venire in contatto col mistero pasquale: per vie segrete (*"viis sibi notis"*) e nel modo che solo Dio conosce (*"modo Deo cognito"*).<sup>6</sup>

#### 4. Le vie segrete di Dio

Lo studio approfondito degli *Acta Synodalia*, alla ricerca delle motivazioni di queste affermazioni, hanno individuato almeno *cinque vie* mediante le quali Dio offre a tutti la possibilità di accedere a Cristo e alla Chiesa.

La prima è l'ordinazione alla Chiesa, sacramento universale di salvezza: «ad essa, in vari modi appartengono, oppure ad essa sono ordinati sia i fedeli cattolici, sia gli altri credenti in Cristo, sia, infine, tutti gli uomini che la grazia di Dio chiama alla salvezza» («sive denique omnes universaliter homines, gratia Dei ad salutem vocati»).<sup>7</sup> La grazia redentrice di Cristo è infatti presente ed efficace nell'intera umanità, mediante il suo sacrificio eucaristico offerto per tutti.

L'obbedienza alla retta coscienza, che è la voce di Dio iscritta nel cuore umano, è una seconda possibilità di salvezza offerta a tutti gli esseri umani: «L'uomo ha in realtà una legge scritta da Dio nel suo cuore: obbedire ad essa è la dignità stessa dell'uomo, e secondo questa egli sarà giudicato». <sup>8</sup>

Una terza via segreta di salvezza è fare il bene ed evitare il male: «Nell'intimo della coscienza l'uomo scopre una legge che non è lui a darsi, ma alla quale invece deve obbedire e la cui voce, che lo chiama sempre ad amare e a fare il bene e a fuggire il male, quando occorre, chiaramente dice alle orecchie del cuore: Fa' questo, fuggi quest'altro». <sup>9</sup>

<sup>5</sup> Concilio Ecumenico Vaticano II, Cost. past. *Gaudium et spes*, data i miejsce wydania, n. 22e.

<sup>6</sup> Oltre ai testi conciliari, abbiamo le richieste dei Padri conciliari: cf., ad esempio, *Acta Synodalia*, Città del Vaticano 1977, IV/IV p. 414, 470. Per una visione completa di questa problematica, cf. una tesi di dottorato del salesiano Francis Fernandez, *In Ways Known to God*, Vendrame Institute Publications, Shillong 1996, pp. 328.

<sup>7</sup> Concilio Ecumenico Vaticano II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, Bologna 1981, n. 13d.

<sup>8</sup> Concilio Ecumenico Vaticano II, Cost. past. *Gaudium et spes*, Bologna 1981, n. 16.

<sup>9</sup> Ib.

Gli *Acta Synodalia* e i testi conciliari fanno emergere poi altre due vie segrete di salvezza, che sono: adesione alla verità, dal momento che la verità si impone da se stessa, vincendo con gentilezza e rispetto ogni resistenza contraria; e la coerenza tra fede e vita, per cui, ad esempio, il cristiano può perdersi, se non persevera nella verità e nella carità, mentre, viceversa, il non cristiano può salvarsi, se persevera nella verità e nella carità.

Queste indicazioni conciliari permettono di superare la falsa immagine di un cristianesimo autoritario e arrogante e di una Chiesa chiusa nei confronti di quelle tracce di verità e di bontà presenti fuori di essa. Il mistero redentore di Cristo ha valenza universale, e in modo misterioso, ma reale, raggiunge le menti e i cuori non solo dei battezzati, ma di tutti gli esseri umani. Se i mezzi di salvezza vengono offerti con abbondanza nella Chiesa, anche fuori di essa non mancano vie attraverso le quali Dio attrae le anime alla grazia e alla fede.

## 5. La necessità della *missio ad gentes*

Questo significa la cessazione dell'opera missionaria e dell'invito al battesimo e alla conversione, come gli autori pluralistici affermano? Il dialogo interreligioso sostituisce la *missio ad gentes*? La Chiesa deve rinunciare alla proclamazione del Vangelo e all'invito alla conversione e al battesimo?

Dando seguito alla *Dominus Iesus*, la Congregazione per la Dottrina della Fede pubblicò nel 2007 una *Nota dottrinale* su alcuni aspetti dell'evangelizzazione, in cui rimotiva l'urgenza e anzi la necessità oggi della *missio ad gentes*, che, nonostante duemila anni di cristianesimo, è ancora agli inizi.<sup>10</sup> Il dialogo interreligioso non può sostituire la proclamazione del Vangelo per alcune considerazioni di ordine antropologico.

## 6. Considerazioni antropologiche

Il cristiano non può occultare la propria identità di fede, così come l'interlocutore non cristiano non può nascondere le proprie credenze. La *missio*, da parte cristiana, è un invito rivolto al libero arbitrio dell'uomo e alla sua aspirazione al bene e al vero: «Nulla come la ricerca del bene e della verità mette in gioco la libertà umana, sollecitandola ad un'adesione tale da coinvolgere gli aspetti fondamentali della vita. Questo è in modo particolare il caso della verità salvifica, che non è soltanto oggetto del pensiero ma avvenimento che investe tutta la persona – intelligenza, volontà, sentimenti, attività e progetti – quando essa aderisce

<sup>10</sup> Congregazione per la Dottrina della Fede, *Nota dottrinale su alcuni aspetti dell'Evangelizzazione*, 3 dicembre 2007. Cf. i commenti in Congregazione per la Dottrina della Fede, *Nota dottrinale su alcuni aspetti dell'evangelizzazione*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009.

a Cristo».<sup>11</sup> La libertà non è indifferenza ma tensione al bene. In questa tensione verso il bene e il vero è già all'opera lo Spirito Santo, «che crea affinità ed avvicina i cuori alla verità, aiutando la conoscenza umana a maturare in sapienza e in abbandono fiducioso al vero».<sup>12</sup>

In secondo luogo, talvolta, si obietta sulla legittimità di proporre agli altri quanto si ritiene vero per sé stessi. Ciò viene considerato come un attentato all'altrui libertà di coscienza. In realtà, questa comprensione della libertà come svincolata dalla verità, è una delle espressioni di quel relativismo gnoseologico che ammette solo opinioni senza alcun riferimento alla loro conformità alla realtà e alla verità. Si tratta di un atteggiamento di sfiducia nei confronti della verità: «Se l'uomo nega la sua fondamentale capacità della verità, se diviene scettico sulla sua facoltà di conoscere realmente ciò che è vero, egli finisce per perdere ciò che in modo unico può avvincere la sua intelligenza ed affascinare il suo cuore».<sup>13</sup> Il rispetto per la libertà religiosa altrui non può significare indifferenza verso la verità e il bene.

Inoltre, la ricerca della verità è compito specifico, non solo delle forze del singolo interlocutore, ma anche riconoscimento dell'esperienza altrui: «In particolare, la verità che è in grado di illuminare il senso della propria vita e di guidarla viene raggiunta anche mediante l'abbandono fiducioso a coloro che possono garantire la certezza e l'autenticità della verità stessa».<sup>14</sup> Il cristiano che accoglie nella fede la rivelazione divina partecipa a questo dinamismo di ricerca della verità ma anche di annuncio e di comunicazione di questa verità salvifica agli altri. La sollecitazione dell'intelligenza e della libertà dell'interlocutore all'incontro con Cristo e con la sua parola di verità non costituisce una intrusione illecita, bensì una legittima offerta e un gratuito servizio al prossimo, sempre tenendo presente la massima conciliare che la verità «non si impone che in forza della stessa verità».<sup>15</sup>

Di conseguenza, la *missio*, e cioè la comunicazione delle verità religiose della fede cristiana, non è solo in sintonia con la natura dialogica di ogni essere umano, ma risponde a un'altra significativa realtà antropologica, quella di mostrare agli altri i propri beni e di renderli partecipi. Ora la verità salvifica spinge la libertà e la generosità dei fedeli a ridonare al prossimo quanto si è gratuitamente ricevuto. La volontà salvifica universale di Dio è un dato biblico innegabile e la grazia di Dio conosce vie misteriose per raggiungere i cuori dei non cristiani. Ma

<sup>11</sup> Congregazione per la Dottrina della Fede, *Nota dottrinale su alcuni aspetti dell'evangelizzazione*, n. 4.

<sup>12</sup> Ib.

<sup>13</sup> Ib.

<sup>14</sup> Ib. n. 5.

<sup>15</sup> Concilio Vaticano II, Dich. *Dignitatis humanae*, Bologna 1981, n. 3.

la Chiesa non può non tener conto del fatto che ad essi manca un grandissimo bene in questo mondo: conoscere il vero volto di Dio e l'amicizia con Gesù Cristo, il Dio-con-noi. Infatti, «non vi è niente di più bello che essere raggiunti, sorpresi dal Vangelo, da Cristo. Non vi è niente di più bello che conoscere Lui e comunicare agli altri l'amicizia con Lui».<sup>16</sup>

La conoscenza della verità su Dio, sul destino dell'uomo e del cosmo, è un bene che sostiene l'esistenza di ogni essere umano. È come un esodo dall'oscurità dell'ignoranza alla luce della verità. La conoscenza della verità salvifica non umilia la libertà umana, ma la esalta estendendola verso il compimento delle sue aspirazioni alla felicità. Si tratta di un bene che la *missio ad gentes* vuole rendere partecipi tutti nella libertà e nel rispetto assoluto dell'altrui coscienza.

Il movente della missione evangelizzatrice della Chiesa è far conoscere l'amore di Cristo per la salvezza dell'umanità intera. E l'annuncio va fatto nella verità, nella libertà, nell'amicizia e nel rispetto delle ragioni e dei sentimenti altrui. Perciò «la Chiesa proibisce severamente di costringere o di indurre e attirare qualcuno con inopportuni raggiri ad abbracciare la fede, allo stesso modo che rivendica energicamente il diritto che nessuno con ingiuste vessazioni sia distolto dalla fede stessa».<sup>17</sup> L'interlocutore non cristiano non può intendere il dialogo come uno strumento per paralizzare o impedire l'annuncio cristiano.

## 7. L'annuncio della verità nella carità

In conclusione, gli ingredienti essenziali di ogni evangelizzazione sono i quattro principi della verità, della libertà, della carità e del rispetto dell'altrui coscienza. Per questo l'apostolo Paolo esortava gli Efesini a essere veritieri nella carità: «ἀληθεύοντες δὲ ἐν ἀγάπῃ» (Ef 4,15).<sup>18</sup> La traduzione latina dice «veritatem autem facientes in caritate» e quella italiana «vivendo secondo la verità nella carità». Si tratta in realtà di una «comunicazione veritiera», che è allo stesso tempo manifestazione concreta della verità nelle parole, nella vita e nelle opere. Con ciò san Paolo – commenta Heinrich Schlier – invita i fedeli a evitare «l'incertezza e la confusione di una fede malsicura di fronte alle idee brillanti e trascinatrici del tempo».<sup>19</sup>

L'annuncio della verità evangelica e la proclamazione del mistero salvifico di Cristo, fatto con sincerità e coraggio, devono essere sempre ancorati alla carità. È la carità la casa della verità e viceversa, dal momento che Dio è Carità e Verità.

<sup>16</sup> Congregazione per la Dottrina della Fede, *Nota dottrinale su alcuni aspetti dell'evangelizzazione*, n. 7.

<sup>17</sup> Ib. n. 8. La citazione si riferisce al Decreto *Ad gentes*, n. 13 del Concilio Vaticano II.

<sup>18</sup> Cf. R. Bultmann, *ἀληθεύοντες δὲ ἐν ἀγάπῃ*, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1965, vol. I col. 674.

<sup>19</sup> H. Schlier, *Lettera agli Efesini*, Paideia, Brescia 1965, p. 248.

In conclusione, la *Dominus Iesus* resta, oggi più che mai, un valido richiamo di chiarezza dottrinale e pastorale, come base della catechesi, della nuova evangelizzazione e della *missio ad gentes*. Occorre, però, una rieducazione teologica all'accoglienza del magistero come *locus theologicus* non secondario del fare teologia.

La recezione del magistero, soprattutto pontificio, è un tema di autentica formazione sacerdotale. «Sentire cum Ecclesia, amare Ecclesiam, criteria habere quae Ecclesia habet» è l'eredità dei Padri della Chiesa e dei grandi teologi di ogni tempo e soprattutto è l'atteggiamento dei Santi.

### Streszczenie

Artykuł pt. „Deklaracja «Dominus Iesus» po piętnastu latach od publikacji (2000-2015)” jest analizą recepcji z jaką się spotkał dokument Kongregacji Nauki Wiary w Kościele. Ponieważ deklaracja wzbudziła wiele komentarzy i krytycznych obserwacji na forach teologicznych całego świata, artykuł nie tylko je sygnalizuje, lecz również stanowi usystematyzowaną odpowiedź na pojawiające się zastrzeżenia i uwagi. Artykuł porusza między innymi kwestie natury soteriologicznej, dotyczące zbawienia nie chrześcijan, zwraca uwagę na konieczność kontynuacji misji „ad gentes”, zachęca do kontynuacji dialogu międzyreligijnego.

### Keywords

Congregation for the Doctrine of the Faith, Declaration *Dominus Iesus*, salvation, Christ, the Church

### Słowa kluczowe

Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Dominus Iesus*, zbawienie, Chrystus, Kościół

### Bibliografia

- Acta synodalia S. Concilii oecumenici Vaticani II. Vol. 4/4: Congregationes generales CXLVI-CL. Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1977.
- Bultmann R., ἀληθεύοντες δὲ ἐν ἀγάπῃ, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1965, vol. I.
- Concilio Ecumenico Vaticano II, Costituzione dogmatica su la Chiesa *Lumen gentium*, in: *Enchiridion Vaticanum. Documenti ufficiali del Concilio Vaticano II (1962-1965)*, vol. I, EDB, Bologna 1981, pp. 120-263.
- Concilio Ecumenico Vaticano II, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes* in: *Enchiridion Vaticanum. Documenti ufficiali del Concilio Vaticano II (1962-1965)*, vol. I, EDB Bologna 1981, pp. 772-965.
- Concilio Ecumenico Vaticano II, Decreto su l'attività missionaria della Chiesa *Ad gentes* in: *Enchiridion Vaticanum. Documenti ufficiali del Concilio Vaticano II (1962-1965)*, vol. I, EDB, Bologna 1981, pp. 608-695.

- Concilio Vaticano II, Dichiarazione sulla libertà religiosa *Dignitatis humanae* in: *Enchiridion Vaticanum*. Documenti ufficiali del Concilio Vaticano II (1962-1965), EDB, Bologna 1981, pp. 578-605.
- Congregazione per la Dottrina della Fede, *Dichiarazione "Dominus Iesus", circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2000.
- Congregazione per la Dottrina della Fede, *Dichiarazione "Dominus Iesus". Documenti e studi*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002.
- Congregazione per la Dottrina della Fede, *Nota dottrinale su alcuni aspetti dell'evangelizzazione*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2007.
- Fernandez F., *In Ways Known to God*, Vendrame Institute Publications, Shillong 1996.
- Giovanni Paolo II, Esortazione apostolica post-sinodale circa Gesù Cristo, il Salvatore e la sua missione di amore e di servizio in Asia *Ecclesia in Asia*. Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999.
- Pontificia Academia Theologica, *"Gesù Cristo, via, verità e vita" (Gv 14,6). Per una rilettura della "Dominus Iesus"*, PATH 1 (2002) n. 2, p. 141-370.
- Schlier H., *Lettera agli Efesini*, Paideia, Brescia 1965.





Gerald O'Collins<sup>1</sup>

Australian Catholic University  
University of Divinity Melbourne

### Interpreting the Documents of Vatican II Integrally

In a study of literary theory that first appeared in 1967 and so two years after the close of the Second Vatican Council (1962-1965), Eric Donald Hirsch argued that a text means and continues to mean only what its author originally intended to communicate (the *intentio auctoris*). As he put it tersely, 'a text means what its author meant'.<sup>2</sup> He supposed this meaning to remain immutable, and simply resistant to historical change and re-interpretation in the ever-changing contexts of human history. For Hirsch, his predecessors, and his followers, 'meaning is unchangeable because it is always the intentional act of an individual at some particular point in time'.<sup>3</sup> By reducing meaning to the intentions of authors, this view has come to be labelled 'the intentional fallacy'.

### Interpreting the Vatican II Documents through Authorial Intention

Although generally unaware of Hirsch's *Validity of Interpretation*, many commentators on the sixteen documents produced by Vatican II have followed suit. Often without thinking through any theory of interpretation, they have understood these four constitutions, nine decrees, and three declarations to mean only what the Vatican II authors consciously intended to communicate (the *intentio auctoris* or *auctorum*).

We have abundant information about what the bishops and others who served on the conciliar commissions wanted to convey in the texts they drafted and then revised. In a kind of committee authorship they evaluated what ideas were to be

---

<sup>1</sup> Gerald O'Collins, SJ, AC, taught fundamental and systematic theology at the Pontifical Gregorian University (Rome) from 1973 to 2006. He is now an Adjunct Professor of the Australian Catholic University and Research Fellow of the University of Divinity (Melbourne). He has authored or co-authored over sixty books, which include, most recently *The Second Vatican Council on Other Religions* (Oxford University Press) and *the Second Vatican Council: Message and Meaning* (Liturgical Press).

<sup>2</sup> E.D. Hirsch, Jr., *Validity in Interpretation*, (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1967, 1.

<sup>3</sup> T. Eagleton, *Literary Theory: An Introduction*, 2<sup>nd</sup> edn, Oxford: Blackwell, 1996, 61.

included, how they were to be expressed, and on what basis they should be endorsed. When they distributed the texts to those attending Vatican II, they justified their sources and formulations through the notes provided and the 'relations' delivered in plenary sessions of the Council.

All of this can be studied in the published acts of Vatican II, the unpublished records from the commissions (kept in a special Vatican archive), scholarly studies of particular documents,<sup>4</sup> diaries,<sup>5</sup> and other personal records that have become available.

Those who, like Hirsch, over-emphasize the intentions of authors limit themselves to establishing what was in the minds of the members of those Vatican II commissions that prepared and revised the texts voted on and eventually accepted by the Council fathers. Valid interpretation then becomes a matter of meaning being conveyed from one set of minds, primarily the members of those commissions, to the minds of current readers. The Council's texts function simply as a bridge between the minds of the authors and those of the readers. The latter have the role of grasping and restating what the authors consciously wished to convey.<sup>6</sup>

Such a Hirsch-style approach to the documents of Vatican II stands in tension with the views of innumerable literary critics and, one must add, philosophers, biblical exegetes, and canon lawyers. Yes, by all means let us study the evidence that illuminates the intentions of the Council's authors. But it is at our peril that we forget that those authors could hardly foresee how their texts would be received, interpreted, and put into practice (or, in such cases as the collegiality of the bishops taught in the Dogmatic Constitution on the Church, implemented only partially). The history of the texts and their readers must enter any *integral* interpretation of the Vatican II documents.

But we need an integral view that attends also to the conciliar texts in themselves (the *intentio textus ipsius*) and how they have been received, interpreted, and implemented by countless readers around the world (the *intentio legentis*). It is a commonplace among literary critics and philosophers that texts, once published, enjoy a certain independence from their authors. As Paul Ricoeur wrote, 'the meaning of what has been written down is henceforth separate from the possible intentions of the authors... What we call the *semantic autonomy* of the text

<sup>4</sup> See e.g. R. Burigana, *La Bibbia nel concilio: La redazione della costituzione 'Dei Verbum' del Concilio Vaticano II*, Bologna: Mulino, 1998. S. Scatena, *La fatica della libertà: l'elaborazione della dichiarazione 'Dignitatis humanae' sulla libertà humana del Vaticano II*, Bologna: Il Mulino, 2003.

<sup>5</sup> See e.g. Y. Congar, *My Journal of the Council*, trans. Mary John Ronayne and Mary Cecily Boulding Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 2012.

<sup>6</sup> This view recalls R.G. Collingwood's theory of historical research as 're-enacting' the past in our own mind, even to the point of 're-thinking' for oneself 'the thought' of long dead authors; see his *The Idea of History*, New York: Oxford University Press, 1956, 282-302.

means that the text unfolds a history distinct from that of the authors.<sup>7</sup> When texts are read in new cultural and historical contexts, meanings contained in them come to light and can go beyond what the original authors ever consciously intended.

In short, any adequate interpretation of the Vatican II documents requires attention not only to the authors and their intentions (the *intentio auctoris*), but also to the history of the texts (the *intentio textus ipsius*) and their readers who help shape that history through an ongoing reception (the *intention legis*).

### Authors as Privileged Interpreters?

Unlike ancient writers (who rarely if ever commented on the meaning of the works they composed) and unlike some modern authors, like T. S. Eliot,<sup>8</sup> many of the *periti* or official experts who served at Vatican II subsequently wrote or contributed to commentaries on documents they had earlier helped to compose and revise. A unilateral emphasis on the *intentio auctoris* makes them privileged interpreters of the texts they wrote and revised for the Council. That would confer a special value on the chapters which Georges Anawati, Yves Congar, Alois Grillmeier, Gérard Philips, Karl Rahner, Joseph Ratzinger, Otto Semmelroth, and other *periti* who had served on commissions at Vatican II contributed to Herbert Vorgrimler's five-volume commentary on the Council documents and to the twenty-four volumes of commentary coming from the publishing house of Cerf (1966-1970).<sup>9</sup> In what they wrote for such joint publications or by themselves,<sup>10</sup> are such Council authors uniquely privileged commentators on the documents they fashioned?

Many critics and even some authors themselves argue, however, that authors are not necessarily the most reliable guides to interpreting what they compose. Famously T. S. Eliot refused to comment on the meaning of his works. When Robert Schumann composed and played a new piece, someone asked him what it meant. Schumann did not say a word. He simply sat down again at the piano and played the piece a second time. Readers (and, in the case of music, hearers) may understand texts better than the persons who wrote them. Sometimes or even often authors do not adequately know what they meant when they wrote what

<sup>7</sup> See e.g. P. Ricoeur, *Hermeneutics*, trans. D. Pellauer, Cambridge, UK: Polity Press, 2013, 12.

<sup>8</sup> On Eliot's refusal to comment on the meaning of his works, see E.D. Hirsch, *Validity in Interpretation*, 10-11.

<sup>9</sup> H. Vorgrimler (ed.), *Commentary on the Documents of Vatican II*, 5 vols., London: Burns & Oates, 1967-69. The Cerf commentaries opened with Y. Congar et al. (eds.), *L'Église et Vatican II*, 3 vols., Paris: Cerf, 1966-67.

<sup>10</sup> For instance, G. Philips, *L'Église et son mystère au II<sup>e</sup> Concile de Vatican: Histoire, texte, et commentaire del Constitution 'Lumen Gentium'*, 2 vols., Paris: Desclée, 1967.

they did. Immanuel Kant has proved a classic exponent of this point of view. Apropos of Plato's theory of ideas, he wrote: 'when we compare the thoughts that an author expresses about a subject, in ordinary speech as well as in writings, it is not all unusual to find that we understand him [!] better than he understood himself'.<sup>11</sup>

As much as any writers or composers, the Vatican II authors could hardly foresee how their texts would be received, interpreted, and practised. In December 1963 the conciliar authors of the Constitution on the Sacred Liturgy, *Sacrosanctum Concilium*, had no way of knowing in advance how their collegial instructions about revising and translating liturgical texts would be put into practice (and sometimes thwarted by Roman authorities). Much of the history of its interpretation and reception could hardly have been foreseen by the original authors of *Sacrosanctum Concilium*.

## Two Examples

The Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions, *Nostra Aetate*, offers an intriguing example of fresh meaning of conciliar texts opening up in the aftermath of Vatican II. The shortest of all the Council's documents and the one that had the most troubled passage to its final form, it was given the lowest grade of authority as a 'mere' declaration. But its subsequent, very positive reception by Catholics and others continues to give this text a meaning and significance far beyond what its authors ever imagined. Take, for instance, the positive thing the declaration said about Muslims (no. 3) and then about Jews (nos. 4-5). These texts have taken on further meaning from subsequent history.

St John Paul II was the first pope to pray in a mosque, as he did in Damascus in 2001. Years earlier, when returning from a 1985 visit to Zaire, Kenya, and some other African nations, he went home to Rome via Morocco. At the invitation of King Hassan II of Morocco, he spoke to a crowd of over one hundred thousand young Muslims about the religious and moral values common to Christian and Muslim faith.<sup>12</sup> Since the days when Muhammad launched Islam more than 1,300 years ago, no pope has ever been invited by a Muslim leader to do anything like that.<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> I. Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. P. Guyer and A.W. Wood, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1998, 396.

<sup>12</sup> *Acta Apostolicae Sedis* 78 (1986), 95-104; English trans. G. O'Collins, D. Kendall, and J. LaBelle (eds.), *John Paul II: A Reader*, Mahwah, NJ: Paulist Press, 2007.

<sup>13</sup> See further A. Mazur, *L'insegnamento di Giovanni Paolo II sulle altre religioni*, Rome: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2004, 92-100.

The teaching of *Nostra Aetate* opened the door for a reconciliation with the Jewish people that was practised, often dramatically, during the pontificate of St John Paul II (1978-2005) and now (from 2013) by Pope Francis. The visit of John Paul II to the synagogue in Rome (1986) and then to Israel (20-26 March 2000) were important landmarks in renewed relations with the Jewish people. In 1994 he hosted a Holocaust memorial concert in the Pope Paul VI Memorial Hall at the Vatican. The Royal Philharmonic Orchestra came from London and was conducted by Gilbert Levine, a Brooklyn-born American Jew. John Paul II sat with the chief rabbi of Rome, Elio Toaff, who had brought with him his congregation. The concert was part of the Pope's personal mission to keep alive at the centre of the Catholic world the memory of the Holocaust. He also arranged for the Kaddish, the traditional Jewish prayer for the dead, to be recited.

Four years later, on 16 March 1998, the Vatican's Commission for Religious Relations with the Jews published 'We Remember: a Reflection on the Shoah', which quoted from John Paul II's 1986 speech in the Roman synagogue and, drawing on what *Nostra Aetate* taught against anti-Semitism, stated: 'the spoiled seeds of anti-Judaism and anti-Semitism must never again be allowed to take root in any human heart'. In an accompanying letter, John Paul II hoped that this new document would 'enable memory to play its necessary part in the process shaping a future in which the unspeakable iniquity of the "Shoah" will never again be possible'.<sup>14</sup>

The pilgrimage of Pope Francis to the Holy Land and dialogue with Shimon Peres and Mahmoud Abbas in the Vatican gardens add meaning to the text of *Nostra Aetate*. Moving beyond the declaration's renunciation of centuries of anti-Semitism, Pope Francis teaches: 'as Christians, we cannot consider Judaism as a foreign religion... Dialogue and friendship with the children of Israel are part of the life of Jesus' disciples'.<sup>15</sup> What Pope Francis has said and done, as in the case of John Paul II, shapes the context in which current readers derive meanings from *Nostra Aetate*.

Implementation of the Council's mandates ensured the ongoing life of another text, the Decree on Ecumenism of 21 November 1964. *Unitatis Redintegratio* ushered in the creation of many official bilateral dialogues between the Catholic Church and other Christian churches and ecclesial communities. At a national and international level, the work continues, sometimes with momentous results.

The Catholic-Lutheran dialogue produced such an achievement in the 1999 'Joint Declaration on the Doctrine of Justification'. It was accepted by the Catholic Church and the Lutheran World Federation, and in large part laid to rest di-

---

<sup>14</sup> *Origins* 40/27 (1998), 670-75.

<sup>15</sup> *Evangelii Gaudium*, Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 2013, nos. 247-48.

visions over God's saving gift of righteousness, a central issue in the debates with the sixteenth century Reformers.

Chains of meaning open up when we re-read *Unitatis Redintegratio* in the context of post-Vatican II ecumenical developments. The call for the 'continual reformation' and 'renewal' of the Catholic Church (no. 5), for instance, by aiding and illuminating inter-church dialogues and documents, has thrown open and enriched the meaning of that language. Replacement of terminology also plays its role. Where UR, like other official Catholic documents of the time, referred to other Christians as 'separated brethren' (twice, for instance, in no. 9), Pope Francis, by speaking rather of 'pilgrims journeying alongside one another',<sup>16</sup> has re-adjusted judgments on the meaning of descriptions for ecumenical partners.

### Biblical Interpretation

Interpreters of the Council's documents would well be advised to follow the example of those engaged with biblical studies. In his 1943 encyclical *Divino Afflante Spiritu*, Pope Pius XII encouraged the 'historical-critical method,' which aimed to establish the literal meaning or meaning intended by the authors of the sacred texts. Nevertheless, as a 1993 document of the Pontifical Biblical Commission, *The Interpretation of the Bible in the Church*, spelled out at length, interpreters of the scriptures need to go beyond the intentions of the original *auctors*, the *intentio auctoris* or *auctorum*. They should also approach the *texts* through the history of their reception in the context of tradition (the *intentio textus*), as well as apply methods that yield fresh meanings coming from the *readers* of scripture (*intentio legentis*). In this context, the 1993 document noted with apparent approval what Ricoeur called a certain 'distancing' or distinguishing between author and text, as well as between text and successive readers.<sup>17</sup>

Unquestionably, the documents of Vatican II differ from scriptural texts inasmuch as they are not inspired and do not form together a closed conciliar canon.<sup>18</sup> Nevertheless, what the 1993 document from the Biblical Commission presents about interpreting scriptural texts can obviously be applied to the interpretation of texts produced by church councils and, in particular, by the Second Vatican Council. In both cases, interpreters should investigate, to the extent they can, what the original authors had in mind when they wrote what they did (*intentio auctoris*). But in both cases it is insufficient to leave matters at that. We need

<sup>16</sup> *Evangelii Gaudium*, no. 244.

<sup>17</sup> Pontifical Biblical Commission, *The Interpretation of the Bible in the Church* (Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1993), 74-75.

<sup>18</sup> The teaching of councils of the Church has been developed and, at times (e.g. in non-essential matters), changed. There is no such thing as a closed canon of the twenty-one general councils that have already taken place.

to attend also to the multiple meanings that emerge when we study the history of the text's reception (*intentio textus*) and the insights of readers with their different presuppositions, questions, and expectations (*intentio legentis*). This involves applying what *The Interpretation of the Bible in the Church* indicates about a triple handling of the scriptural texts.<sup>19</sup>

### Help from Canon Law

Finally, the sixteen documents of Vatican II do not form a code of canon law. But those who interpret them should learn not only from literary critics, philosophers, and biblical scholars but also from longstanding legal theory and practice. The interpretation of statutes and constitutions looks beyond the intentions of those who originally framed them to construe what the texts, their language, and their purpose (to be determined by context and history) mean.<sup>20</sup>

A legal friend remarked to me: 'The idea of a law frozen in amber according to the mind of its makers finds little support in the 1983 Code of Canon Law or elsewhere.' He recalled canon 17 of the Code. 'The mind of the legislator' should be considered only if 'recourse to the text and its purpose have failed.' It comes not first but only at the very end of the canon:

Ecclesiastical laws are to be understood according to the proper meaning of the words considered in their text and context. If the meaning remains doubtful or obscure, there must be recourse to parallel places, if there be any, to the purpose and circumstances of the law, and to the mind of the legislator.

For good measure, my friend pointed to canon 27. 'Custom,' and not the mind of the legislator, 'is the best interpreter of laws.'

### Conclusion

Legal studies, along with literary, philosophical, and biblical studies, form areas of research and knowledge that are distinct from the study of councils. But they are not so distinct as to exclude some general principles and methods of interpretation that apply, at least analogously, to all four areas.

It is high time that many commentators on the Council's texts caught up with the principles and methods of interpretation practised elsewhere. The reception

---

<sup>19</sup> The Biblical Commission distinguished between the historical-critical method (34-41), approaches to the text (56-57, 86-100), and methods involving readers (41-50). What the Commission said corresponded, respectively, to the *intentio auctoris*, the *intentio textus*, and the *intentio legentis*, even if it did not use this terminology.

<sup>20</sup> See e.g. Y. Kim, *Statutory Interpretation: General Principles and Recent Trends*, New York: Nova Science Publishers, 2009; W.D. Popkin, *A Dictionary of Statutory Interpretation*, Durham, NC: Carolina Academic Press, 2007.



of the Vatican II *texts* (or failure to receive them) in the post-1965 history of the church influences current *reading* of these documents. Our search for the meaning of the conciliar texts should take us beyond the intentions of the original *authors*.

The publication of *Nostra aetate* in 1965, as we saw above, signalled the start of serious official Catholic engagement with Judaism, Islam and other living faiths. Subsequent statements on Christian-Jewish and Christian-Muslim relations, not to mention the actions of John Paul II, Pope Francis, and countless other Christian leaders and believers, have created the new context in which we read, interpret, and apply the declaration on the church's relations to other faiths.

*Nostra aetate* presents a spectacular case of how the interpretation and implementation of Vatican II texts have pressed beyond the authorial intent of the original drafters to unfold the meaning that the texts have also received from successive generations of readers. Those who continue to privilege unilaterally the minds of the committees that framed the Council's documents should pause to take advice from literary critics, philosophers, biblical scholars, and canon lawyers.

## Summary

Commentators on the sixteen documents from the Second Vatican Council (1962-65) regularly understand the meaning of those texts to derive merely from the intentions of their authors., those bishops and experts who drafted and revised the documents for the council fathers (*intentio auctoris*). The texts mean what the authors meant. This is to ignore the meaning that derives from readers (*intentio legentis*) and the ongoing history of the text itself (*intentio textus ipsius*). Literary, philosophical, biblical, and legal studies illustrate how the quest for meaning takes us beyond the author of a text to recognize that the *integral* meaning of any text is also shaped by the history of its interpretation and readers.

## Streszczenie

Komentatorzy szesnastu dokumentów Soboru Watykańskiego II (1962-65) rozumieją znaczenie tych tekstów, jako wypływające z intencji ich autorów – biskupów i ekspertów – którzy opracowywali i nanosili poprawki do dokumentów przeznaczonych dla soborowych ojców (*intentio auctoris*). Teksty wyrażają to, co autorzy mieli na myśli. Taka interpretacja pomija znaczenie, które jest owocem odczytania tekstu przez czytelników (*intentio legentis*) oraz trwającą historię samego tekstu (*intentio textus ipsius*). Studia literackie, filozoficzne, biblijne, oraz prawnicze ukazują, że dążenie do odkrycia znaczenia każdego tekstu, musi uwzględniać również jego interpretację kształtowaną poprzez historię oraz przez jego czytelników.

## Keywords

The Second Vatican Council, Documents, Interpretation, *intentio auctoris*, *intentio legentis*, *intentio textus ipsius*

## Słowa kluczowe

Sobór Watykański II, dokumenty, interpretacja, *intentio auctoris*, *intentio legentis*, *intentio textus ipsius*



## Bibliography

- Acta Apostolicae Sedis* 78 (1986), 95-104; English trans. G. O'Collins, D. Kendall, and J. LaBelle (eds.), *John Paul II: A Reader*, Mahwah, NJ: Paulist Press, 2007.
- Burigana R., *La Bibbia nel concilio: La redazione della costituzione 'Dei Verbum' del Concilio Vaticano II*, Bologna: Mulino, 1998.
- Collingwood R.G., *The Idea of History*, New York: Oxford University Press, 1956.
- Commentary on the Documents of Vatican II*, H. Vorgrimler (ed.), 5 vols., London: Burns & Oates, 1967-1969.
- Congar Y., *My Journal of the Council*, trans. M. J. Ronayne and M. C. Boulding, Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 2012.
- Eagleton T., *Literary Theory: An Introduction*, 2<sup>nd</sup> edn, Oxford: Blackwell, 1996, 61.
- Evangelii Gaudium*, Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 2013.
- Hirsch E.D., Jr., *Validity in Interpretation*, New Haven, Conn.: Yale University Press, 1967, 1.
- Kant I., *Critique of Pure Reason*, trans. P. Guyer and A.W. Wood, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1998.
- Kim Y., *Statutory Interpretation: General Principles and Recent Trends*, New York: Nova Science Publishers, 2009.
- L'Église et Vatican II*, Y. Congar et al. (eds.), 3 vols., Paris: Cerf, 1966-1967.
- Mazur A., *L'insegnamento di Giovanni Paolo II sulle altre religioni*, Rome: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2004.
- Origins* 40/27 (1998), 670-75.
- Philips G., *L'Église et son mystère au II<sup>e</sup> Concile de Vatican: Histoire, texte, et commentaire del Constitution 'Lumen Gentium'*, 2 vols., Paris: Desclée, 1967.
- Pontifical Biblical Commission, *The Interpretation of the Bible in the Church*, Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1993.
- Popkin W.D., *A Dictionary of Statutory Interpretation*, Durham, NC: Carolina Academic Press, 2007.
- Ricoeur P., *Hermeneutics*, trans. D. Pellauer, Cambridge, UK: Polity Press, 2013.
- Scatena S., *La fatica della libertà: l'elaborazione della dichiarazione 'Dignitatis humanae' sulla libertà humana del Vaticano II*, Bologna: Il Mulino, 2003.



Joseph Ellul<sup>1</sup>

University of Malta  
Msida

### Religious discourse and Philosophy Ibn Rušd and Thomas Aquinas

In his encyclical letter *Fides et Ratio* Pope (today Saint) John Paul II wrote of “the fundamental harmony between the knowledge of faith and the knowledge of philosophy”. In his words, “faith asks that its object be understood with the help of reason; and at the summit of its searching reason acknowledges that it cannot do without what faith presents.”<sup>2</sup>

The relationship between faith and reason is one of the fundamental issues that both philosophers and theologians have had to come to grips with since the first stages of development of speculative thought, especially in those instances where reason came into conflict with the established religious doctrine. Western civilization has known of three major instances that have contributed to a state of equilibrium between faith and reason: (a) the Jewish and early Christian response to Greek thought as formulated by Philo of Alexandria (d. c. 50) and the Apologetic movement initiated by Justin Martyr (d. 165); (b) the approach taken by Augustine (d. 430) to interpreting Platonic and Stoic thought in the light of the Christian faith; and (c) the synthesis of Platonic, Aristotelian, and Neoplatonic thought achieved by Albert the Great (d. 1280) and Thomas Aquinas (d. 1274).<sup>3</sup> The latter set the standards both regarding perspective as well as the approach to be taken in the ongoing debate.

The issue of the relation of faith and reason has been one of the most debated in the history of Western thought. Even in our times there has been a renewed interest in this debate which has engaged the then Cardinal Joseph Ratzinger (today Pope Emeritus Benedict XVI) and the German philosopher Jürgen Haber-

---

<sup>1</sup> Joseph Ellul, dominikanin, profesor Wydziału Teologicznego Uniwersytetu na Malcie oraz Papieskiego Uniwersytetu św. Tomasza z Akwinu „Angelicum” w Rzymie, autor wielu prac z zakresu islamologii oraz dialogu z Islamem rozpatrywanego w kontekście teologii św. Tomasza z Akwinu.

<sup>2</sup> John Paul II, *Fides et Ratio*, Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1998, n. 42.

<sup>3</sup> See P. Zerafa, O.P., “Alterità Mitologica u Alterità Filosofika,” in *KNISJA 2000*, n. 21(1992), pp. 14-15.

mas.<sup>4</sup> In Islam, however, the debate that has taken place down through the centuries was markedly different. Whereas in the West the fundamental issue centred upon the question as to whether or not the conclusions of reason were contrary to the truths of the Christian faith, the problem in Islam concerned the very existence of philosophy within its domains.

### Islamic philosophy and Muslim orthodoxy

Islam's claim to be a revealed religion greatly influenced the reception of the classical Hellenic tradition within its societies. With the passing centuries, Islam saw increasing concern among its religious scholars (*'ulamā'*) about the legitimacy of what were referred to as the "foreign" or "rational" sciences (as opposed to the "traditional" or "Islamic" sciences). In fact, the Arabic term applied to philosophy was *falsafa*, a corruption of the Greek *philosophia*. This was in order to highlight the alien roots of this science, thereby emphasizing its supposedly non-Islamic and, perhaps in the minds of some, anti-Islamic, nature. There is no question that scholars who promoted Platonic or Aristotelian metaphysics were frequently called on to defend themselves against a theological backlash from the upholders of Islamic orthodoxy. Already during the first centuries of Islam many religious scholars questioned the need for the pursuit of philosophy when, in their view, the Qur'ân contained all that was necessary for one to achieve happiness in this world and in the next.

For their part, philosophers considered religion as the sole cohesive force of society; without religion society would disintegrate. It could not, therefore, be brushed aside, nor could it be dismissed as superstitious nonsense. It was a factor that had to be taken into account and to be reckoned with. As we shall see throughout this article, Islam as a religion has consistently remained the tribunal before which pursuit of the sciences was sometimes justified – when justification was called for, something that became an increasingly frequent occurrence.

At times philosophers were obliged to camouflage their ideas by way of dissimulation (*ṭaḳiyya*); an attitude of self-preservation originally adopted by the Šī'a in the face of persecution periodically unleashed upon them by Sunnī authorities. For this reason Šī'a scholars, especially commentators of the Qur'ân (*mufasssirūn*) applied both an exoteric (*ẓāhir*) and an esoteric (*bāṭin*) interpretation of the sacred text. In the words of Joel Kraemer, philosophers, following the example of the Šī'a "often conformed in their writing to accepted views, while confidentially communicating outrageous doctrines to their coteries or writing esoterically".<sup>5</sup>

<sup>4</sup> See J. Habermas, J. Ratzinger, *The Dialectics of Secularization: On Reason and Religion*, San Francisco, Ignatius Press 2007.

<sup>5</sup> J.L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam*, Leiden: E.J. Brill, 1992, p. 14.

### The Islamic peripatetic schools<sup>6</sup>

The two major Islamic philosophers who indirectly broached the issue of religious discourse and philosophy were Abū Naṣr al-Fārābī (d. c. 950) and Abū 'Alī b. Sīnā (d. 1037). For the former, philosophy, and particularly metaphysics, is absolutely and universally true, but accessible only to a small intellectual élite. The masses therefore need something they could relate to, that is, religion, which must be adapted to particular cultures.

According to al-Fārābī, “philosophy gives an account of the ultimate principles... as they are perceived by the intellect,” whereas “religion sets forth their images by means of similitudes of them taken from corporeal principles and imitates them by their likenesses among political offices”.<sup>7</sup> Such a doctrine flies in the face of Muslim orthodox teaching on the role and the mission of Muḥammad.

Ibn Sīnā draws the same distinction between philosophy and religion by presenting prophecy as the culmination of intellectual development, a grasp of the intelligibles. The prophet must lay down laws about men’s affairs by the permission of God... [But] he ought not to involve them with anything [doctrinal] pertaining to the knowledge of God, exalted be He, beyond the knowledge that He is One, the Truth, and has nothing similar to Him. To go beyond this and oblige them to believe in His existence as being not referred to in place, as being not subject to verbal classifications, as being neither inside nor outside the world, nor anything of this kind [is to ask too much].<sup>8</sup>

Both al-Fārābī’s and Ibn Sīnā’s philosophic argumentation were bold attempts to fuse Aristotelian metaphysics and the Neoplatonic notion of celestial hierarchies with the creator God of the Qur’ān. But it also brought about an angry reaction from the *Mutakallimūn* (theologians),<sup>9</sup> which led one of Islam’s most

<sup>6</sup> By peripatetic schools I intend those schools of thought in Islam that embraced Platonic or Aristotelian thought, or an interpretation of both in a Neoplatonic mode.

<sup>7</sup> See al-Fārābī, *The Attainment of Happiness*, in *Alfarabi: Philosophy of Plato and Aristotle*, translated with an introduction by Muhsin Mahdi (revised edition), Ithaca, New York: Cornell University Press, 2001, n. 55, p. 45.

<sup>8</sup> See *Avicenna: The Metaphysics of “The Healing”*, translated, introduced, and annotated by M.E. Marmura, Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2005, pp. 365-366, nn. 4.5.

<sup>9</sup> The Arabic term denoting ‘theology’ is *‘ilm al-kalām*, meaning literally ‘the science of the words’, that is to say, the words of the Qur’ān. Thus, the Arabic term expressing the equivalent of ‘theologian’ is *mutakallim* (pl. *mutakallimūn*), meaning ‘a scholar of the words’. Thomas Aquinas (as well as Bonaventure) applies a specific Latin term when referring to Muslim theologians, namely *Loquentes* or *Loquentes in lege Maurorum* (see, for instance *Summa contra Gentiles* Book III, Chapter 97:15), which expresses precisely their role in the Muslim community. According to the renowned scholar Louis Gardet, Aquinas acquired his knowledge of the doctrines of the *Mutakallimūn* from Maimonides. See Gardet, “Saint Thomas et ses prédecesseurs arabes,” in A. Maurer (ed.), *St. Thomas Aquinas 1274-1974, Commemorative studies*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1974, I, pp. 419-448. This opinion is reinforced by the above-mentioned text from the *Summa contra Gentiles*.

illustrious scholars, Abū Ḥāmid al-Ġazālī (d. 1111), to articulate a robust defence of Islamic orthodoxy.

### **Al-Ġazālī and the reaction of orthodoxy**

Al-Ġazālī's critique of their ideas in his refutation *The Incoherence of the Philosophers* (*Taḥāfut al-Falāsifa*) is considered to have sounded the death-knell of philosophical speculation in the Eastern Islamic lands. Others suggest that his life's work brought about the subsequent absorption of Islamic philosophy into Islamic mysticism, despite the later efforts of Ibn Rušd (d. 1198) to revive it.<sup>10</sup> But, far from being a reactionary theologian, al-Ġazālī (d. 1111) warns against the improper use of apologetics or rushing into illogical statements. In the preface to this work he gives a timely warning to those who seek to undertake such a method of procedure:

The harm inflicted on religion by those who defend it in a way not proper to it is greater than [the harm caused by] those who attack it in a way proper to it. As it has been said: "A rational foe is better than an ignorant friend."<sup>11</sup>

He was aware, as we see, that theology was in a weak position because of its inability to answer philosophical criticisms. The above quotation is a clear witness to his fellow theologians' insecurity when faced with profound philosophical questions that go right to the heart of the key beliefs of Islam. They merely dismissed such questions as foreign and dangerous. Al-Ġazālī is quick to point out that, in order to uphold the faith, it is not necessary to dispute against philosophical doctrines that do not clash with religious principle.

The main thrust of his argument against the philosophers, and particularly al-Fārābī and Ibn Sīnā, is that they had abandoned the teachings of the Qur'ān through their application of faulty metaphysical reasoning.<sup>12</sup> He considers both as "the most reliable transmitters and verifiers among the philosophers of Islam"<sup>13</sup> of the words of Aristotle. For this reason they are singled out as the principal object of his refutation:

---

<sup>10</sup> See O. Leaman, art. IBN RUSHD, ABU 'L-WALID MUHAMMAD in Edward Craig (General Editor), *Encyclopedia of Philosophy*, London: Routledge, 1998, pp. 638f.

<sup>11</sup> Al-Ġazālī, *The Incoherence of the Philosophers*, A parallel English-Arabic text translated, introduced, and annotated by M.E. Marmura, Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2002, [A second] introduction n. 16, p. 6. All the texts from the *Taḥāfut* quoted in the article will be taken from this translation.

<sup>12</sup> See al-Ġazālī, *op. cit.*, [A first introduction], n. 10, p. 4.

<sup>13</sup> Al-Ġazālī, *op. cit.*, [A first] introduction, n. 11, p. 4.

Let it be known that [our] objective is to alert those who think well of the philosophers and believe that their ways are free from contradiction by showing the [various] aspects of their incoherence.<sup>14</sup>

He formulates no less than twenty refutations of their ideas. While condemning their metaphysical arguments, al-Ġazālī approves their emphasis on the necessity of the study of logic: “When they say that the logical sciences must be mastered, this is true. But logic is not confined to them.”<sup>15</sup> In making this statement he rightly points out that logic is not the sole preserve of philosophers, but it is also a science that is applied by theologians. He himself had defended the study of logic and claimed in his later intellectual autobiography *Al-Munqidh min al-Ḍalāl* that the logic of the *falāsifa* (philosophers) was superior to the reasoning of the religious scholars:

Logic is concerned solely with the concept, which is a question of definition, and with judging the truth of something, which is a question of proof. There is nothing in that which should be rejected. Scholastic and speculative scholars already have made use of it...

What connection is there between such logic and religious questions, which would require one to reject or condemn it? If you condemned it you would gain a poor reputation among the logicians, first of all for your own poor mind, but above all for the religion which you claim to be founded apparently on this denial.<sup>16</sup>

### Ibn Ruṣd’s defence of philosophy

Ibn Ruṣd (in Latin, Averroes) defended the status of the philosophers as well as the study of philosophy in three works, namely, the treatise *Kitāb Faṣl al-Maqāl wa Takrīr mā bayn al-ṣarī’a wa ’l-ḥikma min al-ittiṣāl* (*The Decisive Treatise Determining the Connection between the Law and Wisdom*), the *Kaṣf ’an manāhiḡ al-adilla fī ’aqā’id al-milla* (*Uncovering the Methods of Proofs with Respect to the Beliefs of the Religious Community*), and his monumental work *Taḥāfut al-Taḥāfut* (*The Incoherence of the “Incoherence”*). As Oliver Leaman judiciously affirms in his overall consideration of his writings, “Averroes’ style is on the whole sober, careful, and considered. He makes his points fairly repetitively in many of his works in an attempt at expressing clearly what he is trying to say.”<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Al-Ġazālī, *op. cit.*, [A third] introduction, n. 22, p. 7.

<sup>15</sup> Al-Ġazālī, *op. cit.*, [A fourth] introduction, n. 25, p. 9.

<sup>16</sup> Al-Ġazālī, *Deliverance from Error and Mystical Union with the Almighty: Al-Munqidh min al-Ḍalāl*, English translation with introduction by Muḥammad Abūlayah, and Critical Arabic text established with Nurshīf Abdul-Raḥīm Rif’at, Introduction and notes by G.F. McLean, Washington, D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy, 2001.

<sup>17</sup> O. Leaman, *Averroes and his philosophy*, Richmond, Surrey: Curzon Press, 1998, p. 8.

Besides providing a lengthy and detailed refutation of al-Ġazālī's arguments in his *Tahāfut al-Taḥāfut* (*The Incoherence of the "Incoherence"*), Ibn Rušd offers in his *Kitāb Faṣl al-Maqāl* a common defence of logic and philosophy, this time, however, one that is couched in terms of Islamic jurisprudence (*fiqh*). Indeed, this work is nothing else but a *fatwa*, a decision handed by a judge concerning a point of law upon which there appears to be a dispute or some sort of doubt. Besides his immense contribution as a philosopher, Ibn Rušd was also a *qāḍī* (judge) in the city of Cordoba could claim a pedigree in this profession since both his father and grandfather before him occupied the same position.

He also defends al-Fārābī and Ibn Sīnā against the charges of unbelief (*kufr*) brought against them by al-Ġazālī on three key issues namely, "the argument about the eternity of the world, that the Exalted does not know particulars – may He be exalted above that – and the interpretation of what is set forth about the resurrection of bodies and the way things are in the next life"<sup>18</sup> He astutely begins with logic, and carries the justification of the study of this subject still further by arguing for its usefulness as an instrument for philosophy.

Throughout this relatively short treatise he frequently mentions al-Ġazālī, which implies that the latter's work *Tahāfut al-Falāsifa* had established itself as an apologetical text and made inroads even in Muslim Spain. The environment within which Ibn Rušd lived and worked was one fraught with tensions on both the political as well as the intellectual levels. Concerning the former, it must be noted that the military campaigns of the northern Christian kingdoms of Aragon and Navarre against Muslim Spain were putting the Muslim caliphate of the Almohads under constant pressure. What was required at this point was that society close ranks and avoid debate which could lead to dissent and the disintegration of the social order. On the intellectual level religious authorities were becoming increasingly wary of philosophical discourse, and their interpretation of al-Ġazālī's works did little to lighten the atmosphere of mistrust that pervaded intellectual encounters.

Ibn Rušd begins his treatise by posing the *status quaestionis*:

The goal of this statement is for us to investigate, from the perspective of Law-based reflection, whether reflection upon philosophy and the sciences of logic is permitted,

---

<sup>18</sup> Averroës, *The Decisive Treatise determining the Connection between the Law and Wisdom & Epistle Dedicatory*, Translation, with introduction and notes by Ch.E. Butterworth, Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2008, n. 16, p. 12. All the texts from the *Kitāb Faṣl al-Maqāl* quoted in the article will be taken from this translation. These charges are summarized by al-Ġazālī towards the end of the *Tahāfut al-Falāsifa* (see al-Ġazālī, *op. cit.*, [Twentieth] Discussion, nn. 40-43, pp. 220-221) and again referred to by Ibn Rušd at the end of his *Tahāfut al-Taḥāfut* (see Ibn Rušd, *Tahāfut al-Taḥāfut*, 'About the Natural Sciences: The Fourth Discussion').



prohibited, or commanded – and this as a recommendation or as an obligation – by the Law.<sup>19</sup>

He describes the study of philosophy as “nothing more than reflection upon existing things and consideration of them insofar as they are an indication of the Artisan,”<sup>20</sup> that is, God, as the Creator. *Falsafa* thus becomes *natural theology*, aiming to prove the existence of the creator and to provide a better understanding of God “through cognizance” (*maʿrifa*). Later on in the text Ibn Rušd would apply this term when he addresses both the human *cognizance* of God (*maʿrifa*) and God’s *knowledge* (*ʿilm*) of the particulars.

In this way Ibn Rušd seeks to counter al-Ġazālī’s charge that the *falāsifa* do not really prove that the world has an Artisan. In his *Tahāfut* al-Ġazālī had reiterated that “Real action is only through will” whereas “If God, according to [the philosophers], has neither will nor choice, he would be neither an agent nor a maker except in a metaphorical [sense].”<sup>21</sup>

A crucial decision taken by Ibn Rušd’s in order to set philosophy within the parameters of Islamic orthodoxy was to change certain key terms. In the title of his *Faṣl al-Maqāl*, he does not apply the term *falsafa* but instead he opts in favour of the term *ḥikma*. In the text of the same work he does not refer to Islam as *dīn* (the common phrase applied in order to denote ‘religion’), but instead applies the term *ṣarīʿa* which, in the above quotation is translated as *Law-based reflection*.<sup>22</sup> Concerning the first choice, it should be noted that one of the most beautiful names of God mentioned in the Qurʾān is *al-Ḥakīm*, the All-Wise; whereas, concerning the second, he intends to place the study of philosophy before the ultimate tribunal of God’s classification of human acts. He is careful to apply the terms current in classical Islamic jurisprudence regarding the five classifications under which human acts fall, namely: *wāḡib* (obligatory), *mandūb* (recommended), *mubāḥ* (permitted), *makrūh* (reprehensible), and *maḥẓūr* (forbidden). In the text quoted above Ibn Rušd opts in favour of grouping *wāḡib* and *mandūb* under the more comprehensive class of *maʿmūr* (commanded), while leaving out altogether the class of *makrūh*.<sup>23</sup>

He begins the third section of the treatise by claiming that for every Muslim there is a way to truth that suits his nature. He elaborates his assertion in the following manner:

<sup>19</sup> Averroës, *The Decisive Treatise determining the Connection between the Law and Wisdom & Epistle Dedicatory*, [I. Introduction], n. 1, p. 1

<sup>20</sup> Averroës, *op. cit.*, [II. That philosophy and logic are obligatory], n. 2, p. 1.

<sup>21</sup> Al-Ġazālī, *The Incoherence of the Philosophers*, Discussion 3 (13), p. 59.

<sup>22</sup> In a note to the translation Butterworth states that the term *ṣarīʿa* (or its equivalent *ṣarʿ*) “are used only to refer to the revealed law of Islam.” See Averroës, *op. cit.*, p. 51, n. 1.

<sup>23</sup> See *ibid.*

Thus, some assent by means of demonstration; some assent by means of dialectical statements in the same way the one adhering to demonstration assents by means of demonstration, there being nothing greater in their natures; and some assent by means of rhetorical statements, just as the one adhering to demonstration assents by means of demonstrative statements.<sup>24</sup>

He bolsters his argument by referring the reader to Q. 16:125, which states: “Call to the path of your Lord by wisdom, fine preaching, and arguing with them by means of what is finest.”<sup>25</sup> He takes the term “wisdom” (*ḥikma*) to be identical with “demonstration” (*burḥān*), “fine preaching” (*al-mawʿiẓa al-asana*) as identical with “rhetorical statements” (*al-aqāwīl al-ḥiṭābiyya*), and “arguing with them” (*ḡādilahum*) with “dialectical statements” (*al-aqāwīl al-ḡadaliyya*). In this manner he is eventually able to present philosophy as one of three ways towards fulfilling the Qurʾānic injunction, one which is obligatory albeit for a very restricted circle of individuals:

For people are of three sorts with respect to the Law.

One sort is in no way adept in interpretation. These are the rhetorical people, who are the overwhelming multitude. That is because no person of unimpaired intellect is exempted from this kind of assent.

Another sort is those adept in dialectical interpretation. These are those who are dialectical by nature alone, or by nature and by habit.

Another sort is those adept in certain interpretation. These are those who are demonstrative by nature and art – I mean, the art of wisdom. This interpretation ought not to be declared to those adept in dialectic, not to mention the multitude.<sup>26</sup>

Thus, by setting aside some of the distinctions between the language of the Qurʾān and technical Greek philosophical terms and concepts, Ibn Ruṣd is able to claim at the end of the *Treatise* that “wisdom (*ḥikma* but now rendered synonymous with *falsafa*) is the companion of the Law and its milk-sister (*ṣāḥibat al-ṣarīʿa wa ʾl-uḥt al-raḡīʿa*). These two are companions by nature and lovers by essence and instinct.”<sup>27</sup>

<sup>24</sup> Averroës, *op. cit.*, [III. That demonstration accords with the Law], n. 11, p. 8.

<sup>25</sup> In this particular paragraph I have opted for Butterworth’s translation in the text itself.

<sup>26</sup> Averroës, *op. cit.*, [V. On what is intended by the Law and its methods], n. 44, p. 26. This distinction is already present in Plato’s *Republic*, VI wherein Socrates states that “those who are able to grasp what is always the same in all respects are philosophers, while those who are unable to do so and who wander among the many things that vary in every sort of way are not philosophers.” Plato *Republic* VI:484b in *Plato: Complete Works*, Edited, with Introduction and Notes, by J.M. Cooper, Indianapolis/Cambridge, Massachusetts: Hackett Publishing Company, 1997, p. 1107. Al-Fārābī applied it to his political philosophy.

<sup>27</sup> Averroës, *op. cit.*, [VII. Conclusion], n. 9, pp. 32-33. This statement clinches the argument that the treatise is indeed a *fatwa*. The term milk-sister (*al-uḥt al-raḡīʿa*) is a legal term used in cases concerning the prohibition of a marriage on account of fosterage (breast-feeding). Al-Alami and Hinchcliffe have very aptly described this legal issue:

Too many interpreters, unaware of such shifts in terminology and of cultural differences, have operated under the assumption that Ibn Rušd was particularly concerned with the relation between philosophy and religious faith that was similar to the one posed by the thirteenth century Scholastics in the wake of the Averroist movement in Paris. However, as stated above, Ibn Rušd does not in fact refer to religion but rather to *šarīʿa*. What was at stake was the legitimacy of the study of philosophy in Islam. As is evident from the above-quoted text, this relation he asserts between philosophy and Law is one of accord, *but only for a select few*.

Thus religion (here identified with Law) and philosophy are not incompatible. The Qurʾān enjoins its adherents to attend to rational arguments concerning how they are to behave and think. For those who cannot, however, there are other forms of presentation of the truth which are more within the reach of the multitude of people. Ibn Rušd expands his argument in his *Tahāfut al-Tahāfut*:

[T]he religions are, according to the philosophers, obligatory, since they lead towards wisdom in a way universal to all human beings, for philosophy only leads a certain number of intelligent people to the knowledge of happiness, and they therefore have to learn wisdom, whereas religions seek the instruction of the masses generally.<sup>28</sup>

He further develops his argument by stating that “a man of learning”, that is to say, a philosopher, “is under obligation to choose the best religion of his period, even when they are all equally true for him, and he must believe that the best will be abrogated by the introduction of a still better”.<sup>29</sup> From this premise, he concludes:

Therefore the learned who were instructing the people in Alexandria became Muhammadans when Islam reached them, and the learned in the Roman Empire became

---

Foster relationship also creates a bar to marriage in Islamic jurisprudence. The Qurʾān itself merely prohibits the marriage of a man with his foster mother and her daughters. The jurists, however, extended the bar of fosterage and virtually equated it with that of blood relationship. Thus not only may a man not marry the woman who suckled him, or her daughter, he may not marry the mother or grandmother of his wet-nurse, his daughter by fosterage, i.e. his wife's foster child and her descendants, or his foster sisters and her descendants, the paternal and maternal aunts of his foster-mother. The jurists also extended the bar of fosterage and virtually equated it with that of affinity. Thus a man is forbidden to marry the wives of his son by fosterage, i.e., the wives of those his wife has suckled and the wives of his foster-father, i.e., the husband of his wet-nurse, and their ascendants and descendants. He may not marry his wife's foster mother or her ascendants and descendants. A marriage is even prohibited between two persons who had different wet-nurses, if each of these women was the wife of the same man.

See Dawoud Sudqi El Alami and Doreen Hinchcliffe, *Islamic Marriage and Divorce Laws of the Arab World*, London–The Hague–Boston: Kluwer Law International, 1996, p. 13.

<sup>28</sup> *Averroes' Tahafut al-Tahafut*, translated by Simon van den Bergh, Cambridge, UK: Gibb Memorial Trust, 1954, n. 582, p. 360.

<sup>29</sup> *Op. cit.*, n. 583.

Christians when the religion of Jesus was introduced there. And nobody doubts that among the Israelites there were many learned men, and this is apparent from the books which are found amongst the Israelites and which are attributed to Solomon.<sup>30</sup>

What Ibn Rušd is stating here is that reason is the path that leads to the truth of the prophetic tradition, which explains successive conversions of the philosophers to the revealed Laws of their times. The learned, of their own nature tend to opt for the best religion of their times.<sup>31</sup> He further states that “every religion exists through inspiration and is blended with reason”.<sup>32</sup>

Taking his cue from the teachings of al-Fārābī, Ibn Rušd affirms that the role of religion is that of instructing people in social mores and good conduct both of which lead to happiness. But those belonging to the demonstrative class (i.e., the philosophers) are enjoined to address religious propositions in a critical manner.<sup>33</sup> This might appear to be a rather condescending way to describe the faith of the ordinary believer but, as he suggests in *Faṣl al-Maqāl*, if one considers examples from medicine its acceptability will become evident:

Here is a likeness of these people’s intention as contrasted to the intention of the Lawgiver: someone is intent upon [going to] a skilled physician who is intent upon preserving the health of all the people and removing sicknesses from them by setting down for them statements to which there is common assent about the obligation of practicing the things that preserve their health and remove their sicknesses, as well as of avoiding the contrary things. He is not able to make them all become physicians, because the physician is the one who knows by demonstrative methods the things that preserve health and remove sickness...

Now this illustration is certain ... That is because the link between the physician and the health of bodies is [the same as] the link between the Lawgiver and the health of souls – I mean, the physician is the one who seeks to preserve the health of bodies when it exists and to bring it back when it has disappeared, while the Lawgiver is the one who aspires to this with respect to the health of souls.<sup>34</sup>

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> Alain de Libera in *Averroès: L’islam et la raison*, traduction par Marc Geoffroy, présentation par A. de Libera, Paris: GF Flammarion, 2000, p. 35.

<sup>32</sup> *Averroes’ Tahafut al-Tahafut*, n. 584.

<sup>33</sup> Richard C. Taylor ‘Averroes: religious dialectic and Aristotelian philosophical thought’, Peter Adamson & Richard C. Taylor, *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2005, p. 187.

<sup>34</sup> Averroës, *The Decisive Treatise determining the Connection between the Law and Wisdom & Epistle Dedicatory*, [V. On what is intended by the Law and its methods], nn. 48.50, pp. 27-29. This parallel between the Lawgiver and the physician is not a novelty in philosophy. Already al-Fārābī in his treatise *Al-Tanbīh ‘alā sabīl al-sa‘āda* (Directing Attention to the Way to Happiness) resorts to the same example in order to describe the role of the ruler as moral teacher within a virtuous city. He juxtaposes role of the physician to that of the statesman or ruler insofar as the first cures bodies and the second cures souls. This comparison leads al-Fārābī to move from the individual level to the social. See al-Fārābī, *The Attainment of Happiness*, in *Alfarabi: Philosophy of Plato and Aristotle*, n. 62.

Different people possess different attitudes toward medicine, some based upon real understanding and some based upon a superficial acquaintance, and yet these differences do not pose any obstacle to the ability of everyone in the community to live in an organized and healthy society. Throughout his *Faṣl al-Maqāl*, Ibn Ruṣd attempts to highlight the fact that there are various ways of arriving at knowledge of something, some of which are more certain than others, but all of which are acceptable. We know religious truths in different ways, but we really do know exactly the same thing. Following through his argument, Ibn Ruṣd affirms the existence of methods of interpretation of the Qur'ān which he describes as “the shared methods for teaching the majority of the people and [the method for teaching] the select.”<sup>35</sup> There are also three types of texts that lend themselves to interpretation: those requiring a literal interpretation, those requiring an allegorical one, and those concerning which disputes have arisen among scholars.

He ultimately claims that the philosopher is the best interpreter of the Qur'ān given that he is well trained in logic.<sup>36</sup> A key term that Islam usually applies within a juridical-theological framework, but which Ibn Ruṣd applies to language, is *iğmā'* (consensus). This is connected with the interpretation of the Qur'ān, especially with those verses related to the above-mentioned issues on which al-Ġazālī had accused the philosophers of unbelief:

Indeed, we say that whenever the apparent sense of a pronouncement about something in the Law<sup>37</sup> differs from what demonstration leads to, if the Law is considered and all its parts scrutinized, there will invariably be found in the utterances of the law something whose apparent sense bears witness, to that interpretation.

Because of this idea, Muslims have formed a consensus that it is not obligatory for all utterances of the Law to be taken in their apparent sense, nor for all of them to be drawn out from their apparent sense by means of interpretation, though they disagree about which ones are to be interpreted and which not interpreted.<sup>38</sup>

At this point Ibn Ruṣd mentions the divergent schools of the Aṣ'ariyya<sup>39</sup> and of the Ḥanbaliyya.<sup>40</sup> Consequently, if an “exhaustive” consensus exists among all

<sup>35</sup> Averroës, *op. cit.*, [VI. On the emergence of factions within Islam], n. 55, p. 31.

<sup>36</sup> This opinion had already been voiced by al-Fārābī who believed that logicians are better interpreters of the Qur'ān than grammarians. See, for instance, his treatise *Al-ʿAlfāz al-Musta'malah*.

<sup>37</sup> Here the term ‘Law’ refers to the Qur'ān.

<sup>38</sup> Averroës, *op. cit.*, n. 14, pp. 9-10.

<sup>39</sup> The Aṣ'ariyya School, founded in Baṣra by Abū 'l-Ḥasan 'Alī b. Ismā'īl al-Aṣ'arī (d. c. 935), advocated the doctrine of divine attributes as corresponding to realities in God and not merely with his essence. They also upheld the doctrine of divine omnipotence to the extent that, for them, even human action is created by God.

<sup>40</sup> The Ḥanbaliyya School, founded in Baghdad by Aḥmad b. Ḥanbal (d. 855). It gives priority to the Qur'ān to the text of the Qur'ān and the *ḥadīth* (Sayings of the Prophet) and adopts a literalist approach to the sacred text. It adopts a rigorist stand as regards morality and ethics.

three classes (demonstrative, dialectical, rhetorical) concerning the clarity of certain verses, then there is no need to seek other forms of interpretation except the literal one. Where a certain ambiguity appears with regard to other passages of the Qur'ân, then these are to be interpreted allegorically. In this way, Ibn Rušd is able to conclude eventually that, where there appears to be a clash between demonstrative reasoning and the verses of the Qur'ân, which are commonly interpreted in a literal sense, then these same verses require an allegorical interpretation:

The reason an apparent and an inner sense are set down in the Law is the difference in people's innate dispositions and the variance in their innate capacities for assent. The reason contradictory apparent senses are set down in it is to alert "those well grounded in science" to the interpretation that reconciles them. This idea is pointed to in His statement (may He be exalted), "He it is who has sent down to you the Book; in it there are fixed verses..." on to His statement, "and those well grounded in science" (Q.3:7)<sup>41</sup>

Here Ibn Rušd is referring to the distinction between so-called "clear verses" (*âyāt muḥkamāt*) and the "ambiguous verses" (*âyāt mutašābihāt*) of the Qur'ân. At this point the question arises as to who should be the one tasked with either or both types of interpretation. The distinguished Muslim exegete al-Ṭabarī (d. 923) states that the "clear verses" are accessible to Muslim scholars (*ʿulamāʾ*), whereas the comprehension of the "ambiguous verses" is the sole prerogative of God.<sup>42</sup> What Ibn Rušd is claiming here, however, is that the "clear verses" are amenable to only one interpretation, which applies to both the learned and the masses. By contrast the "ambiguous verses" can be interpreted only by the learned (in his case, the philosophers), who can read into them and arrive at an allegorical interpretation of that particular verse or verses where an apparent conflict exists between their literal interpretation and the teachings of the philosophers, particularly those of Aristotle. Thus, when Ibn Rušd attempts to reconcile apparently contradictory views his approach is to argue that all these views are acceptable as different aspects of one and the same reality. Throughout his works he strives to demonstrate that one thing could be described in a variety of manners.

### The decline of Islamic Peripatetic philosophy

In describing the sad demise of peripatetic philosophy in Islam following the downfall of Ibn Rušd, Oliver Leaman states that:

<sup>41</sup> Averroës, *op. cit.*, n. 14, p. 10.

<sup>42</sup> See Ṭabarī, *Ġāmiʾ al-bayān ʿan tāwīl āy al-Qurʾān*, Maḥmūd Muḥammad Šakīr and Aḥmad Muḥammad Šakīr (eds), Cairo: Dār al-Maʿārif, 1374/1954-, VI. 179-180.



Towards the end of his life Averroes suffered persecution from the Almohad authorities, and although he was fairly swiftly rehabilitated, philosophy itself fell into something of a disgrace within the Muslim community. In the eastern territories of Islam there were flashes of philosophical revival within the tradition of *falsafa*, and the name of Mulla Sadra (c. 1571-1640) is well worth mentioning in this context, but in al-Andalus and the western region very little activity of philosophical note was built upon the foundations laid by Averroes.<sup>43</sup>

It is indeed one of those seeming contradictions in history that the true heir of Ibn Rušd's thought was not the Muslim world but Western Scholasticism. His ideas, some of which were hotly contested during the thirteenth century were eventually addressed and assimilated within the fabric of Mediaeval Christian thought. Thus, it is no small wonder that, whereas in his monumental *Divine Comedy*, Dante Alighieri placed Muḥammad and 'Alī in the Eighth Circle of Hell among the "sowers of scandal and schism",<sup>44</sup> he assigned Ibn Rušd ("Averroës, of the great Commentary")<sup>45</sup> to the First Circle of Hell (or Limbo),<sup>46</sup> in the company of Homer, the Pre-Socratics, Socrates, Plato, Euclid, Ptolemy, Hippocrates, Galen, Ibn Sīnā (Avicenna) and Salāḥ al-Dīn (Saladin).

### The debate in Western Scholasticism

The study of philosophy in Western Christendom and in particular during the High Scholastic period (12<sup>th</sup> – 13<sup>th</sup> centuries) had its own travails, albeit of a different kind. In effect philosophy was present within the fabric of the Christian tradition already in the preaching of Paul. The Apostle of the Gentiles was not only instructed in the niceties of the Jewish faith but also in some areas of Greek thought, especially the principles of rhetoric. Later on, St Justin Martyr (d. c. 165) was reputed to have been the first Christian philosopher among the Fathers of the Church. In the Eastern Christian tradition one finds Church Fathers of outstanding repute such as St Basil of Caesarea (d. 379) and his companion St Gregory of Nazianzus (d. 390), both of whom studied philosophy at the Academy of Athens (which was a pagan institution). In the Western tradition no less a figure than St Augustine (d. 430), arguably the greatest Father of the West, not only studied but also taught philosophy both at Carthage and in Milan. In later centuries one could boast of great philosophers such as the Irish theologian and Neoplatonist John Scotus Eriugena (d. c. 877).

<sup>43</sup> O. Leaman, *Averroes and his Philosophy*, p. 163.

<sup>44</sup> See Dante Alighieri, *The Divine Comedy*, Inferno: Canto XXVIII vv. 28-42.

<sup>45</sup> Dante Alighieri, *The Divine Comedy*, Inferno: Canto IV v. 144.

<sup>46</sup> According to Dante this place is inhabited by admirable men and women who lived before the advent of Christianity or who did not receive baptism.

The teachings of Augustine, especially those on divine illumination were later applied to the thought of Ibn Sīnā whose writings witnessing his engagement with and his debt to Neoplatonic thought were introduced to Western Scholastic circles in the early thirteenth century especially through the works of William of Auvergne (d. 1249). It is no small wonder that Étienne Gilson coined the term *augustinisme avicennisant*.<sup>47</sup>

To state that the appearance of Islamic thought was like a beacon that shone upon an otherwise intellectually depleted, backward and superstitious Western Christendom is unfortunately a very common and simplistic opinion. It is true that Christian scholars such as Gerbert d'Aurillac (later Pope Sylvester II, d. 1003) and Adelard of Bath (d. 1152) travelled to Muslim lands in order to seek knowledge and to broaden their intellectual horizons. They even brought back to Christian Europe scientific works and instruments that greatly revolutionized Western science. It is also true that the introduction of philosophical works by Islamic scholars did cause intellectual upheaval in the great universities of Europe, especially in Paris. But this was only possible precisely because Western Christian scholars were fully capable of understanding such writings and the potential consequences of their adoption without the necessary dynamic engagement through dialogue and critique. The problem lay not with Greek or with Islamic thought *per se*, but with the infiltration of Aristotelian works through the commentaries of Ibn Rušd.

Throughout the thirteenth century the University of Paris was, in a phrase coined by Pope Gregory IX (one of its ex-alumni), the oven where the intellectual bread of the Latin world was baked. It was the domain *par excellence* of high culture. Albert the Great called it "the city of philosophers." But some time before the year 1230 a significant change took place within this academic institution. Two centuries earlier the Christian kingdoms of northern Spain had launched a series of military campaigns, known as the *Reconquista* in order to loosen the Muslims' grip on Spain. The first result was the capture of the city of Toledo in 1085. This military thrust facilitated freedom of movement for Christians and brought about a missionary thrust that was essentially doctrinal in nature. Thus began the dialogue of apologetics spearheaded by the monks of Cluny under the leadership of Peter the Venerable (d. 1156). Meanwhile, Arab-Islamic culture was also the strongest exponent of ancient Greek science and philosophy; to the mind of the mediaeval Latin West it represented both a threat and an unavoidable attraction. It is, therefore, understandable that Arab-Islamic writings that drew upon Greek inspiration were being translated within Latin Christendom through the initial efforts of Dominicus Gundissalinus (d. c. 1181) and Gerard of Cremona (d. 1187).

---

<sup>47</sup> See É. Gilson, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1986, p. 101f.



It was precisely this process of translation that two centuries later brought about a veritable crisis of high culture in Paris. The introduction of Aristotle as interpreted by Ibn Rušd around 1230 opened up for Christians a scientific view of the universe that was in some instances far removed from the Bible's religious imagery. The enthusiastic response and, at times, uncritical acceptance on the part of many Parisian scholars of the Aristotelian corpus by way of Islam was viewed by others with a sense of alarm; for these, pagan thought had infiltrated the very fabric of Christianity through the writings of an infidel, namely Ibn Rušd. Paris had become the city of the Gentiles.<sup>48</sup> Such fear was reinforced in the wake of the controversies that erupted as a result of the teachings of Amaury of Bène (d. c. 1207) and David of Dinant (d. c. 1217), both of whom were condemned as pantheists, as well as Siger of Brabant (d. c. 1284), who was considered the main proponent of the so-called Averroist School at the University of Paris.<sup>49</sup> It is within this framework that one must set the life and works of Thomas Aquinas as well as his unique contribution towards a better understanding of the role of faith and reason.

The Mediaeval thinker was a person who had a passion for knowledge; he was always prepared to initiate an exchange of ideas in order to arrive at the truth. He was confident of human reason and rational discourse which, enlightened by faith, would lead to divine truth. Saint Thomas Aquinas was one of the major proponents of such discourse, and it is precisely within this context that we discover in him a man of dialogue, not only with the philosophical currents of his time, but also with the religious, including Islam. His careful reading of Aristotle as well as his response to the Stagirite's commentators in the Islamic world would occupy his entire career as a scholar.

### Thomas Aquinas on faith and reason

In *Fides et Ratio* John Paul II reserves special praise for Aquinas "not only because of what he taught but also because of the dialogue which he undertook with the Arab and Jewish thought of his time." John Paul II sets this medieval scholar's contribution to the ongoing dialogue between faith and reason within the historical and cultural context of his time:

In an age when Christian thinkers were rediscovering the treasures of ancient philosophy, and more particularly of Aristotle, Thomas had the great merit of giving pride of place to the harmony which exists between faith and reason...

---

<sup>48</sup> It is interesting to note that, for this reason, the *Summa contra Gentiles* is considered by some modern authors as a work addressed to Masters of the Faculty of Arts at the University of Paris. See, for instance, See M.-D. Chenu, *Aquinas and His Role in Theology*, Collegeville, Minnesota: Michael Glazier, 2002, p. 66.

<sup>49</sup> See O. Leaman, *Averroes and his philosophy*, pp. 163-178.

More radically, Thomas recognized that nature, philosophy's proper concern, could contribute to the understanding of divine Revelation. Faith has no fear of reason, but seeks it out and has trust in it.<sup>50</sup>

One may wonder at the fact that Aquinas sought the assistance and was indeed influenced by philosophers who embraced non-Christian beliefs, more so when these happened to be Jewish and Muslim. As already stated above, Christendom had already been fighting the Crusades in the East for two centuries and the Spanish *reconquista* was steadily gaining ground in the West. As for the Jews, there was an almost universal impression that the old Mosaic covenant had been eclipsed by the new, although Christian scholars concerned about the textual accuracy of their Old Testament did turn to the Jewish scholars for the necessary elucidation, with some even learning a little Hebrew. The late twelfth and early thirteenth centuries saw a flourishing of Hebraic studies that remained unparalleled until the later Renaissance.

However the main concern of Aquinas was to learn from them in his search for the truth. In this respect he epitomized the medieval respect for learning, through his conviction that "any truth, no matter by whom it is said, is from the Holy Spirit".<sup>51</sup> Such an innovative and courageous attitude was highlighted by his biographer and secretary William of Tocco when he wrote:

For he was making new divisions in his text, finding a new and clear manner of drawing conclusions, and adducing new reasons for his conclusions, such that no one who heard him teach new things, or define doubtful things by new arguments, could doubt that God had illuminated him.<sup>52</sup>

For this reason John Paul II, does not fail to emphasize this contribution of Thomas which serves as a model as well as a condition for any dialogue that aims to be serious and fruitful:

---

<sup>50</sup> *Fides et Ratio*, n. 43.

<sup>51</sup> *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 109, art. 1.

<sup>52</sup> This text refers to chapter xiv of the *Vita Sancti Thomae Aquinatis* written by William of Tocco. The Latin original reads:

Erat enim novus in sua lectione movens articulos, novum modum et clarum determinandi inveniens, et novas adducens in determinationibus rationes: ut nemo, qui ipsum audisset nova docere, et novis rationibus dubia diffinire, dubitaret, quod eum Deus novi luminis radiis illustrasset.

*Vita Sancti Thomae Aquinatis*, auctore Guillelmo de Tocco, in *Fontes Vitae S. Thomae Aquinatis* (notis historicis et criticis illustrati), curis et labore D. Prümmer O.P., Fasciculus II, Tolosa s.d., p. 81.

The context of this quotation refers to the preparatory studies undertaken by Thomas in order to accede to the Baccalaureate. At one time he was hesitating whether to continue, considering himself unworthy of such an academic position. He was then persuaded to continue thanks to the intervention of St. Albert the Great.

A quite special place in this long development belongs to Saint Thomas, not only because of what he taught but also because of the dialogue which he undertook with the Arab and Jewish thought of his time. In an age when Christian thinkers were re-discovering the treasures of ancient philosophy, and more particularly of Aristotle, Thomas had the great merit of giving pride of place to the harmony which exists between faith and reason. Both the light of reason and the light of faith come from God, he argued; hence there can be no contradiction between them.<sup>53</sup>

Thus, in the words of David Burrell, Aquinas “was more inclined to examine the arguments of thinkers than their faith, trusting in the image of the creator in us all to search out traces of the divine handiwork.”<sup>54</sup>

Thomas refers many times to the question of faith and reason directly or indirectly throughout his academic career. At the beginning he broaches the subject indirectly when discussing the issue within the context of the debate concerning the creation, in his *In quattuor libros Sententiarum* of Peter Lombard. Here he states unequivocally that the existence of the Creator and his uniqueness, together with his freedom to create and his creation of things *ex nihilo* and without intermediaries is philosophically both comprehensible and demonstrable. Only the question of creation *ex tempore* cannot be subject to demonstration by way of philosophy, although it is comprehensible.<sup>55</sup> Aquinas would again take up this question near the end of his career in his work *De aeternitate mundi*.

He later wrote specifically on the question of faith and reason and approached the subject from three perspectives, namely: on whether the conclusions derived from reason are opposed to the truth of the Christian faith; on the type of knowledge of God that can be attained by means of faith and of reason; and on whether matters of faith could be demonstrated by way of rational argumentation.

Aquinas discusses the first issue, namely whether the truth of reason is opposed to the truth of the Christian faith, especially in the *Summa contra Gentiles*. He gives seven reasons for why the truth of reason is not opposed to that of the Christian faith, the principal ones being the first two, namely:

[1] Although the truth of the Christian faith... surpasses the capacity of the reason, nevertheless that truth that the human reason is naturally endowed to know cannot be opposed to the truth of the Christian faith. For that with which the human reason is naturally endowed is clearly most true; so much so, that it is impossible for us to think of such truths as false. Nor is it permissible to believe as false that which we hold by faith, since this is confirmed in a way that is so clearly divine. Since, therefore, only

<sup>53</sup> Pope John Paul II, *Fides et Ratio*, n. 43.

<sup>54</sup> D.B. Burrell, C.S.C., “Aquinas and Islamic and Jewish Thinkers” in Norman Kretzmann and Eleonore Stump (eds.), *the Cambridge Companion to Thomas Aquinas*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1993, p. 61.

<sup>55</sup> See Aquinas, *In quattuor libros Sententiarum*, Book II, Dist. 1, Q. 1, Art. 1-6.

the false is opposed to the true, as is clearly evident from an examination of their definitions, it is impossible that the truth of faith should be opposed to those principles that the human reason knows naturally.

[2]... The knowledge of the principles that are known to us naturally has been implanted in us by God; for God is the Author of our nature. These principles, therefore, are also contained by the divine Wisdom. Hence, whatever is opposed to them is opposed to the divine Wisdom, and therefore, cannot come from God. That which we hold by faith as divinely revealed, therefore, cannot be contrary to our natural knowledge.<sup>56</sup>

The above passage reveals the focal point of his system, namely that the human mind was created in order to receive the truth. It is precisely for this reason that Aquinas had earlier discussed the way one would be able to argue with Jews, with non-Catholics, and with Muslims and pagans:

[3] ... against the Jews we are able to argue by means of the Old Testament, while against heretics we are able to argue by means of the New Testament. But the Muslims and the pagans accept neither the one nor the other. We must, therefore, have recourse to the natural reason, to which all men are forced to give their assent. However, it is true, in divine matters the natural reason has its failings.<sup>57</sup>

Regarding the second question, i.e., as to whether knowledge of God that can be attained by means of faith and reason Aquinas affirms in the *Summa Theologiae* that Christian theology is more valuable than the other sciences not because the latter do not possess validity, but because the truths of faith are beyond the grasp of human reason:

Among the theoretical sciences one is reckoned more important than another, first because of the certitude it brings, and next because of the worth of its subject. On both counts sacred doctrine surpasses the others. As to certitude, because theirs comes from the natural light of human reason which can make mistakes, whereas sacred doctrine's is held in the light of divine knowledge which cannot falter. As to worth of subject, because their business is only with things set under reason, whereas sacred science leads to heights the reason cannot climb.

Then among the practical sciences, that stands higher which has the further purpose... Now in so far as sacred doctrine is a practical science, its aim is eternal happiness, and this is the final end governing the ends of all the practical sciences.<sup>58</sup>

---

<sup>56</sup> *Summa contra Gentiles*, Book I, ch. 7, nn. 1.2. All texts from the *Summa contra Gentiles* are taken from Saint Thomas Aquinas, *Summa contra Gentiles, Book One: God*, translated with an Introduction and Notes by A.C. Pegis, F.R.S.C., Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1975.

<sup>57</sup> *Summa contra Gentiles*, Book I, ch. 2, n. 3.

<sup>58</sup> *Summa Theologiae*, Ia, q. 1, art. 5 corp. All quotations from the *Summa* are taken from the English translation published by Blackfriars in conjunction with Eyre & Spottiswoode, London and McGraw-Hill, New York, 1964-1966.

Concerning the third, that is to say, on whether matters of faith could be demonstrated by way of rational argumentation, Thomas admits in the *Summa* that Christian theology draws on philosophical teaching. However, he is quick to point out the reason and the manner in which this takes place:

Holy teaching can borrow from the other sciences, not from any need to beg from them, but for the greater clarification of the things it conveys. For it takes its principles directly from God through revelation, not from the other sciences. On that account it does not rely on them as though they were in control, for their role is ancillary and subsidiary... That it turns to them so is not from any lack or insufficiency within itself, but because our understanding is wanting, which is more readily guided into the world above reason, set forth in holy teaching, through the world of natural reason from which the other sciences take their course.<sup>59</sup>

He returns to the subject when he discusses the question of whether giving reasons for matters of faith lessens its merits. He replies that “human reasoning in matters of faith can stand in a twofold relationship to the believer’s will.” He replies that “human reasoning about matters of faith can stand in a twofold relationship to the believer’s will.”<sup>60</sup> The first relationship refers to a person who has no willingness to believe due to lack of proof. In such a case “reasoning does take away from the merit of faith.” The second relationship refers to reasoning that “can stand as something consequent upon the believer’s willing”, that is to say, when the believer seeks arguments in order to sustain the truth in which he believes. In this case “human reasoning does not take away the merit of faith, but is rather a sign of a greater merit.”<sup>61</sup> He next delineates the role to be played by reason in support of the teaching and defence of the faith:

Arguments brought forth in support of the teaching of the faith are not demonstrations capable of leading the mind to clear understanding. The teaching of faith does not cease to be of things unseen. What arguments do is remove deterrents to faith, namely by showing that what is proposed for belief is not an impossibility.<sup>62</sup>

This latter argument is again brought up by Thomas within the context of apologetical argumentation in his *De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos ad Cantorem Antiochenum*. This work is a very short tract written in answer to a request made by an ecclesiastical official in Antioch in order to reply to objections posed mainly by Muslims concerning some principles of Christian belief and practice.

---

<sup>59</sup> *Summa Theologiae*, Ia, q. 1, art. 5 ad 2.

<sup>60</sup> *Summa Theologiae*, IIa IIae, q. 2 art. 10 reply.

<sup>61</sup> *Ibid.*

<sup>62</sup> *Summa Theologiae*, IIa IIae, q. 2 art. 10 ad 2.

The chapters of this text are so structured because they are centred upon the exhortation of St. Peter (1 Pt. 3:15): “*Parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea quae in vobis est fide et spe*” (Always be prepared to make a defence to any one who calls you to account for the faith and the hope that is in you). This text is quoted by Thomas in the first chapter of the treatise. Where the Greek text of the New Testament mentions only hope, Thomas’s Vulgate has a variant reading which adds the virtue of faith. As Gilles Emery has observed, the version chosen by Thomas serves a particular purpose given that, for him, the Christian faith is contained above all in the confession of the Trinity and in the glorification of the Cross. These two articles of faith contain the entire body of Christian doctrine.<sup>63</sup>

He is concerned with laying particular emphasis on the Cross, which appears to have been the object of sarcasm among the Muslim interlocutors in Antioch. Furthermore, he wanted to demonstrate that faith in the humanity of Christ is inextricably linked to the profession of faith in the Cross.

As David Burrell remarks, in this short treatise Thomas does not demonstrate any wish whatsoever to engage in polemics. Instead, he takes the opportunity to present a brief summary of Christian doctrine concerning those points identified by the Cantor as being of particular importance to Muslims. He does not respond directly to the Muslim interlocutor. What he does is to furnish the Cantor with a series of strategies in order to formulate an instructive and robust response, that is to say, a response that would take as a starting point the objections raised by Muslims in order to come up with an insightful presentation of the heritage of the Christian faith.<sup>64</sup> In undertaking this task Thomas teaches us that by taking as a point of departure the objections put forward by Muslims, one might find better ways to come up with a clearer exposition of the principles of the Christian faith.

Concerning any possible disputation with non-Christians, and in this particular case, with Muslims, he affirms that the Christian faith includes mysteries that lie beyond that which human reason is capable of grasping. From this premise, two conclusions are to be drawn. The first is that arguments drawn from human reason cannot prove the truth of the Christian faith, nor are they capable of convincing those who do not believe in it. For the Aquinas such a procedure would “belittle the sublimity of the Faith, whose truth exceeds not only human minds but also those of angels; we believe in them only because they are revealed by

---

<sup>63</sup> See *Saint Thomas d'Aquin: Les raisons de la foi, Les Articles de la foi, et Les sacrements de l'Église*, Introduction, Traduction du latin et annotation par G. Emery, Paris: Les Éditions du Cerf, 1999, p. 21f.

<sup>64</sup> This succinct description captures the *modus procedendi* of St. Thomas wherein apologetics also becomes dialogue. See D.B. Burrell C.S.C., “Thomas Aquinas and Islam,” in Jim Fodor and Frederick Christian Bauerschmidt (eds.), *Aquinas in Dialogue: Thomas for the Twenty-First Century*, Malden, Minnesota: Blackwell Publishing, 2004, p. 82.

God”.<sup>65</sup> The second conclusion is that Christians may refute their opponents’ arguments by demonstrating that they are insufficient. In such a case, the duty of the Christian is not to furnish proofs for the Faith, but rather to defend it.<sup>66</sup>

The truths of the Faith lie well beyond the reach of the human mind. At this juncture Thomas turns the argument around and appeals to reason, which is necessary for the defence of the same faith, given that “whatever comes from the Supreme Truth cannot be false, and what is not false cannot be repudiated by necessary reason”. In this manner “reason can show that what the Catholic Faith holds is not false.”<sup>67</sup>

The latter argument is also found in the *Summa Theologiae* wherein Thomas introduces the question as to whether giving reasons for matters of faith lessens its merits. He replies that “human reasoning about matters of faith can stand in a twofold relationship to the believer’s will.”<sup>68</sup> The first relationship refers to a person who has no willingness to believe due to lack of proof. In such a case “reasoning does take away from the merit of faith.” The second relationship refers to reasoning that “can stand as something consequent upon the believer’s willing”, that is to say, when the believer seeks arguments in order to sustain the truth in which he believes. In this case “human reasoning does not take away the merit of faith, but is rather a sign of a greater merit.”<sup>69</sup> Having made his point Thomas then proceeds to articulate the role of reason in support of the teaching and the defence of the Faith:

Arguments brought forth in support of the teaching of faith are not demonstrations capable of leading the mind to clear understanding. The teaching of faith does not cease to be of things unseen. What these arguments do is remove deterrents to faith, namely by showing that what is proposed for belief is not an impossibility.<sup>70</sup>

Aquinas returns to this line of argumentation in the *Summa contra Gentiles* when he reaffirms the superiority of the Christian faith to the exercise of human reason:

[1] Now, although the truth of the Christian faith... surpasses the capacity of the reason, nevertheless that truth that the human reason is naturally endowed to know cannot be opposed to the truth of the Christian faith.

<sup>65</sup> *De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos ad Cantorem Antiochenum*, translated by J. Kenny, O.P. as “Reasons for the Faith against Muslim Objections,” in *Islamochristiana* 22 (1996), pp. 31-52. The above quotation refers to chapter 2 of the work. All other quotations concerning this treatise are taken from the above-mentioned translation.

<sup>66</sup> See J. Waltz, “Muhammad and the Muslims in St. Thomas Aquinas,” in *The Muslim World*, n. 66 (1976), pp. 90-91.

<sup>67</sup> *De rationibus fidei*, chapter 2.

<sup>68</sup> *Summa Theologiae*, IIa IIae, q. 2 art. 10 reply.

<sup>69</sup> *Ibid.*

<sup>70</sup> *Summa Theologiae*, IIa IIae, q. 2 art. 10 ad 2.



For that with which the human reason is naturally endowed is clearly most true; so much so, that it is impossible for us to think of such truths as false. Nor is it permissible to believe as false that which we hold by faith, since this is confirmed in a way that is so clearly divine. Since, therefore, only the false is opposed to the true, as is clearly evident from an examination of their definitions, it is impossible that the truth of faith should be opposed to those principles that the human reason knows naturally.<sup>71</sup>

In addressing such delicate matters Aquinas continually emphasized the need for teachers to guide the faithful towards the truth. In addressing such delicate matters Aquinas continually emphasized the need for teachers to guide the faithful towards the truth. This is already clearly indicated in the theme he chose for his inaugural address on the occasion of his inception as *Magister Sacrae Pagine*<sup>72</sup>. This was provided by Psalm 103:13: *Rigans montes de superioribus suis / de fructu operum tuorum satiabitur terra* ("As you water the hills from your heights, the earth shall be furnished abundantly with the fruit of your works.")<sup>73</sup> Here his basic thesis was the principle derived from Pseudo-Dionysius, namely that divine providence determined that all higher gifts, both spiritual and corporeal, descend from the highest realm to the lowest by way of intermediaries. Just as the rains flow from above, water mountains and form rivers that flow and fertilize the land, so spiritual wisdom flows from God to the minds of listeners through the mediation of teachers. The latter should be detached from worldly matters and be elevated in their lives so as to enlighten the faithful by their teaching. The power of communication, however, belongs properly to God whereas teachers participate in this as ministers and servants of divine wisdom. The listeners, on the other hand, should be humble in receiving sacred doctrine, firm in discriminating right from wrong, and fruitful so as to propagate as many words of wisdom as possible from the few that they have heard.<sup>74</sup>

## Conclusion

In light of the above one can now draw certain conclusions concerning both similarities and differences in the approach taken by Ibn Rušd and Thomas Aquinas.

From the standpoint of theology, the *terminus a quo* of both is essentially the same, namely the harmony between reason (in the Aristotelian sense) and re-

---

<sup>71</sup> *Summa contra Gentiles*, Book I, ch. 7, n. 1.

<sup>72</sup> According to Weisheipl the actual ceremony took place sometime in April or May 1256. See Weisheipl, *Friar Thomas of Aquino: His Life, Thought and Works*, Washington, DC: Catholic University of America Press, 1983, p. 102.

<sup>73</sup> In quoting this verse I have referred to the Latin Vulgate used by Aquinas.

<sup>74</sup> Weisheipl, *op. cit.*, pp. 102-103.



vealed truth contained in Scripture. They both sought to integrate Aristotelian thought within their respective religious traditions. Both attempted such an approach in opposition to an academic milieu that was hostile to such an endeavour. Ibn Rušd had to combat his enemies at the court of the Almohad caliph Abū Yūsuf Ya'qūb (d. 1199) and suffered humiliation and temporary exile; his writings were publicly burned and his ideas were consigned to oblivion for the best part of seven hundred years. In fact, the true heirs of Ibn Rušd were the thirteenth century Scholastics. Aquinas, for his part faced condemnation of some of his teachings posthumously by the then Archbishop of Paris Étienne Tempier (d. 1279) in 1277, to say nothing of the condemnations of Robert Kilwardby (d. 1279) and John Pecham (d. 1292) as well as the criticisms of John Duns Scotus (d. 1308) and William of Occam (d. 1347).

They also had in common what Alain de Libera terms the *theologia philosophorum*, that is to say, theological science inasmuch as it is philosophical science about God and the separate substances as defined by Aristotle in his *Metaphysics*.<sup>75</sup>

However, it appears that in certain instances Ibn Rušd was much more of a radical than Aquinas as regards the role of philosophy. Here again, one must keep in mind that the question for the former was not the harmony between faith and reason but whether the study of philosophy was a legitimate exercise in Islam. For Ibn Rušd religion appealed to the masses by applying symbols, imagery and laws, whereas philosophy arrived at the truths of revealed Law through demonstration. Furthermore, he gives the impression that the truth of religion lies in its appeal to reason. He goes to great lengths in order to establish the existence of harmony between philosophy and religion, but he appears to take it in the sense of conformity of religion to the requirements of rational discourse. Nowhere does this hold more true than in his discussion of the literal (or 'apparent') and the allegorical (or 'inner') interpretation of the Qur'ân.

The method adopted by Aquinas is the inverse. For him revealed truth, that is to say the truth of the Christian faith, lies beyond reason, but the latter cannot be opposed to the former, since what nature endows cannot be opposed to supernatural gift. Furthermore, the exercise of reason is instrumental in order to clarify, corroborate and defend the truths of the Christian faith. Consequently, reason should be applied in order to prove that what adversaries are stating about the Christian faith is false and not to prove that the Christian faith is right. Although the realm of reason is not coextensive with that of faith, this by no means should imply that they are mutually exclusive or contradictory. As Aquinas points out, the philosopher considers creatures as they are, whereas the believer views them in their relation to God.<sup>76</sup>

<sup>75</sup> Alain de Libera in *Averroès: L'islam et la raison*, p. 34.

<sup>76</sup> *Summa contra Gentiles*, Book II, ch. 4, nn. 1-2.

One must also keep in mind that Aquinas was capable of facing the multiple challenges posed by the academic environment of his time. This was due to his research of sources that went beyond those of the Christian tradition in order to broaden his philosophical and theological horizons.

At this point one may note with interest Aquinas's careful reading of the philosophical works, including those of Ibn Rušd, which contributed to the enrichment of his ideas and the solidity of his works. As David Burrell has so astutely observed, one need only glance at the strategic choices that he made when quoting such authorities as Moses Maimonides (d. 1204), Ibn Sīnā and the "Commentator" Ibn Rušd, whose works were vital in preserving and bequeathing the works of Aristotle to posterity. Aquinas's intellectual investigations allowed him to bridge the divide that arose in encounters with members of non-Christian religions in the common pursuit of truth. In this manner he strove to develop common perspectives concerning creation and divine providence as well as parallel approaches to the subject of attaining human perfection. His works are a living testimony to the encounter between Christian thought and Islamic philosophy inspired by both the Peripatetics and the Neoplatonists together with the indirect contribution of Muslim theological thought (*kalām*).<sup>77</sup>

## Summary

The article by Joseph Ellul OP analyses similarities and differences in the philosophical approach of Ibn Rušd and St. Thomas Aquinas. For the Muslim philosopher, religion appealed to the masses by applying symbols, imagery and laws, whereas philosophy arrived at the truths of revealed Law through demonstration. He goes to great lengths in order to establish the existence of harmony between philosophy and religion, but he appears to take it in the sense of conformity of religion to the requirements of rational discourse, particularly in his discussion of the literal and the allegorical interpretation of the Qur'ān.

For Thomas Aquinas revealed truth, that is to say the truth of the Christian faith, lies beyond reason, but the latter cannot be opposed to the former, since what nature endows cannot be opposed to supernatural gift. The exercise of reason is instrumental in order to clarify, corroborate and defend the truths of the Christian faith. Consequently, reason should be applied in order to prove that what adversaries are stating about the Christian faith is false. Although the realm of reason is not coextensive with that of faith, this by no means should imply that they are mutually exclusive or contradictory. As Aquinas points out, the philosopher considers creatures as they are, whereas the believer views them in their relation to God.

Aquinas's intellectual investigations allowed him to bridge the divide that arose in encounters with members of non-Christian religions in the common pursuit of truth. His works are a living testimony to the encounter between Christian thought and Islamic philosophy inspired by both the Peripatetics and the Neoplatonists together with the indirect contribution of Muslim theological thought.

---

<sup>77</sup> See D.B. Burrell C.S.C., *art. cit.*, p. 69. In this connection the author of the article also refers to the pioneering work undertaken by Louis Gardet in this area. Concerning the term *kalām*, see *supra* n. 8.

## Streszczenie

Artykuł Josepha Ellula analizuje podobieństwa i różnice w filozoficznej refleksji Ibn Rušda i Tomasza z Akwinu. Według muzułmańskiego filozofa, o ile religia odnosiła się ludzi poprzez zastosowane symbole, obrazy i prawa, o tyle filozofia ukazywała prawdę objawioną dzięki dowodzeniu. Dlatego usiłował on zachować harmonię między filozofią i religią, podkreślając zgodność religii z wymogami racjonalnego dyskursu, co szczególnie uwidoczniło się w jego dyskusji nad wyrazową i alegoryczną interpretacją Koranu.

Dla Tomasza z Akwinu prawda objawiona znajduje się poza rozumem, który nie może być do niej w opozycji. Wysiłek intelektualny pełni tutaj charakter służebny: mając na celu wyjaśnianie, potwierdzanie i obronę prawd wiary chrześcijańskiej. W związku z tym dowody powinny być stosowane w celu wykazania, że to, co przeciwnicy twierdzą na temat wiary chrześcijańskiej, jest fałszywe. Mimo że sfera rozumu nie pokrywa się z domeną wiary, to w żaden sposób nie implikuje wzajemnego wykluczenia. Jak zauważa Akwinata, filozof rozważa stworzenia same w sobie, natomiast wierzący postrzega je w ich odniesieniu do Boga.

Refleksja Tomasza z Akwinu, ubogacona lekturą dzieł muzułmańskiego filozofa, umożliwiła mu spotkanie z reprezentantami religii niechrześcijańskich we wspólnym dążeniu do prawdy. Jego dzieła są świadectwem spotkania filozofii chrześcijańskiej oraz islamskiej inspirowanych zarówno przez perypatetyków i neoplatoników, jak i pośrednio przez muzułmańską myśl teologiczną.

## Keywords

Religious discourse, Philosophy, Ibn Rušd, Thomas Aquinas, Scholasticism

## Słowa kluczowe

Dyskurs religijny, filozofia, Ibn Rušd, Tomasz z Akwinu, Scholastyka

## Bibliography

- Alami Dawoud Sudqi El and Hinchcliffe Doreen, *Islamic Marriage and Divorce Laws of the Arab World*. London-The Hague-Boston: Kluwer Law International, 1996.
- Alfarabi: *Philosophy of Plato and Aristotle*, translated with an introduction by Muhsin Mahdi (revised edition), Ithaca, New York: Cornell University Press, 2001.
- Al-Ġazālī, *Deliverance from Error and Mystical Union with the Almighty: Al-Munqidh min al-Ḍalāl*, English translation with introduction by Muḥammad Abūlayah, and Critical Arabic text established with Nurshīf Abdul-Raḥīm Rif'at, Introduction and notes by George F. McLean, Washington, D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy, 2001.
- Al-Ġazālī, *The Incoherence of the Philosophers*, A parallel English-Arabic text translated, introduced, and annotated by Michael E. Marmura, Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2002.
- Averroës, *The Decisive Treatise determining the Connection between the Law and Wisdom & Epistle Dedicatory*, Translation, with introduction and notes by Charles E Butterworth, Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2008.

- Avicenna: The Metaphysics of "The Healing"*, translated, introduced, and annotated by Michael E. Marmura, Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2005.
- Burrell D.B. C.S.C., *Thomas Aquinas and Islam*, in J. Fodor and F. Christian Bauerschmidt (eds.), *Aquinas in Dialogue: Thomas for the Twenty-First Century*, Malden, Minnesota: Blackwell Publishing, 2004, pp. 67-85.
- Burrell D.B., C.S.C., "Aquinas and Islamic and Jewish Thinkers" in N. Kretzmann and E. Stump (eds.), *The Cambridge Companion to Thomas Aquinas*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1993, pp. 60-83.
- Chenu M-D, *Aquinas and His Role in Theology*, Collegeville, Minnesota: Michael Glazier, 2002.
- Craig E., (Editor), *Encyclopedia of Philosophy*, London: Routledge, 1998.
- Dante Alighieri, *The Divine Comedy, The Inferno, the Purgatorio and the Paradiso*, translated by J. Ciardi, New American Library, New York 2003.
- Gardet L., "Saint Thomas et ses prédécesseurs arabes," in A. Maurer (ed.), *St. Thomas Aquinas 1274-1974, Commemorative studies*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1974, vol. I, pp. 419-448.
- Gilson É., *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1986).
- Habermas J., Ratzinger J., *The Dialectics of Secularization: On Reason and Religion*, (San Francisco, Ignatius Press 2007).
- John Paul II, *Fides et Ratio*, Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1998.
- Kraemer J.L., *Humanism in the Renaissance of Islam* (Leiden: E.J. Brill, 1992).
- Leaman O., *Averroes and his philosophy* (Richmond, Surrey: Curzon Press, 1998).
- Libera A. de, *Averroès: L'islam et la raison*, traduction par M. Geoffroy, présentation par A. de Libera, Paris: GF Flammarion, 2000.
- Plato: Complete Works*, Edited, with Introduction and Notes, by John M. Cooper, Indianapolis/Cambridge, Massachusetts, Hackett Publishing Company, 1997.
- Ṭabarī, *Ḡāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān*, Maḥmūd Muḥammad Ṣakīr and Aḥmad Muḥammad Ṣakīr (eds), Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1374/1954-.
- Taylor R.C., 'Averroes: religious dialectic and Aristotelian philosophical thought', Peter Adamson & Richard C. Taylor R.C., *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2005).
- Thomas Aquinas, *De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos ad Cantorem Antiochenum*, translated by J. Kenny, O.P. as "Reasons for the Faith against Muslim Objections," in *Islamochristiana* 22 (1996), pp. 31-52.
- Thomas Aquinas, *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, t. 2, ed. P. Mandonnet, P. Lethielleux, Parisii 1929.
- Thomas Aquinas, *Summa contra Gentiles, Book One: God*, translated with an Introduction and Notes by A.C. Pegis, F.R.S.C., Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1975.
- Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, English translation published by Blackfriars in conjunction with Eyre & Spottiswoode, London and McGraw-Hill, New York, 1964-1966.

- Thomas d'Aquin, Saint: *Les raisons de la foi, Les Articles de la foi, et Les sacrements de l'Église*, Introduction, Traduction du latin et annotation par Gilles Emery (Paris: Les Éditions du Cerf, 1999).
- Tocco de G., *Vita Sancti Thomae Aquinatis*, in *Fontes Vitae S. Thomae Aquinatis* (notis historicis et criticis illustrati), curis et labore D. Prümmer O.P., Fasciculus II, Tolosa s.d.
- Waltz J., "Muhammad and the Muslims in St. Thomas Aquinas," in *The Muslim World*, n. 66 (1976), pp. 90-91
- Weisheipl J.A., *Friar Thomas of Aquino: His Life, Thought and Works*, Washington, DC: Catholic University of America Press, 1983.
- Zerafa P., O.P., "Alterità Mitologica u Alterità Filosofica," in *KNISJA 2000*, n. 21 (1992), pp. 14-15.



Wiesław Dąbrowski<sup>1</sup>

Istituto Superiore delle Scienze Religiose L'Aquila

## I frutti dello Spirito Santo – il commento di san Tommaso d'Aquino ai Gal 5,22ss

### Introduzione

Nella Prima Secundae della *Summa Theologiae*<sup>(2)</sup>, san Tommaso dedica ai frutti dello Spirito Santo, elencati in Gal 5,22, l'intera q. 70, dove spiega che i frutti dello Spirito Santo sono atti, quelli cioè che si compiono secondo la mozione dello Spirito Santo<sup>3</sup>; questi frutti vanno distinti dalle beatitudini, perché i frutti sono opere virtuose che procurano gaudium spirituale, mentre le beatitudini sono opere che procedono dai doni dello Spirito Santo<sup>4</sup>; i frutti dello Spirito Santo, elencati in Gal 5,22, scaturiscono in noi in quanto per la mozione dello Spirito Santo l'anima si dispone bene o in se stessa, o riguardo al prossimo o riguardo ai propri atti<sup>5</sup>: essi ci fanno tendere al Cielo e perciò possono dirsi contrari alle opere della carne, che ci fanno tendere alle bassezze della terra<sup>6</sup>.

Questa sua *Summa*, però, benché la più diffusa e più studiata tra le sue opere, “non rappresenta l'insegnamento universitario di san Tommaso”<sup>7</sup>. 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”<sup>8</sup>. Per

<sup>1</sup> 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 Laterańskim w Rzymie.

<sup>2</sup> 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'*, in ‘*Angelicum*’, 18 (1941), pp. 142-151.

<sup>3</sup> Vedi *Summa Theologiae* (più avanti come *S.Th.*), I-II, q. 70, a. 1.

<sup>4</sup> Vedi *S.Th.*, I-II, q. 70, a. 2; vedi anche *In Isaiam*, c. 11.

<sup>5</sup> Vedi *S.Th.*, I-II, q. 70, a. 3; vedi anche *In III Sent.*, d. 34, q. 1, a. 5.

<sup>6</sup> Vedi *S.Th.*, I-II, q. 70, a. 4.

<sup>7</sup> M.D. Chenu, *Introduzione*, in Tommaso d'Aquino, *La conoscenza di Dio*, Messaggero, Padova 1982, p. 5.

<sup>8</sup> 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*, Piemme, Casale Monferrato 1988, p. 24; I. Taurisano, *La vita e l'epoca di san Tommaso d'Aquino*, Studio Domenicano, Bologna 1991, p. 130; cfr. J.P. Torrell, *Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo*, Piemme, Casale Monferrato 1994, pp. 169s.

questo la teologia dell'Aquinate appare come "un'emanazione vitale e spiegazione della Sacra Pagina"<sup>9</sup>.

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<sup>10</sup>. Ed è per questo 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 fede"<sup>11</sup>.

San Tommaso, in veste di *magister in Sacra Pagina*, ha commentato il *Corpus Paulinum* due volte: la prima in Italia fra il 1259-1265, e poi a Napoli nel 1272-1273 o, come vogliono alcuni, a Parigi durante il suo secondo insegnamento negli anni 1269-1272<sup>12</sup>. Così nacque il suo commento alle lettere di Paolo<sup>(13)</sup>, cioè la sua *Super Epistolas S. Pauli Lectura*<sup>14</sup>.

È ovvio che "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"<sup>15</sup>, 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<sup>16</sup>.

<sup>9</sup> M.D. Chenu, *San Tommaso d'Aquino e la teologia*, Gribaudi, Torino 1989, p. 26; vedi anche J. Duajet, in AA.VV., *Aktualność św. Tomasza*, Pax, Warszawa 1975, p. 12.

<sup>10</sup> Vedi per es. J.A. Weisheipl, *Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero, opere*, Jaca Book, Milano 1994, pp. 50-136; O.H. Pesch, *Tommaso d'Aquino. Limiti e grandezza della teologia medievale. Una introduzione*, Queriniana, Brescia 1994, pp. 73s; J.P. Torrell, *Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo*, Piemme, Casale Monferrato 1994, pp. 73-78.

<sup>11</sup> L. Serenthà, *Teologia dogmatica*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Marietti, Torino 1977, vol. 1, pp. 262-278, qui p. 269; vedi anche J. Verger, *L'esegesi dell'università*, in AA.VV., *Lo studio della Bibbia nel Medioevo latino*, Paideia, Brescia 1989.

<sup>12</sup> Vedi per es. 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.

<sup>13</sup> San Tommaso era convinto che tutto il *Corpus Paulinum* fosse di Paolo; *In Rom.*, Prologo, n. 11: "L'Apostolo scrisse quattordici lettere: nove di esse istruiscono la Chiesa dei Gentili; quattro i prelati ed i principi della Chiesa, cioè i reggenti; una il popolo di Israele, cioè quella che è indirizzata agli Ebrei"; vedi anche *In Hebr.*, Prologo, n. 4.

<sup>14</sup> In questo studio è usata l'edizione: S. Thomae Aquinatis, *Super Epistolas S. Pauli Lectura* (a cura di p. R. Cai OP, editio VIII revisa), 2 voll., Marietti, Torino-Roma 1953. Esiste l'edizione bilingue SAN Tommaso d'Aquino *Commento al CORPUS PAULINUM*, traduzione e introduzione di B. Mondin, voll. 1-6, Studio Domenicano, Bologna 2005-2008; tuttavia tutte le traduzioni delle citazioni di quest'opera di san Tommaso sono mie – W.D.

<sup>15</sup> H. Cazelles – J. P. Bouhot, *Pentateuco*, Paideia, Brescia 1968, p. 91.

<sup>16</sup> Vedi per es. *In Hebr.*, Prologo, n. 5, dove san Tommaso si pronuncia a favore dell'autenticità paolina della *Lettera agli Ebrei*; vedi anche i luoghi indicati dall'Edizione Marietti 1953, vol. 2, *Index rerum*, voce: *Critica textualis*, pp. 563-564. Per quanto riguarda l'autore della Lettera agli Ebrei, vedi per es. S. Zedda, *Lettera agli Ebrei. Introduzione*, in P. Rossano (a cura di), *Lettere di*



Come osserva B. Mondin, “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*<sup>(17)</sup> e, tuttavia, allo stesso tempo è un’esegesi 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”<sup>(18)</sup>. E lo vedremo con molta facilità.

Prima però di passare al nostro tema, dobbiamo tener presente che anche se secondo l’Aquinatense, “in ambedue le Scritture è contenuta quasi tutta la dottrina della teologia”<sup>(19)</sup>, poiché “la scienza divina in nessun luogo è trasmessa più competentemente che nella Sacra Scrittura”<sup>(20)</sup> e perciò “soltanto la Scrittura canonica è regola della fede”<sup>(21)</sup>, tuttavia, commentando Eb 5,12: *avete di nuovo bisogno che qualcuno v’insegni i primi elementi degli oracoli di Dio – rursum indigetis, ut vos doceamini, quae sint elementa exordii sermonum Dei*<sup>(22)</sup>, egli ci mette fortemente in guardia di fronte al pericolo del biblicismo<sup>(23)</sup>:

---

*san Paolo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, pp. 590-595, dove sono indicati, con i riferimenti patrologici, tutti i nomi accennati da san Tommaso nell’*In Hebr.*, Prologo, n. 5.

<sup>(17)</sup> Per quanto riguarda la *Super Epistolas S. Pauli Lectura*, vedi l’Ed. Marietti 1953, *Index synopticus-generalis*, vol. 1, pp. 651-700; e vol. 2, pp. 507-553, dove ciò è presentato in modo grafico (nota – W.D.).

<sup>(18)</sup> B. Mondin, *La cristologia di san Tommaso d’Aquino. Origine, dottrine principali, attualità*, Urbaniana University Press, Vatican City 1997, p. 67.

<sup>(19)</sup> *In Rom.*, Prol., n. 6.

<sup>(20)</sup> *Super Boetium de Trinitate*, q. 6, a. 2, ob. 1.

<sup>(21)</sup> *Super Ioann.*, c. 21, lect. 6, n. 2656.

<sup>(22)</sup> In tali citazioni il testo latino proviene dalla *Super Epistolas S. Pauli Lectura*, mentre il testo italiano da *La Bibbia di Gerusalemme*, Dehoniane, Bologna 2009 (più avanti come BG; questa molto spesso si richiama a *La Bible de Jérusalem*, Paris 1998, più avanti come BJ); 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’Aquinatense intendeva quei testi e come essi funzionano nei suoi commenti. In alcuni casi i testi saranno confrontati anche con quelli della bibbia polacca, *Biblia Tysiąclecia (La Bibbia del Millennio)*, Pallottinum, Poznań 2003 (più avanti come 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*, Marietti, 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*, Ed. Studio Domenicano, Bologna 1991, voce: *Bibbia*, p. 96; G. D’Onofrio (dir.), *Storia della Teologia nel Medioevo*, vol. 2: *La grande fioritura*, Piemme, Casale Monferrato 1996, pp. 200-203, 554-557.

<sup>(23)</sup> Oggi per es. F. Courth, *Der Gott der dreifaltigen Liebe*, ed. polacca: *Bóg trójjedyniej miło-*

Elementi chiamiamo quelle cose che nella grammatica vengono insegnate (*traduntur*) per primo, quando si tratta delle lettere; essi dunque sono le lettere stesse. Gli esordi dei sermoni di Dio, invece, ed i primi principi e gli elementi, sono gli articoli della fede e i precetti del Decalogo. Se uno dunque studiasse a lungo la teologia (*diu studiuisset in theologia*) e non conoscesse quelle cose, il tempo correrebbe contro di lui. Perciò l'Apostolo dice: **avete bisogno che vi s'insegni quali sono gli elementi degli esordi dei sermoni di Dio**, cioè i primi principi. 2 Tm 3,7: *Dicono sempre e non arrivano mai alla scienza della verità*. Is 65,20: *Il ragazzo morirà a cento anni, il peccatore di cento anni sarà maledetto*<sup>24</sup>.

Visto questo, non ci stupisce il fatto che, mentre le altre somme medievali erano "dirette agli intellettuali, ai grandi"<sup>25</sup>, san Tommaso scrisse la sua *Somma di Teologia* per "i principianti in teologia"<sup>26</sup> (anche se lo studio di questa sua opera esige un'adeguata preparazione biblica, filosofica, teologica, patristica e giuridica<sup>27</sup>), e il *Compendio di Teologia* per coloro che sono troppo occupati nel lavoro e non hanno tempo per studiare la Sacra Scrittura<sup>28</sup>, e che tra le sue opere troviamo anche i commenti al *Simbolo degli Apostoli*, al *Padre nostro*, all'*Ave Maria* ed ai *Due precetti della carità e ai Dieci comandamenti della Legge*<sup>29</sup>.

A chi vorrebbe obiettare che questa è una teologia vecchia e oggi non interessa più nessuno, rispondo con le parole di Pietro Cardoletti, il quale sottolinea 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

---

*sci*, Pallottinum, Poznań 1997, p. 15: "Il solo biblicismo non basta"; W. Kasper, *Il Dio di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 2008, dopo aver presentato il problema di Dio oggi, dice in p. 22: "Come parlare quindi in modo comprensibile di Dio in questa situazione? Senz'altro non partendo immediatamente da una fede più o meno ovvia in Dio, ma nemmeno procedendo in termini meramente positivistici dal Dio della rivelazione biblica".

<sup>24</sup> *In Hebr.*, c. 5, lect. 2, n. 266. *Studiuisset in theologia*: I. Biffi, *Teologia, storia e contemplazione in Tommaso d'Aquino*, Jaca Book, Milano 1995, p. 145, annovera questo importante testo (*studere in theologia*) solo tra le "espressioni linguistiche" riguardanti la *theologia*. 2 Tm 3,7: *Vlg: Semper discentes, et numquam ad scientiam veritatis pervenientes*; BG: *Stanno sempre lì ad imparare, senza riuscire mai a giungere alla conoscenza della verità*. – Is 65,20: *Vlg: Puer centum annorum morietur, peccator centum annorum maledictus erit*; BG: *Poiché il più giovane morirà a cento anni e chi non raggiunge i cento anni sarà considerato maledetto*; BT: ... e il non raggiungere i cento anni sarà segno della maledizione.

<sup>25</sup> I. Taurisano, *La vita e l'epoca di san Tommaso d'Aquino*, op. cit., p. 130.

<sup>26</sup> *Vedi S.Th.*, I, Prologo.

<sup>27</sup> *Vedi E.J. Gratsch, Manuale introduttivo alla Summa Teologica di Tommaso d'Aquino*, op. cit., p. 33.

<sup>28</sup> *Vedi Comp. Theol.*, Prologo, n. 1; traduzione italiana: S. Tommaso d'Aquino, *Compendio di Teologia*, introduzione, traduzione e note a cura di P. Agostino Selva OP, Studio Domenicano, Bologna 1995.

<sup>29</sup> Traduzione italiana: S. Tommaso d'Aquino, *Opuscoli spirituali. Commenti al Credo, al Padre nostro, all'Ave Maria e ai Dieci Comandamenti*, traduzione e note a cura di P. Lippini, Studio Domenicano, Bologna 1999.

interpretazione. Il vecchio è completamente vecchio quando non è più letto, quando è assenza dal nostro mondo”<sup>30</sup>.

Adesso passiamo al nostro tema.

La lista dei frutti dello Spirito in Gal 5,22-23 è posta in contrasto rispetto ad una delle cosiddette “liste dei vizi”<sup>31</sup> o “cataloghi dei delitti”<sup>32</sup> in Gal 5,19-21, che Paolo “adatta al suo conteso”<sup>33</sup>, perciò vale la pena di vedere come l’Aquinate commenta questo testo in cui è evidente che “già nel periodo neotestamentario è maturata la coscienza che esistono i peccati, i quali escludono dal regno di Dio (cfr. l’elenco dei vizi in Rm 1,29-32; 1 Cor 6,9s; Gal 5,19-21) e, a differenza di altri peccati (più leggeri), conducono al giudizio e alla morte eterna (1 Gv 5,16)”<sup>34</sup>.

Gli elenchi delle virtù e dei vizi, che troviamo nelle lettere di Paolo – afferma C.G. Kruse – “intendono spronare i lettori ad abbandonare i vizi elencati e a praticare le virtù”<sup>35</sup>. Infatti, in Gal 5,19-23 l’Apostolo “ricorda ai suoi lettori che la libertà dalla Legge non significa assecondare i desideri della carne (elencati in Gal 5,19-21); essa deve invece condurre alla manifestazione del frutto dello Spirito (specificato in dettaglio in Gal 5,22-23)”<sup>36</sup>.

<sup>30</sup> 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*, Ed. Domenicane Italiane, 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”.

<sup>31</sup> Così la BG, ed. cit., p. 2681, chiama Rm 1, 29-32 e parall., tra cui Gal 5,19ss.

<sup>32</sup> Così la BT, ed. cit., p. 1300, chiama Rm 1, 29-32 e parall., tra cui Gal 5,19ss, p. 1347. Tutte le “liste dei 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.

<sup>33</sup> C.G. Kruse, *Virtù e vizi*, in G.F. Hawthorne – R.P. Martin – D.G. Reid (a cura di), *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, pp. 1605-1607, qui p. 1607.

<sup>34</sup> G.L. Müller, *Dogmatica cattolica. Per uno studio e la prassi della teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, p. 874.

<sup>35</sup> C.G. Kruse, *Virtù e vizi*, op. cit., p. 1605; vedi anche H. Währisch – A. Tessarolo, *Virtù*, in L. Coenen – E. Beyreuther – H. Bietenhard (a cura di), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Dehoniane, Bologna 1991, pp. 1989-1993; B. Gillièron, *Lessico dei termini biblici*, Elledici, Leumann 2000, voce: *Virtù*, pp. 302-303; X. Leon-Dufour, *Dizionario del Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia 1978, voce: *Virtù*, pp. 553-554; voce: *Vizi*, pp. 556-557; H. Obermayer – K. Speidel – K. Vogt – G. Zieler, *Piccolo dizionario biblico*, Paoline, Cinisello Balsamo 1991, voce: *Virtù*, p. 339; M.-F. Lacan, *Virtù e vizi*, in X. Leon-Dufour (dir.), *Dizionario di teologia biblica*, Marietti, Genova 2001, coll. 1381-1384.

<sup>36</sup> C.G. Kruse, *Virtù e vizi*, op. cit., p. 1605.

## 1. I vizi – Gal 5,19-21

*Del resto – leggiamo in Gal 5,19-21 – 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, inimicitiae, contemptions, aemulationes, irae, rixae, dissensiones, sectae, invidiae, homicidia, ebrietates, comessiones, et his similia, quae praedico vobis, sicut praedixi, quoniam qui talia agunt, regnum Dei non consequentur*<sup>(37)</sup>.

U. Vanni, seguendo S. Zedda<sup>38</sup>, raggruppa questa “lunga enumerazione” in quattro categorie: “*Peccati di lussuria: fornicazione*: cioè matrimoni irregolari e relazioni sessuali illecite; *impurità*: si parte dal concetto di una sordidezza materiale trasportandolo nel campo morale con significato generico; *dissolutezza*: sfrenatezza nel campo sessuale. *Peccati contro la religione: idolatria; magia*: lett. uso di droghe, da cui il senso di incantesimo, stregoneria. *Peccati contro la carità: inimicizie*: ostilità che partono dall’interno e si manifestano al di fuori nei modi più disparati; *lite*: contesa litigiosa; *gelosia*: intesa talvolta anche in senso buono, qui, dal contesto, ha il significato di « un sentimento ostile eccitato da un bene posseduto da altri » (Burton, 307<sup>39</sup>); *ire*: lett. *respiro, animo*: in senso traslato anche coraggio e, in senso peggiorativo come qui, alterigia; *ambizioni*: di etimologia incerta, anche se il termine greco è collegato sempre con guadagno; potremmo dire: ambizione egoistica, o semplicemente *egoismo*, ricerca di sé; *divisioni: dissensioni*, parti in contrasto; più tardi il termine sarà usato nel senso del nostro ‘eresia’; *invidie*: cattiva volontà, malizia ei riguardi degli altri; il plurale indica una molteplicità di atti. *Peccati contro la temperanza: ubriachezze, orge* conviviali. Rispetto a tutte queste azioni Paolo ricorda con la massima chiarezza quanto ha già detto prima a voce: esse escludono dall’eredità escatologica del regno di Dio. Con ciò Paolo sottolinea la gravità delle singole azioni e del seguire la carne in generale”<sup>40</sup>.

Secondo san Tommaso, l’Apostolo indica qui le opere della carne, proibite anche dalla Legge, che si oppongono allo Spirito Santo.

Prima però di esaminare queste opere della carne, l’Aquinata risolve tre dubbi. Il primo dubbio concerne il fatto che qui l’Apostolo enumera alcuni peccati

<sup>37</sup> BG, nota a Gal 5,20: “*gelosia*: la volg. e altri aggiungono: *omicidi* (cfr. Rm 1,29)”; vedi anche U. Vanni (versione – introduzione – note), *Lettere ai Galati e ai Romani*, in *Nuovissima versione della Bibbia*, vol. 40, Paoline, Roma 1979, p. 62.

<sup>38</sup> Vedi S. Zedda, *Prima Lettura di S. Paolo*, Torino 1964, p. 87.

<sup>39</sup> E.W. De Burton, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians*, Edinburgh 1921, p. 307.

<sup>40</sup> U. Vanni, *Lettera ai Galati*, in P. Rossano (a cura di), *Lettere di san Paolo*, op. cit., p. 257.

che non riguardano la carne, ma tuttavia le chiama opere della carne, cioè l'idolatria, le sette, le rivalità ed altre di tale tipo. Ed ecco la sua risposta, attuale anche oggi, basata sull'autorità di un grande Padre della Chiesa:

Secondo Agostino – *La Città di Dio*, lib. 14, c. 2 – 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 appesantita 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 i vizi, cioè le eresie, le sette ed altri di tale tipo. E in questo modo si dice che il fomento è il principio di ogni peccato<sup>41</sup>.

Il secondo dubbio concerne il fatto che nessuno è escluso dal regno di Dio se non per il peccato mortale, perciò dalle parole: *coloro che fanno tali cose non conseguiranno il regno di Dio*, risulterebbe che tutti i peccati soprannominati siano peccati mortali, mentre si vede che molti di essi non sono peccati mortali, come la contesa, la rivalità ed altri di tale tipo. E l'Angelico risponde:

Tutti quei /peccati/ che sono stati enumerati, sono in qualche modo mortali; alcuni però secondo il loro genere, come l'omicidio, la fornicazione, l'idolatria e di tale tipo; alcuni invece secondo la loro consumazione, come l'ira, la cui consumazione sta 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/<sup>42</sup>.

Il terzo dubbio concerne l'ordine e l'enumerazione di quei vizi-peccati. Ed ecco la risposta:

Quando l'Apostolo, in diversi luoghi, enumera diversi vizi in diversi modi, non intende enumerare tutti i vizi ordinatamente e secondo un sistema (*secundum artem*),

<sup>41</sup> In *Gal.*, c. 5, lect. 5, n. 320; vedi anche *S.Th.*, I-II, q. 72, a. 2 (*Utrum convenienter distinguantur peccata spiritualia a carnalia*; resp. – sì; nell'*ob.* 1 c'è *Gal* 5,19ss; cfr. ad 1); q. 73, a. 5; II-II, a. 118, a. 6; In *1 Cor.*, c. 6, lect. 3, n. 307; In *2 Cor.*, c. 7, lect. 1, n. 246. S. Agostino, *De Civ. Dei*, lib. 14, c. 2 (PL 41, 404; c. 3: PL 41, 406 – compl. 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.). Sap 9,15: BG: *Perché un corpo corrottile appesantisce l'anima e la tenda d'argilla opprime una mente piena di preoccupazioni*; BT: *Perché un corpo mortale schiaccia l'anima e la tenda terrena appesantisce la ragione piena di pensieri*.

<sup>42</sup> In *Gal.*, c. 5, lect. 5, n. 321; vedi anche *S.Th.*, I-II, q. 73, a. 5 (*Utrum peccata carnalia sint minoris culpa quam spiritualia*; resp. – sì); II-II, q. 154, a. 3; In *IV Sent.*, d. 33, q. 1, a. 3, qc. 2, ad 3; *De Veritate*, q. 25, a. 6, ad 2; In *Isaia*, c. 1.

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<sup>43</sup>.

I vizi-peccati elencati in Gal 5,19-21, il nostro teologo-esegeta li divide in due gruppi: quelli che riguardano le cose non necessarie alla vita, e quelli che riguardano le cose necessarie alla vita. Questo primo gruppo è diviso ancora in tre: i peccati contro se stessi, i peccati contro Dio e i peccati contro il prossimo, evidenziando così un fatto molto importante, cioè che i vizi-peccati hanno non solo una dimensione personale, ma anche quella teologica e quella sociale-ecclesiale.

I vizi-peccati contro se stessi – continua san Tommaso – l'Apostolo li pone al primo posto, perché evidentemente procedono dalla carne, e sono quattro:

Due di essi 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 o immondo*, ecc<sup>(44)</sup>. 2 Cor 12,21: *E non fecero penitenza per l'immondizia*

<sup>43</sup> In Gal., c. 5, lect. 5, n. 322.

<sup>44</sup> In Eph., c. 5, lect. 2, nn. 277-280 (Ef 5,5: *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 l'eredità nel regno di Cristo e di Dio**. Nota che qui l'Apostolo chiama l'avarizia idolatria, perché l'idolatria c'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 pone ciò nelle creature è reo di idolatria. Ciò invece fa l'avarico 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 è detto in Pr 11,28: *Chi confida nelle sue ricchezze cadrà*. Ma, visto che in 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 il culto indebitamente a qualche cosa. Ora invece in altri peccati il fine è posto nelle cose interiori quasi nella 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, cioè nelle opere morali, vengono giudicati dal fine. Dunque, è di per sé idolatra chi di per sé ha l'intenzione di offrire (*exhibere*) il culto alla creatura. Ciò l'avarico non ha l'intenzione di farlo di per sé, ma lo fa *per accidens*, in quanto ama eccessivamente (*superflue*) e disordinatamente. E che cosa di un tale /dice l'Apostolo/? **Non avrà l'eredità**, davvero, perché figli ed eredi, come è detto in Rm 8,17. Adesso invece i tali, che sono così carnali, non sono figli; dunque non hanno l'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 eredità 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 (*aliter se*



e la fornicazione e la impudicizia, ecc<sup>(45)</sup>. 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<sup>(46)</sup>. L'altro – interiore, cioè nei pensieri immondi; e quanto a ciò

---

*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 in patria e, per conseguenza, l'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 /la comprendiamo/ totalmente, mentre l'occhio dell'aquila la comprenderebbe totalmente. Così, anche se in 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. Os 8,4: BG e BT: *Con il loro argento e il loro oro si sono fatti idoli*.

<sup>45</sup> In 2 Cor., c. 12, lect. 6, n. 514 (2 Cor 12,21: *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 /di quei peccati/ sono commessi con le donne corrotte, cioè con le vedove o le coniugate, e perciò dice **e per la fornicazione**. Alcuni /di quei peccati/ diventano 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.

<sup>46</sup> In Eph., c. 4, lect. 6, n. 235-236 (Ef 4,19: *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"; BT: *condottisi all'insensibilità [della coscienza]*): 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 in eterno*. – 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*.

dice: **lussuria**, 1 Tm 5,11<sup>(47)</sup>: *Quando infatti saranno prese dalla lussuria in Cristo, vogliono sposarsi, ecc*<sup>48</sup>.

Contro Dio – l'Aquinata continua la sua lezione, e possiamo confrontarla con quella di U. Vanni e S. Zedda (*Peccati contro la religione*<sup>49</sup>) – l'Apostolo pone due peccati:

Uno di essi 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<sup>50</sup>.

Contro il prossimo – leggiamo nell'esposizione dell'Angelico – l'Apostolo pone nove peccati, il primo dei quali è l'inimicizia, l'ultimo è l'omicidio, perché a questo si arriva da quello (notiamo qui ben descritto il processo psicologico-spirituale di questi vizi-peccati – nota W.D.):

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, poi, prende l'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 se si separa dalle contese*. Il secondo /vizio/ è la rivalità che consiste nel fatto che per sostenere uno 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

<sup>47</sup> In 1 Tim., c. 5, lect. 2, nn. 202-203 (1 Tm 5,11: *Quando vogliono 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 sette 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, allora **vogliono sposarsi**. Es 32,6: *Il popolo sedette per mangiare e bere, e poi si alzò per divertirsi*.

<sup>48</sup> In Gal., c. 5, lect. 6, n. 323; vedi anche S.Th., II-II, q. 150, a. 1, ad 1; a. 3; q. 154, a. 2; In III Sent., d. 34, q. 1, a. 5; De Malo, q. 15, a. 2, sed contra.

<sup>49</sup> Vedi U. Vanni, *Lettera ai Galati*, in P. Rossano (a cura di), *Lettere di san Paolo*, op. cit., p. 257.

<sup>50</sup> In Gal., c. 5, lect. 6, n. 324. Ap 22,15: BG: *Fuori i cani, i maghi, gli immorali, gli omicidi, gli idolàtri e chiunque ama e pratica la menzogna*; BT: *Fuori i cani, gli indovini, i libertini, gli omicidi, gli idolàtri e chiunque ama la menzogna e vive di essa*.



4,26: *Non tramonti il sole sopra la vostra iracondia*<sup>51</sup>). 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: **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*<sup>52</sup>). Se nelle cose divine, allora si chiamano **sette**,

<sup>51</sup> In Eph., c. 4, lect. 8, n. 251 (Ef 4,26: *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, lo 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 dell'ira/ buona, e ciò contro i propri peccati, allora così: **Non tramonti il sole**, cioè il Cristo, Mt 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 adirate 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*. Qo 12,1s: BG: *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*; BT: *... i giorni dell'afflizione...: “Non mi compiacio in essi”*, ecc. – Gb 5,2: BG: *La collera uccide lo stolto*; BT: *L'ira fa morire gli insensati*.

<sup>52</sup> In Rom., c. 16, lect. 2, nn. 1214-1217 (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 – Rogo autem vos, fratres, ut abservetis 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 dissensi e ostacoli davanti alla dottrina che voi avete imparato**. Qui, in primo luogo, bisogna considerare che “osservare” è nient'altro che “considerare diligentemente”, il che talvolta si riferisce al bene, talvolta al male. Al male poi si riferisce appunto 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 s'intende qui. Erano infatti alcuni Giudei convertiti alla fede, che predicavano che le prescrizioni della Legge devono essere osservate; 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

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*<sup>53</sup>.

Quanto ai vizi che riguardano le cose necessarie alla vita – l'Angelico torna alla sua prima grande divisione – 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 (e in cure di questa vita – W.D. con Vlg). L'altro invece, quanto al cibo, e quanto a ciò dice: **gozzoviglie**, Rm 13,13<sup>54</sup>: *Non nelle gozzoviglie e ubriachezze*<sup>55</sup>.

E adesso possiamo passare a Gal 5,22-23a.

---

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*.

<sup>53</sup> In Gal., c. 5, lect. 5, nn. 325; vedi anche S.Th., II-II, q. 11, a. 1, ad 3; q. 37, a. 1; q. 38, a. 1; q. 41, a. 1; q. 48, a. 1; q. 158, a. 3. 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.) Pr 20,3: BG: *È una gloria evitare le contese*; BT ha: *per l'uomo*. – Gc 1,20: BG: *Infatti l'ira dell'uomo non compie ciò che è giusto davanti a Dio*; BT: *non compie la giustizia di Dio*. – Ef 4,26: BG e BT: *Non tramonti il sole sopra la vostra ira*. – Pr 10,12: BG: *L'odio suscita litigi*; BT: *conduce a*. – 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*; BT: *Vi prego, fratelli, ... contese e scandali a dispetto della dottrina... Evitateli*. – 2 Pt 2,1: *Introdurranno fazioni che portano alla rovina*; BT: *Introducono tra di voi eresie deleterie*. – 2 Pt 2,10: *Non temono d'insultare gli esseri gloriosi decaduti*; con la nota agli "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*; BT: *L'ira fa morire gli insensati*.

<sup>54</sup> In Rom., c. 13, lect. 3, nn. 1074-1075 (Rm 13,13: *Non in comessionibus 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 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 e 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

## 2. I frutti dello Spirito Santo

D.S. Dockery afferma che “Gal 5,22-23 rappresenta il testo principale nel quale viene delineato il « frutto dello Spirito »” ed “offre una forma positiva della vita nello Spirito”<sup>56</sup>.

In Gal 5,22-23a, che è profondamente influenzato “da virtù tipicamente cristiane”<sup>57</sup>, leggiamo: *Il frutto dello Spirito invece è amore, gioia, pace, magnanimità, benevolenza, bontà, fedeltà, mitezza, dominio di sé – Fructus autem spiritus est charitas, gaudium, pax, patientia, benignitas, bonitas, longanimitas, mansuetudo, fides, modestia, continentia, castitas*<sup>58</sup>.

U. Vanni così commenta questo testo: “Alle opere della carne viene contrapposto il *frutto dello Spirito*: *amore* del prossimo; *gioia*: « che ha una base religiosa, fondata nella consapevole relazione di amicizia con Dio » (Burton, 314<sup>59</sup>); *longanimità*: nel senso di pazienza, sopportazione; *fiducia*: qui, probabilmente, senso di fiducia che uno ispira, attendibilità; *padronanza di sé*: il termine è usato

---

della sua dignità, come è detto in Est 2,18 che Assuero ordinò di preparare un magnifico convito per festeggiare con 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 Fil3,19: *Il loro dio è il ventre*. Poi l'Apostolo esclude l'intemperanza nel bere, quando soggiunge: **e ubriachezze**, che consistono nell'eccesso del bere (*ad superfluitatem potus*) oltre la misura posta dalla ragione umana. Sir 31,35: *Il vino è stato 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 es. 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 a 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**. Pr 23,20: BG e BT: *Non essere fra quelli che s'inebriano di vino né fra coloro che sono ingordi di carne*. – Dt 21, 20s: BG: *È un ingordo e un ubriaccone. Allora tutti gli uomini della sua città lo lapideranno*; BT: *Si dà alla lussuria e all'ubriachezza. Allora gli uomini di quella città ecc.* – Sir 31,27/35/: BG e BT non hanno: *e non per l'ubriachezza*. – Is 5,22: *Guai a coloro che sono gagliardi nel bere vino, valorosi nel mescere bevande inebrianti*; BT: *Guai a coloro che sono eroi nel bere vino, e spavalidi ecc.*

<sup>55</sup> In Gal., c. 5, lect. 5, nn. 326; vedi anche S.Th., II-II, q. 150, a. 2; In 1 Cor., c. 5, lect. 3, n. 258. Lc 21,34: BG: *State attenti a voi stessi, che i vostri cuori non si appesantiscano in dissipazioni, ubriachezze e affanni della vita*; BT come Vlg.

<sup>56</sup> D.S. Dockery, *Frutto dello Spirito*, in G.F. Hawthorne – R.P. Martin – D.G. Reid (a cura di), *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, op. cit., pp. 652-656, qui p. 653.

<sup>57</sup> C.G. Kruse, *Virtù e vizi*, op. cit., p. 1607.

<sup>58</sup> BG nella nota dice che la Vlg, il codice di Beza e altri aggiungono: *castità*.

<sup>59</sup> E.W. De Burton, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians*, op. cit., p. 307.

anche nel greco classico nel senso di dominio di sé, dominio dei propri impulsi. Tutto questo proviene dallo Spirito per un suo influsso attivo”<sup>60</sup>.

San Tommaso dedica a Gal 5,22-23a un’intera lezione.

Prima di passare all’esame del testo in cui l’Apostolo “enumera i beni spirituali che chiama frutti”<sup>61</sup>, l’Aquinata vuole risolvere una questione che riguarda il linguaggio. Introducendo nella questione, dice:

Frutto si dice ciò di cui fruiamo, ma non dobbiamo fruire dei nostri atti, ma solo di Dio; dunque gli atti di tale tipo, che l’Apostolo qui enumera, non dobbiamo dire frutti. Anche la Glossa dice che di tale tipo opere dello spirito “sono di per sé appetibili”; ciò, invece, che di per sé è appetibile non va riferito ad un’altra cosa, dunque le virtù e le loro opere non vanno riferite alla beatitudine<sup>62</sup>.

Ed ecco, molto ampia ed esauriente, la risposta dell’Angelico; e, in primo luogo, riguardo alla questione del *frutto*:

Frutto si dice duplicemente, cioè come acquisito, ad es. dall’albero o dalla fatica, Sap 3,15: *Glorioso è il frutto dei buoni lavori*; e come prodotto, così come il frutto è prodotto dall’albero. Mt 7,18: *Un albero buono non può produrre frutti cattivi*. Le opere dello Spirito, invece, si dicono frutti non come ottenuti (*adepti*), ossia acquisiti, ma come prodotti; il frutto poi, che è ottenuto, ha ragione del fine ultimo, non invece il frutto prodotto. Ciononostante il frutto così ricevuto (*acceptus*) comporta però due cose, cioè che sia l’ultimo del produttore, così come l’ultimo che è prodotto dall’albero è il suo frutto, e che sia soave e dilettabile. Ct 2,3: *Il suo frutto è dolce al mio palato*. Così dunque le opere delle virtù e dello spirito, sono ciò che è l’ultimo in noi. Lo Spirito Santo, infatti, è in noi mediante la grazia, per mezzo della quale acquisiamo l’abito delle virtù, e da ciò siamo in grado (*potentes sumus*) di operare secondo la virtù. /Queste opere/ sono anche dilettabili, e sono anche fruttuose. Rm 6,22: *Avete il vostro frutto nella santificazione*<sup>63</sup>, cioè nelle opere santificate, e perciò si dicono frutto. Si dicono anche fiori rispetto alla futura beatitudine, perché come dai fiori si riceve la speranza dei frutti, così dalle opere delle virtù si ha la speranza della vita eterna e della beatitudine. E come nel fiore c’è qualche inizio (*inchoatio*) del frutto,

<sup>60</sup> U. Vanni, *Lettera ai Galati*, in P. Rossano (a cura di), *Lettere di san Paolo*, op. cit., p. 257.

<sup>61</sup> *In Gal.*, c. 5, lect. 6, n. 328.

<sup>62</sup> *In Gal.*, c. 5, lect. 6, n. 328; vedi anche *S.Th.*, I-II, q. 11, a. 3 (*Utrum fruitio sit tantum ultimi finis*; resp. – sì), ob. 2 (presa da Gal 5,22) e ad 2. Glossa: Pietro Lombardo, *Glossa super Gal. 5,22*: col. 160 (PL 192 – compl. W.D.); vedi anche ID., *Sent.*, lib. 1, d. 1, c. 3 (QR I, 19); cfr. *Glossa interl.*, super Gal. 5,22 (VI, 87v); S. Ambrogio, *In Gal.*, super 5,22 (PL 17, 389) (nota – W.D.).

<sup>63</sup> *In Rom.*, c. 6, lect. 4, n. 514 (Rm 6,22: *Raccogliete il frutto per la vostra santificazione – Habetis fructum vestrum in sanctificationem*): Qui l’Apostolo pone l’effetto della giustizia dicendo: **Avete il vostro frutto nella santificazione**, cioè la santificazione stessa, ossia l’esecuzione della santificazione per mezzo delle buone opere, è il vostro frutto, in quanto cioè questo vi diletta spiritualmente e santamente. Sir 24,17/23/: *I miei fiori sono frutti di onore e onestà*, ecc. Gal 5,22: *Il frutto dello spirito è gioia, pace*, ecc. Sir 24,17/23/: BG e BT: *I miei fiori danno frutti di gloria e ricchezza*.

così nelle opere delle virtù c'è qualche inizio della beatitudine, che ci sarà allora quando saranno perfezionate la conoscenza e la carità<sup>64</sup>.

Questa spiegazione del nostro medievale *magister in Sacra Pagina*, il quale aveva davanti a sé il testo latino della Volgata, è attuale anche nei tempi odierni. R. Hensel, ad esempio, dopo aver accennato che Paolo considera le opere buone come frutto della fede, della giustizia (Fil 1,11; cfr. Eb 12,11; Gc 3,18), della luce (Ef 5,9) operate da Dio, da Gesù Cristo o dallo Spirito Santo, e distingue chiaramente tra questo frutto e gli sforzi che fa l'uomo per il raggiungimento della salvezza, dice che in Paolo il concetto di *frutto-ergon* "è un concetto che proviene dal mondo tecnico-artigiano e indica ciò che l'uomo è capace di « produrre » coi propri sforzi e al propria abilità; *karpós*, invece, trae origine dalla sfera della vita e indica ciò che cresce per forza di cose (cfr. *automátē* = *da sé* di Mt 4,28), grazie all'energia vitale insita nella pianta o nel terreno; questa crescita è sintomo di vita, ma non è soggetta al potere dell'uomo. Paolo vuol dire in sostanza con questi concetti che non tarderanno a manifestarsi gli effetti, i « frutti », in colui che è stato inserito nel corpo di Cristo, nel quale opera lo Spirito di Dio, in colui che partecipa dei « doni » di questa comunanza; e sono appunto « frutti » – non « prodotti » – che vengono « come da se stessi ». Mentre i credenti in Cristo portano frutto per Dio, la potenza dei desideri peccaminosi produce frutti di morte (Rm 7,4s)"<sup>65</sup>.

Già nella spiegazione del concetto di *frutto*, l'Aquinate ha indicato alcuni elementi della risposta alla seconda obiezione, cioè quella presa dalla Glossa e riguardante la beatitudine, ma a lui ciò non basta, perciò prosegue la sua lezione:

Una cosa può essere detta appetibile di per sé in due modi, perché lì il *di per sé* (*propter*) può designare la causa formale o finale. Le opere delle virtù di per sé (*propter se*) sono appetibili formalmente, ma non finalmente, perché hanno in se stesse il godimento (*delectatio*). Infatti, una medicina dolce la si desidera di per sé formalmente, perché ha in sé donde sia appetibile, cioè la dolcezza, che tuttavia è desiderata per il fine (*propter finem*), ossia per la salute. Ma una medicina amara non è desiderata di per sé formalmente, perché non diletta a ragione della sua forma, ma tuttavia è desiderata per (*propter*) un'altra cosa, cioè per la salute che è il suo fine. Da ciò risulta la ragione per cui l'effetto della carne l'Apostolo chiama *opere*, i frutti dello Spirito invece chiama *frutti*<sup>66</sup>.

<sup>64</sup> *In Gal.*, c. 5, lect. 6, n. 328. Sap 3,15: Vlg: *Bonorum laborum gloriosus est fructus*; BG: *delle opere buone*; BT: *delle buone fatiche*.

<sup>65</sup> R. Hensel, *Frutto*, in L. Coenen – E. Beyreuther – H. Bietenhard (a cura di), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, op. cit., pp. 728-730, qui pp. 729-730; vedi anche B. Gillièron, *Lessico dei termini biblici*, op. cit., voce: *Frutto*, pp. 94-95, qui p. 94; C. Spicq – X. Leon-Dufour, *Frutto*, in X. Leon-Dufour (dir.), *Dizionario di teologia biblica*, op. cit., coll. 430-433, qui coll. 432-433; X. Leon-Dufour, *Dizionario del Nuovo Testamento*, op. cit., voce: *Frutto*, pp. 266-267.

<sup>66</sup> *In Gal.*, c. 5, lect. 6, n. 328.



Ma anche questa spiegazione non basta, e san Tommaso continua:

Frutto si dice qualcosa finale e soave, prodotto da una cosa. Ciò infatti che è prodotto da una cosa fuori della sua natura non ha ragione di frutto, ma come di un altro germe. Le opere della carne, poi, e i peccati sono fuori della natura delle cose che Dio ha inserito nella nostra natura. Dio, infatti, ha inserito nella natura umana alcuni semi, cioè il naturale appetito del bene e della conoscenza, e ha aggiunto anche i doni della grazia. E perciò, perché le opere delle virtù sono naturalmente prodotte da questi /doni/, /queste opere/ si dicono frutti, non invece le opere della carne. E per questo l'Apostolo dice in Rm 6,21: *Che frutto dunque avete avuto allora in quelle cose di cui adesso vi vergognate?*<sup>67</sup>). Da ciò che è stato detto risulta dunque che frutti dello spirito si dicono le opere delle virtù, e perché hanno in sé la soavità e la dolcezza, e perché sono qualche ultimo prodotto secondo la convenienza dei doni<sup>68</sup>.

Nella parte conclusiva di questa ampia introduzione alla sua esposizione, l'Aquinata dimostra la reciproca differenza tra dono, beatitudine, virtù e frutto<sup>69</sup>):

Nella virtù, infatti, c'è da considerare l'abito e l'atto. L'abito della virtù, però, perfeziona ad agire bene. E se appunto perfeziona ad operare bene in modo umano, si dice virtù. Se invece perfezione ad operare bene sopra il modo umano, si dice dono. Perciò il Filosofo sopra le virtù comuni pone alcune virtù eroiche, ad es. conoscere le cose invisibili di Dio sotto enigma avviene per modo umano: e questa conoscenza appartiene alla virtù della fede; ma conoscere queste cose perspicacemente e sopra il modo umano, appartiene al dono dell'intelletto. L'atto della virtù, infatti, o perfeziona: e così è beatitudine; o diletta: e così è frutto. E di questi frutti si dice in Ap 22,2: *E da una parte e dall'altra del fiume, si trova un albero di vita che dà frutti dodici volte all'anno, ecc*<sup>70</sup>.

<sup>67</sup> In Rom., c. 6, lect. 4, n. 510 (Rm 6,21: *Quem ergo fructum habuistis tunc in illis, in quibus nunc erubescitis?*): Qui l'Apostolo dimostra l'effetto del peccato. Ed esclude appunto un effetto, cioè l'effetto fruttuoso, quando dice: **che frutto dunque avete avuto**, quando cioè peccavate in **quelle cose**, cioè nei peccati. Le opere dei peccati, infatti, sono infruttuose, perché non aiutano l'uomo a conseguire la beatitudine. Is 59,6: *Le loro opere sono opere inutili*. Mi 2,1: *Guai a voi che escogitate le cose inutili ed operate il male nei vostri giacigli*. Aggiunge invece l'effetto degno di vergogna, dicendo: **delle quali**, ossia dei peccati, cioè dei quali **adesso**, cioè in stato della penitenza, **vi vergognate**, a motivo della loro bruttezza. Ger 31,19: *Dopo che me l'hai dimostrato, mi sono battuto il petto, ho provato confusione e mi sono vergognato*. Is 1,29: *Vi vergognerete dei giardini*, cioè /dei giardini/ della voluttà che avete scelto. Is 59,6: BG e BT: *inique*. – Mi 2,1: BG e BT: *Guai a coloro che meditano l'iniquità e tramano il male sui loro giacigli*.

<sup>68</sup> In Gal., c. 5, lect. 6, n. 328; per tutto questo n. 328, vedi anche S.Th., I-II, q. 70, a. 1 (*Utrum fructus Spiritus Sancti quos Apostolus nominat ad Galatas 5, sint actus; resp. – sì*) (così non c'è nessun dubbio che *fructus spiritus* della Volgata san Tommaso intende come *frutti dello Spirito Santo* – nota W.D.); a. 2 (*Utrum fructus a beatitudinibus differant; resp. – sì*); vedi anche In Isaiam, c. 11. Sap 3,15: Vlg: *Bonorum laborum gloriosus est fructus*; BG: *delle opere buone*; BT: *delle buone fatiche*.

<sup>69</sup> Cfr. D.S. Dockery, *Frutto dello Spirito*, op. cit., p. 654.

<sup>70</sup> In Gal., c. 5, lect. 6, n. 329; vedi anche S.Th., I-II, q. 68, a. 1 (*Utrum dona differant a virtutibus; resp. – sì*); q. 70, aa. 1-2; II-II, q. 52, a. 4, ad 3; In III Sent., d. 34, q. 1, a. 1; In Isaiam, c. 11. Filosofo: Aristotele, *Etica*, lib. 7, 1, 1 (1145 a 20) (nota – W.D.).

Solo dopo aver chiarito tutte queste cose, l'Angelico passa all'esposizione del testo di Gal 5,22-23a. I frutti dello Spirito enumerati in questo testo, "che spuntano nell'anima dalla seminazione della grazia spirituale"<sup>71</sup>, il nostro teologo-esegeta li divide in due gruppi: quelli che perfezionano interiormente e quelli che perfezionano esteriormente.

Per D.S. Dockery, che prende in esame tutti i frutti dello Spirito elencati in Gal 5,22-23, "è molto importante che *l'amore* si trovi in cima alla lista. Quest'enfasi è presente anche altrove in Paolo. L'amore caratterizza Dio e quando viene realizzato da uomini e donne, questo adempie la Legge (Rm 13,10). Esso rappresenta un'azione di donazione di sé per il bene degli altri, non necessariamente un'emozione"<sup>72</sup>.

San Tommaso, parlando dei frutti che perfezionano interiormente, prima introduce in generale:

L'uomo viene perfezionato e diretto interiormente sia circa i beni che circa i mali. 2 Cor 6,7<sup>(73)</sup>: *Per mezzo delle armi della giustizia a destra e a sinistra*<sup>74</sup>.

Circa i beni – continua l'Aquinate, affrontando il primo punto – i frutti dello Spirito perfezionano innanzitutto proprio nel cuore mediante l'amore:

Infatti, come tra i moti naturali il primo è l'inclinazione dell'appetito naturale al suo fine, così il primo dei moti interiori è l'inclinazione al bene, che si dice amore, e perciò il primo frutto è la **carità**, Rm 5,5: *La carità di Dio è stata diffusa nei nostri cuori*, ecc<sup>(75)</sup>. E dalla carità vengono perfezionate le altre /virtù/, e perciò l'Apostolo

<sup>71</sup> *In Gal.*, c. 5, lect. 6, n. 330.

<sup>72</sup> D.S. Dockery, *Frutto dello Spirito*, op. cit., p. 655.

<sup>73</sup> *In 2 Cor.*, c. 6, lect. 2, n. 223: Qui l'Apostolo fa vedere in che modo /quelle virtù/ (vedi 2 Cor 6,6; *In 2 Cor.*, nn. 216-222 – nota W.D.) si hanno nell'operazione dei beni e dei mali, tra i beni e i mali, nelle prosperità e nelle avversità; e questo appartiene alla virtù della giustizia. (...) Prima, dunque, l'Apostolo dice che ci presentiamo come ministri di Dio con molta pazienza (vedi 2 Cor 6,4; *In 2 Cor.*, nn. 210-211 – nota W.D.). E c'è più di questo, **per mezzo delle armi della giustizia**. Qui bisogna sapere che la giustizia ordina l'uomo e lo fa tenere il suo posto, **a destra**, cioè nelle prosperità, perché non si elevi, **e a sinistra**, cioè nelle avversità, perché non si abbassi. Fil 4,12: *Sono allenato a tutto*, ecc., *all'abbondanza*, ecc (*e all'indigenza* – W.D. con BG).

<sup>74</sup> *In Gal.*, c. 5, lect. 6, n. 330.

<sup>75</sup> *In Rom.*, c. 5, lect. 1, n. 392: L'Apostolo dunque, in primo luogo, dice: Che la speranza non delude (Rm 5,5; *In Rom.*, n. 390 – nota W.D.) lo possiamo sapere dal fatto che **la carità di Dio è stata diffusa nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato**. La carità di Dio, poi, può essere intesa duplicemente. Un modo: come carità con cui Dio ci ama, Ger 31,3: *Ti ho amato di carità perpetua*; l'altro modo: possiamo dire carità di Dio quella /carità/ con cui noi amiamo Dio, Rm 8,38s: *Sono certo che neanche la vita può separarci dalla carità di Dio*. Entrambe le carità di Dio, poi, vengono diffuse nei nostri cuori mediante lo Spirito Santo che ci è stato dato. Infatti, dare a noi lo Spirito Santo, il quale è Amore del Padre e del Figlio, significa condurci alla partecipazione dell'amore che è lo Spirito Santo. Grazie a questa partecipazione, appunto, noi diventiamo efficacemente amatori di Dio. E che noi lo amiamo è segno del fatto che egli ci ama. Pr 8,17: *Io amo coloro che mi amano*. 1 Gv 4,10: *Non siamo stati noi ad amare Dio per primo, ma*



dice in Col 3,14: *Al di sopra di tutte /le virtù/ abbiate la carità, ecc*<sup>76</sup>. Il fine ultimo, invece, con cui l'uomo è perfezionato interiormente, è il **gaudio** che proviene dalla presenza della cosa amata. Chi poi ha la carità, ha già ciò che ama. 1 Gv 4,16: *Chi rimane nell'amore rimane in Dio e Dio in lui*. E da ciò sorge il gaudio. Fil 4,4: *Gioite sempre nel Signore*<sup>77</sup>, ecc<sup>78</sup>.

Per quanto riguarda la *gioia*, D.S. Dockery osserva: “Anche se Paolo spesso esorta i credenti a gioire *nel Signore* (cfr. Fil 3,1; 4,4), nella lista del frutto dello Spirito si trova l'unica occorrenza della parola *gioia* in Galati. Anche nelle prove

---

*egli ci ha amati per primo*. Diciamo poi che la carità, con cui /Dio/ ci ama, è stata diffusa nei nostri cuori, perché è chiaro che essa è nei nostri cuori mediante il dono dello Spirito Santo in noi impresso. Diciamo poi che la carità, con cui noi amiamo Dio, è stata diffusa nei nostri cuori, perché cioè si estende, perfezionandoli, a tutti i costumi ed atti dell'anima. 1 Cor 13,4: *La carità è paziente, è benigna, ecc*. Vedi anche C.G., III, c. 151. Ger 31,3: BG e BT: *di amore eterno*.

<sup>76</sup> In Col., c. 3, lect. 3, n. 163: Al di sopra di tutte /le virtù/ (vedi la divisione del testo, In Col., n. 162 – nota W.D.) rivestite la carità, la quale fra tutte le predette virtù (vedi Col 3,12-13; In Col., nn. 157-161) è la più grande, come è detto in 1 Cor 13,13. **Al di sopra di tutte**, cioè più di tutte, perché è il fine di tutte le virtù. 1 Tm 1,5: *Il fine del precetto è la carità*. Oppure: **al di sopra di tutte** /le virtù/ dobbiamo avere la carità, perché è al di sopra di tutte le altre. 1 Cor 12,31: *Io vi mostrerò una via più eccellente di tutte*. E ciò perché senza di questa le altre non valgono nulla. E questa carità è raffigurata dalla tunica senza cuciture, Gv 19,23. E la ragione per cui bisogna averla è indicata dalle parole: **è il vincolo**. Secondo la Glossa, l'uomo è perfezionato per mezzo di tutte le virtù, ma la carità le connette a vicenda e le rende perseveranti, e perciò è detta vincolo. Oppure dalla sua natura è il vincolo, perché è l'amore che unisce l'amato all'amante. Os 11,4: *Io ti traevo con legami di bontà, con vincoli d'amore, ecc*. Ma l'Apostolo aggiunge: **della perfezione**, perché uno è perfetto quando aderisce al fine ultimo, cioè a Dio, il che fa la carità. Vedi anche S.Th., I-II, q. 65, aa. 3-5; q. 66, a. 6; II-II, q. 4, a. 7, ad 4; q. 23, aa. 6-8; q. 184, a. 1; De Veritate, q. 14, a. 5; In II Sent., d. 26, a. 4, ad 5; In III Sent., d. 23, q. 3, a. 1, qc. 1; d. 27, q. 2, a. 4, qc. 3; De Malo, q. 7, a. 2; De Caritate, a. 3; De Perfect. vitae spirit., cc. 1ss; Contra retrahentes hom. ab ingressu religionis, c. 6; Quodlib., IV, q. 10, a. 1; S.Th., II-II, q. 124, a. 3; Quodlib., III, q. 6, a. 3; IV, q. 12, a. 2, ad 2. 1 Cor 12,31: Vlg: *Et adhuc excellentiorem viam vobis demonstro*; BG: *la via più sublime*; BT: *una via ancora più perfetta*. Glossa: *Glossa ordin.* (VI, 30 B); Pietro Lombardo, *Glossae* (PL 191, 1520) (nota – W.D.).

<sup>77</sup> In Philipp., c. 4, lect. 1, n. 153: A chiunque vuole progredire è necessario che abbia il gaudio spirituale. Pr 17,22: *Un animo gaudente fa florida l'età, ecc.* (...) La prima /condizione del vero gaudio/ è che dev'essere retto, il che è quando è del bene proprio dell'uomo, che non è qualcosa di creato, ma Dio, Sal 73/72/28: *Il mio bene è aderire a Dio, ecc.* Allora, dunque, /il gaudio/ è retto, quando è nel Signore. Perciò l'Apostolo dice: **nel Signore**. Ne 8,10: *La gioia del Signore è la vostra forza*. /Il gaudio dev'essere/ anche continuo; perciò l'Apostolo dice: **sempre**. 1 Ts 5,16: *Gioite sempre*. Pr 17,22: Vlg: *Animus gaudens floridam aetatem facit*; BG: *Un cuore lieto fa bene al corpo, uno spirito depresso inaridisce le ossa*; BT: *La gioia del cuore fa bene alla salute, ecc.* come BG. – Sal 73/72/28: Vlg: *Mihi adhaerere Deo bonum est*; BG e BT: *Per me, il mio bene è stare vicino a Dio*. 1 Ts 5,16; In 1 Thess., c. 5, lect. 2, n. 129 (*Siate sempre lieti – Gudetate semper*): Qui l'Apostolo dimostra in che modo /i Tessalonicesi/ devono comportarsi verso Dio, (...). In primo luogo, devono gioire di Lui, perciò dice: **gioite sempre**, cioè di Dio, perché, qualunque male venga, è incomparabile al bene che è Dio. E perciò nessun male lo interrompa; per questo dice: **gioite sempre**.

<sup>78</sup> In Gal., c. 5, lect. 6, n. 330.

i credenti possono conservare la gioia nel Signore, che impedisce loro di cedere alla totale disperazione. Mentre l'amore è chiaramente l'attributo di Dio, lo stesso non si può dire, in modo esplicito, della gioia; ma il suo carattere divino è chiaro in altri contesti (per esempio, Rm 14,17)<sup>79</sup>.

L'Angelico, continuando la sua lezione, dice che questo gaudio deve essere perfetto, perciò si esigono due cose:

La prima, che la cosa amata, a motivo della sua perfezione, sia sufficiente all'amante. E quanto a ciò l'Apostolo dice: **pace**. Allora infatti l'amante ha la pace, quando sufficientemente possiede la cosa amata. Ct 8,10: *Così io sono ai suoi occhi come colei che procura pace*, ecc. La seconda cosa /che si esige/ è che ci sia la perfetta fruizione della cosa amata, il che similmente si ha per mezzo della pace, perché – qualunque cosa sopravvenga – se uno perfettamente fruisce della cosa amata, ad es. di Dio, non può essere impedito nella sua fruizione. Sal 119/118/165: *Grande pace per chi ama la tua legge, nel suo cammino non trova inciampo*. Così dunque l'Apostolo dice gaudio la fruizione della carità, ma pace la perfezione della carità. E per mezzo di esse l'uomo viene perfezionato quanto ai beni<sup>80</sup>.

“L'esistenza cristiana genuina – afferma D.S. Dockery – dimostra la pace di Dio, in quanto i credenti sono in pace con Dio (Rm 5,1). (...) La pace è la serenità concessa ai credenti per sostenerli. H.D. Betz suggerisce che questa triplice struttura iniziale (amore, gioia, pace) riveli un importante elemento dell'etica paolina: « Non ci si può aspettare semplicemente di agire in modo responsabile, dal punto di vista etico; è necessario innanzitutto essere abilitati, potenziati e motivati prima di poter agire » (Betz 287<sup>81</sup>)<sup>82</sup>.

San Tommaso, affrontando in seguito il secondo punto, afferma che anche circa i mali lo Spirito Santo perfeziona e ordina i fedeli:

Primo, contro il male che perturba la pace, la quale viene perturbata per mezzo delle avversità. Ma a ciò lo Spirito Santo perfeziona per mezzo della pazienza, la quale fa

<sup>79</sup> D.S. Dockery, *Frutto dello Spirito*, op. cit., p. 655. Anche san Tommaso, commentando Rm 14,17, indica questo carattere divino della gioia; *In Rom.*, c. 14, lect. 2, n. 1129: L'Apostolo esprime la causa di questo gaudio, dicendo: **nello Spirito Santo**. Ed è mediante lo Spirito Santo, infatti, che la carità di Dio viene diffusa in noi, come è detto in Rm 5,5 (l'interpretazione di Rm 5,5, vedi sopra, *In Rom.*, c. 5, lect. 1, n. 392 – nota W.D.). Il commento di Fil 3,1: *Siate lieti nel Signore – gaudete in Domino* (BT: *Gioite nel Signore*), *In Philipp.*, c. 3, lect. 1, n. 100: **Gioite nel Signore** soltanto, non nell'osservanza della Legge. Ab 3,18: *Io invece gioirò nel Signore, ed esulterò in Dio, mio Salvatore*, ecc. (qui la Volgata ha molto più forte: *in Deo Iesu meo*, perciò sembra che san Tommaso abbia scelto questo testo e non il parallelo Fil 4,4 – nota W.D.).

<sup>80</sup> *In Gal.*, c. 5, lect. 6, n. 330; per tutto il n. 330, vedi anche *S.Th.*, I-II, q. 70, a. 3 (*Utrum fructus /Spiritus Sancti/ convenienter enumeretur ab Apostolo /Gal 5,22s/; resp. – sì*); II-II, q. 28, a. 1 (*Utrum gaudium sit effectus caritatis in nobis; resp. – sì*); a. 4 (*Utrum gaudium sit virtus; resp. – no*); *De Malo*, q. 11, a. 2, ad 1; *De Caritate*, q. un., a. 2, ad 12.

<sup>81</sup> H.D. Betz, *Galatians*, Herm, Fortress, Philadelphia 1979, p. 287.

<sup>82</sup> D.S. Dockery, *Frutto dello Spirito*, op. cit., p. 655.

soportare pazientemente le avversità, e perciò l'Apostolo dice: **pazienza**. Lc 21,19: *Nella vostra pazienza possiederete le vostre anime*. Gc 1,4: *La pazienza produce un'opera perfetta*. Secondo, contro il male che impedisce il gaudio c'è il rinvio della cosa amata, al quale lo Spirito oppone la longanimità, la quale non viene infranta dall'attesa. E quanto a ciò l'Apostolo dice: **longanimità**. Ab 2,3: *Se indugia, attendila, ecc (perché certo verrà e non tarderà – W.D. con BG)*. 2 Cor 6,6: *Con longanimità, ecc*<sup>83</sup>; vedi anche Col 1,11<sup>84</sup>; Eb 6,15<sup>85</sup> – nota W.D.). E per questo il Signore dice in Mt 10,22: *Chi persevererà sino alla fine, ecc*<sup>86</sup>.

Secondo D.S. Dockery, “la pazienza rappresenta un valore positivo, che abbraccia fermezza e capacità di resistenza. La pazienza, o la tolleranza, è una qualità di Dio (Sal 103,8) e deve essere riprodotta nel popolo di Dio (1 Cor 13,4; Ef 4,2; Col 1,11; 3,12). *Benevolenza*. Lo Spirito Santo produce nei credenti l'attitu-

<sup>83</sup> In 2 Cor., c. 6, lect. 2, n. 219: (2 Cor 6,6: *con magnanimità – in longanimitate*): Qui l'Apostolo pone la virtù della speranza. Perciò dice: **con longanimità**, il che appartiene alla perfezione della speranza. La longanimità infatti non è nient'altro che il fatto che uno dalla speranza aspetta pazientemente una cosa importante (*arduum*) a lungo rinviata, e la /aspetta/ dallo Spirito Santo. Gal 5,22: *Il frutto dello Spirito è carità, ecc., longanimità, ecc*. Col 1,11: *Con ogni pazienza e longanimità*.

<sup>84</sup> In Col., c. 1, lect. 3, n. 22 (Col 1,11: *In omni patientia et longanimitate, cum gaudio*; BG: *per essere perseveranti in tutto*; BT: *in ogni pazienza e costanza*): Quando l'Apostolo dice: **con ogni pazienza**, ecc., chiede a loro (ai Colossesi) di sopportare le avversità. Alcuni infatti vengono meno o a motivo delle difficoltà delle cose avverse, e perciò bisogna avere la pazienza. Lc 21,19: *Nella vostra pazienza possiederete le vostre anime*. Oppure a motivo del rinvio del premio. E perciò dice: **e longanimità**, la quale fa sopportare /il rimando/ della cosa promessa. Ab 2,3: *Se indugia, attendila, ecc*. Eb 6,15: *Aspettando con longanimità, ottenne ciò che gli era promesso*. Ma alcuni evitano queste due cose, però con tristezza. Contro ciò dice: **con gaudio**. Gc 1,2: *Considerate perfetta letizia, fratelli, quando subite ogni sorta di prove, ecc (sapendo che la vostra fede, messa alla prova, produce pazienza – W.D. con BG)*. Lc 21,19: BG e BT: *Con la vostra perseveranza salverete la vostra vita*.

<sup>85</sup> In Hebr., c. 6, lect. 4, n. 316 (Eb 6,15: *Longanimitèr ferens adeptus est repromissionem*; BG: *Con la sua costanza ottenne ecc.*, BT: *E poiché così pazientemente aspettava, ottenne ecc.*): E vi fu l'effetto della promessa, perché **aspettando con longanimità, ottenne ciò che gli era promesso**. La longanimità è non solo nel fare qualcosa di grande, ma anche nell'aspettare a lungo. Abramo, poi, ebbe la promessa, quando non possedeva neppure un pezzo della terra /promessa/, come è detto in At 7,5. E fino alla vecchiaia non ebbe la prole, e tuttavia non venne meno nella speranza. Gc 5,10: *Prendete, fratelli miei, come esempio di sopportazione e di longanimità, di fatica e di pazienza i profeti, ecc*. Is 51,2: *Guardate ad Abramo, vostro padre, ecc*. Gc 5,10: nel testo: *Accipite exemplum, fratres mei, mali exitus, et longanimitatis, et laboris, et patientiae propheras*; Vlg: *Exemplum accipite, fratres, laboris et patientiae propheras*; BG: *... a modello di sopportazione e di costanza i profeti* (l'ed. BG del 1991 ha qui: *di sopportazione e di pazienza*) BT: *di perseveranza e di pazienza*.

<sup>86</sup> In Gal., c. 5, lect. 6, n. 331; vedi anche S.Th., II-II, q. 136, a. 1 (*Utrum patientia sit virtus*; resp. – sì); a. 5 (*Utrum patientia sit idem quod longanimitas*; resp. – no); q. 157, a. 2 (*Utrum tam clementia quam mansuetudo sit virtus*; resp. – sì); In 2 Cor., c. 6, lect. 2, n. 219. Lc 21,19: BG e BT: *Con la vostra perseveranza salverete la vostra vita*. – Gc 1,4: Vlg: *Patientia opus perfectum habet*; BG: *La pazienza completi l'opera sua in voi*; BT: *La perseveranza deve essere un'opera perfetta*.

dine alla dolcezza, o benevolenza, dinamizzando l'amore. La bontà è una qualità dell'azione benevola di Dio e delle sue azioni verso i peccatori (Rm 2,4; Ef 2,7; Tt 3,4). I cristiani non trovano migliore modalità per proseguire nella benevolenza di Dio che nel mostrare agli altri la benevolenza di Dio (Ef 4,32)<sup>87</sup>.

L'Aquinate, passando ai frutti dello Spirito che perfezionano l'uomo quanto alle cose esteriori, introduce in generale, facendo vedere anche qui che la vita esteriore dell'uomo non ha solo una dimensione personale, ma anche quella teologica e quella sociale:

Le cose esteriori dell'uomo, poi, sono o ciò che è accanto a lui (*iuxta ipsum*), o ciò che è sopra di lui, o ciò che è sotto di lui. Accanto a lui c'è il prossimo, sopra di lui c'è Dio, sotto di lui c'è la natura sensitiva e il corpo<sup>88</sup>.

Il quadro antropologico-esistenziale è molto chiaro, e le spiegazioni del nostro teologo-esegeta saranno molto ampie, esaurienti e pluridimensionali. Quanto al prossimo, in primo luogo, lo Spirito perfeziona cominciando dal cuore mediante la retta e buona volontà:

E quanto a ciò l'Apostolo dice: **bontà**, cioè la rettitudine e la dolcezza dell'animo. Se infatti l'uomo avesse buone tutte le altre potenze, non può essere detto buono l'uomo se non avesse la buona volontà, secondo la quale usa bene tutte le altre /potenze/. Ne è la ragione: perché buono si dice qualcosa di perfetto. La perfezione poi è duplice. La prima, cioè quella che è l'essere stesso della cosa. La seconda invece è la sua operazione: e questa è maggiore della prima. Si dice semplicemente perfetto ciò che si estende (*pertingit*) alla sua perfetta operazione, la quale è la sua seconda perfezione. Siccome dunque l'uomo mediante la volontà invade nell'atto (*exeat in actum*) di qualsiasi potenza, la retta volontà rende buono l'uso di tutte le potenze e, per conseguenza, buono l'uomo stesso. E di questo frutto si dice in Ef 5,9<sup>(89)</sup>: *Il frutto della luce consiste in ogni bontà*, ecc<sup>90</sup>.

<sup>87</sup> D.S. Dockery, *Frutto dello Spirito*, op. cit., p. 655.

<sup>88</sup> *In Gal.*, c. 5, lect. 6, n. 332.

<sup>89</sup> *In Eph.*, c. 5, lect. 4, n. 291: L'Apostolo dunque dice: Ho detto di comportarvi come figli della luce (Ef 5,8; vedi *In Eph.*, n. 289 – nota W.D.), **ora il frutto della luce** sono le opere fruttifere e chiare. Sir 24,17/23: *I miei fiori sono frutti di onore, ecc (e di onestà – W.D. con Vlg)*. E ciò **in ogni bontà**, ecc. Qui bisogna sapere che ogni atto della virtù si riduce a tre cose. Bisogna infatti che l'agente sia ordinato verso di sé, verso il prossimo e verso Dio. Verso di sé, perché sia buono in se stesso, e perciò l'Apostolo dice: **in ogni bontà**. Sal 119/118/66: *Insegnami la bontà e la disciplina e la scienza*, ecc. Anche, verso il prossimo mediante la giustizia. Perciò dice: **e giustizia**. Sal 119/118/121: *Ho fatto giudizio e giustizia*, ecc. Verso Dio mediante la cognizione e la confessione della verità. E perciò dice: **e verità**. Zc 8,19: *Amate la verità e la pace*. Oppure /si può interpretare/ in un altro modo perché la bontà si riferisca al cuore, la giustizia all'opera, la verità alla bocca. Ef 4,25 e Zc 8,16: *Dite la verità ciascuno con il suo prossimo*. Sir 24,17/23: BG e BT: *I miei fiori danno frutti di gloria e ricchezza*. – Sal 119/118/66: BG: *Insegnami il gusto del bene e la conoscenza*; con la nota: "gusto del bene: BJ traduce: *buon senso*"; BT: *Insegnami l'intelligenza e l'abilità*. – Sal 119/118/121: BG: *Ho agito secondo giudizio e giustizia*; BT: *Faccio giudizio e giustizia*.

<sup>90</sup> *In Gal.*, c. 5, lect. 6, n. 332.

Per quanto concerne la *bontà*, D.S. Dockery afferma che essa “include l’idea della generosità, ma si concentra sull’incidenza morale. Come termine inusuale, esso compare nella LXX e soltanto quattro volte nel NT. Fung ritiene che « la bontà è un’attitudine della generosa benevolenza verso gli altri, felice di realizzare molto di più di quanto viene richiesto dalla semplice giustizia » (Fung 268<sup>91</sup>). Questa magnanimo generosità è il contrario dell’invidia (Gal 5,21)”<sup>92</sup>.

In secondo luogo – andiamo insieme con l’Angelico – lo Spirito perfeziona l’uomo nell’operare, affinché condivida (*communicet*) le sue cose con il prossimo:

E quanto a ciò l’Apostolo dice: **benignità**, cioè la generosità nelle cose (*largitas rerum*). 2 Cor 9,7: *Dio ama il datore gioioso*<sup>93</sup>). La benignità infatti è detta *bona igneitas*, la quale fa l’uomo sciogliersi nel soccorrere le necessità degli altri. Sap 1,6: *Benigno infatti è lo spirito della sapienza*, ecc. Col 3,12<sup>94</sup>): *Rivestitevi dunque, come eletti di Dio, santi e diletti, di sentimenti di misericordia, di benignità*, ecc<sup>95</sup>.

I frutti dello Spirito – l’Angelico parla ancora del comportamento verso il prossimo – perfezionano l’uomo anche circa i mali inflitti dagli altri, affinché mansuetamente sopporti le molestie del prossimo:

<sup>91</sup> R.Y.K. Fung, *The Epistle to the Galatians*, NICNT, Eerdmans, Grand Rapids 1988, p. 268.

<sup>92</sup> D.S. Dockery, *Frutto dello Spirito*, op. cit., p. 655.

<sup>93</sup> In 2 Cor., c. 9, lect. 1, n. 332 (2 Cor 9,7: *Dio ama chi dona con gioia – Hilarem datorem diligit Deus*): Ogni remuneratore remunera ciò che è degno di remunerazione. Lo sono appunto solo gli atti delle virtù. Negli atti delle virtù, poi, ci sono due cose, cioè la specie dell’atto e il modo dell’agire che è da parte dell’agente. (...) Ed anche se presso gli uomini, i quali non vedono se non ciò che appare, è sufficiente che uno operi l’atto della virtù secondo la specie dell’atto, per es. l’atto della giustizia, tuttavia presso Dio, il quale vede il cuore (2 Sam 16,7: *L’uomo guarda l’apparenza, il Signore guarda il cuore* – nota W.D.), non è sufficiente che si operi l’atto della virtù solo secondo la sua specie, ma anche che lo si operi secondo il debito modo, cioè con amore (*delectabiliter*) e con gioia. E perciò non il datore in quanto tale, ma **il datore gioioso Dio ama**, cioè approva e remunera, e non il triste o il mormorante. Sal 100/99/2: *Servite il Signore nella gioia*. Sir 35,11: *In ogni dono mostra gioioso il tuo volto*. Rm 12,8: *Chi fa le opere di misericordia, lo faccia con gioia*. Vedi anche *S.Th.*, I-II (e non II-II, come ha l’Ed. Marietti 1953, vol. 1, p. 515), q. 100, a. 9 (*Utrum modus virtutis cadat sub praecepto legis*; resp. – no), ad 3, dove c’è la risposta all’obiezione presa da Sal 100/99/2 e da 2 Cor 9,7; *Contra Impugnantes Dei cultum*, c. 7.

<sup>94</sup> In Col., c. 3, lect. 3, n. 160: Verso tutti bisogna avere la benignità, la quale è come *bona igneitas*. Il fuoco infatti liquefa e fa evaporare l’umidità. Se in te c’è il fuoco buono (*bonus ignis*), esso liquefa qualsiasi cosa che tu abbia d’umidità, e la dissolve. Questo lo fa lo Spirito Santo. Sap 1,6: *Benigno è lo spirito della sapienza*. Ef 4,32: *Siate benigni e misericordiosi gli uni verso gli altri*, ecc. Nel cuore tu devi avere l’umiltà. Sir 3,18/20: *Quanto più sei grande, tanto più umiliati*, ecc. Ef 4,32; In Eph., c. 4, lect. 10, n. 265: Qui l’Apostolo pone ciò che si riferisce alla novità contraria alle predette passioni (vedi Ef 4,31 ed In Eph., n. 264 – nota W.D.): contro l’amarrezza la benignità. Perciò dice: **siate benigni gli uni verso gli altri**. Perché benigno è lo spirito della sapienza, ecc (Sap 1,6 Vlg – nota W.D.). Contro l’ira la misericordia; perciò dice: **misericordiosi**. Lc 6,36: *Siate dunque misericordiosi, come è misericordioso il Padre vostro*.

<sup>95</sup> In Gal., c. 5, lect. 6, n. 332. Sap 1,6: Vlg: *Benignus est spiritus sapientiae*; BG: *La sapienza è uno spirito che ama l’uomo*; BT: ... *gli uomini*.



E quanto a ciò l'Apostolo dice: **mansuetudine**, Mt 11,29: *Imparate da me, ecc (che sono mite e umile di cuore – W.D. con BG). Pr 3,34: Ai mansueti darà la grazia*<sup>96</sup>.

Quanto invece a ciò che è sopra di noi, cioè quanto a Dio, lo Spirito ci ordina mediante la fede:

Perciò l'Apostolo dice: **fede**, che è una cognizione certa delle cose invisibili. Gen 15,6: *Abramo credette a Dio, e gli è stato accreditato come giustizia* (vedi anche Rm 4,3<sup>97</sup>; Gal 3,6<sup>98</sup> – nota W.D.). Eb 11,6: *Chi si accosta a Dio deve credere*,

<sup>96</sup> In Gal., c. 5, lect. 6, n. 332. Pr 3,34: BG: *Agli umili concede la sua benevolenza*; BT: *la sua grazia*.

<sup>97</sup> In Rom., c. 4, lect. 1, n. 327: L'Apostolo, dunque, dice: Dico che Abramo così è stato giustificato, che ha la gloria presso Dio (vedi Rm 4,2; In Rom., n. 324 – nota W.D.). **Che cosa dice la Scrittura?** Gen 15,6: **Abramo credette a Dio**, il quale gli promise la moltiplicazione della sua discendenza. Sir 2,6: *Credi a Dio ed egli ti recupererà. E gli fu accreditato*, cioè da Dio, **come giustizia**. 1 Mac 2,52: *Abramo nella prova fu trovato fedele*. E così risulta che /Abramo/ ha la gloria presso Dio, dal quale gli è stato accreditato come giustizia il fatto che credette. Bisogna, poi, considerare che la giustizia, che Dio accredita come scritta, /Abramo/ l'esprime non in qualche opera esteriore, ma nella fede interiore del cuore. Poiché diciamo che c'è un triplice atto di fede, cioè *credere Dio*, *credere a Dio* e *credere in Dio* (*credere Deum*, *Deo*, et *in Deum*), l'Apostolo qui ha posto quell'atto che è credere a Dio (*credere Deo*), che è il proprio atto di fede, il quale dimostra la sua specificità (*specie*). Credere in Dio, infatti, dimostra l'ordine della fede al fine, il che avviene per mezzo della carità; credere in Dio, infatti, è, credendo, andare verso Dio (*in Deum ire*), il che fa la carità. E così è conseguenza della fede specifica (*sequitur speciem fidei*). Credere che Dio esiste (*credere Deum*), invece, dimostra la materia della fede, secondo che è virtù teologale (*theologica*), avendo Dio per oggetto. E perciò questo atto non attinge ancora alla fede specifica (*ad speciem fidei*), perché se uno, grazie ad alcune ragioni umane e segni naturali, crede che Dio esiste, non diciamo ancora che ha la fede di cui parliamo, ma /lo diciamo/ solo quando crede perché Dio l'ha detto (*ex hac ratione credit quod est a Deo dictum*), il che è disegnato da ciò che diciamo credere a Dio; e da questo è specificata la fede, così come anche qualsiasi abito conosciuto ha la sua specie dalla ragione per cui dà l'assenso a qualcosa. Un'altra ragione, infatti, inclina all'assenso proprio della scienza, cioè la dimostrazione, ed un'altra ragione /inclina all'assenso proprio/ dell'opinione, cioè il sillogismo dialettico. Vedi anche *S.Th.*, II-II, q. 2, a. 2 (*Utrum convenienter distinguatur actus fidei per hoc quod est credere Deo, credere Deum et credere in Deum*; resp. – sì); In III Sent., d. 23, q. 2, a. 2, qc. 2; *De Veritate*, q. 14, a. 7, ad 7; *Super Ioann.*, c. 6, lect. 3, n. 903. *Credere Deum, credere Deo, credere in Deum*: vedi S. Agostino, *Serm. ad popul.*, serm. 144, c. 2 (PL 38, 788s); *Super Ioann.*, tr. 29, n. 6 (PL 35, 1631); tr. 59, n. 9s (PL 35, 1778); *Enarr. in Psalm.*, ps. 77 e 78 (PL 36, 988ss), ps. 130 (PL 37, 1704) (nota – W.D.). Sir 2,6: Vlg: *Crede Deo et recuperabit te*; BG: *Affidati a lui ed egli ti aiuterà*; BT: *Sii fedele a lui ed egli si occuperà di te*.

<sup>98</sup> In Gal., c. 3, lect. 3, n. 130: L'Apostolo, dunque, dice: Veramente la giustizia e lo Spirito Santo è dalla fede, **come è scritto**, Gen 15,6 ed introdotto in Rm 4,3, che **Abramo credette a Dio**, ecc. (... /segue il discorso sulla giustizia – nota W.D./) E perciò l'Apostolo dice: **Abramo credette a Dio**, cioè per mezzo della fede sottopose la sua mente a Dio. Sir 2,6: *Credi a Dio ed egli ti recupererà*, ecc., e più avanti (v. 8 – nota W.D.): *Voi, che temete il Signore, credete a Lui*, ecc. **E gli fu accreditato come giustizia**, cioè il credere stesso e la fede stessa fu a lui, ed è a tutti gli altri, la causa sufficiente della giustizia, e che gli è accreditato esteriormente dagli uomini come giustizia, ma interiormente è dato da Dio, il quale coloro che hanno la fede li giustifica mediante la carità operante, perdonando (*remittendo*) loro i peccati. Sir 2,6,8: Vlg: *Crede Deo et recuperabit te*, (...)

ecc<sup>(99)</sup>. E perciò è detto in Sir 1,34: *Una cosa beneplacita a Dio è la fede e la mansuetudine*, ecc<sup>100</sup>.

D.S. Dockery parla della *fedeltà-pistis*, “che può significare sia *fede* che *fedeltà*. Il contesto, che elenca otto qualità etiche, indica che ci si aspetterebbe una connotazione altrettanto etica della *pistis*. Poiché Dio è fedele (Rm 3,3) anche il suo popolo deve essere fedele. Il termine indica l’idea di affabilità e di credibilità”<sup>101</sup>.

Quanto a ciò che è sotto di noi, cioè quanto al corpo – il nostro teologo-esegeta esamina il terzo aspetto – lo Spirito dirige duplicemente:

In primo luogo, quanto agli atti esteriori del corpo, il che avviene mediante la modestia, la quale agli atti stessi oppure ai detti impone un /debito/ modo, e quanto a ciò l’Apostolo dice: **modestia**. Fil 4,5: *La vostra modestia*, ecc<sup>(102)</sup>. In secondo luogo, invece, quanto all’appetito sensitivo interiore, e quanto a ciò dice: **continenza**, la quale fa astenersi anche dalle cose lecite, e **castità**, la quale fa usare rettamente le cose lecite, come dice la Glossa. Oppure, in un altro modo, continenza si dice dal fatto che l’uomo può essere assalito dalle cattive concupiscenze, tuttavia tiene se stesso mediante il vigore della ragione e non si lascia portar via; e perciò il nome di continenza viene assunto dal fatto che uno tiene se stesso contro l’assalto. Castità invece

---

*Qui timetis Dominum, credite illi; BG: Affidati a lui ed egli ti aiuterà, (...) confidate in lui; BT: Sii fedele a lui ed egli si occuperà di te, (...) credete a lui.*

<sup>99</sup> In Hebr., c. 11, lect. 2, n. 575: **Chi si accosta a Dio deve credere**. Nessuno infatti può piacere a Dio se non si accosta a Lui. Gc 4,8: *Avvicinatevi a Dio ed Egli si avvicinerà a voi*. Sal 34/33/5: *Accostatevi a Lui e sarete illuminati*. Ma nessuno si accosta a Dio se non per mezzo della fede, perché la fede è il lume dell’intelletto. Dunque nessuno può piacere a Dio se non per mezzo della fede. Bisogna però che chi si accosta per mezzo della fede creda al Signore. Sal 34/33/5: Vlg: *Accedite ad eum, et illuminamini*; BG, Sal 34/33/6: *Guardate a lui e sarete raggianti*; BT: *Guardate a lui, raggiate di gioia*.

<sup>100</sup> In Gal., c. 5, lect. 6, n. 333; vedi anche *S.Th.*, II-II, q. 4, a. 5 (*Utrum fides sit virtus*; resp. – sì), ad 4 (dove c’è la risposata all’obiezione presa da Gal 5,23); q. 8, a. 8 (*Utrum in fructibus fides respondeat dono intellectus*; resp. – sì); In III Sent., d. 34, q. 1, a. 5. La fede è una cognizione certa delle cose invisibili: vedi *Glossa interl.*, super Gal. 5,23 (VI, 87v); Pietro Lombardo, *Glossa* super Gal. 5,23 (PL 192, 160) (nota – W.D.). Sir 1,34: BG e BT, Sir 1,27/34/: *Egli si compiace della fedeltà e della mansuetudine*.

<sup>101</sup> D.S. Dockery, *Frutto dello Spirito*, op. cit., p. 655.

<sup>102</sup> In Philipp., c. 4, lect. 1, n. 153 (*Modestia vestra nota sit omnibus hominibus*; BG: *La vostra amabilità*; BT: *La vostra indulgente mitezza*): /Il gaudio/ deve essere anche moderato, cioè non scorra fuori mediante la voluttà, come lo fa il gaudio del mondo. E perciò l’Apostolo dice: **la vostra modestia**, ecc.; come se dicesse: Il vostro gaudio sia così moderato che non si cambi nella dissolutezza. Gdt 16,24: *Il popolo era giocondo secondo la faccia dei santi*, ecc. Pr 12,11: *Chi è soave vive nelle moderazioni*. E dice: **sia nota a tutti gli uomini**; come se dicesse: La vostra vita sia così moderata nelle cose esteriori che nessuno ne offenda l’aspetto: l’impedirà infatti il vostro comportamento. Gdt 16,24: Vlg: *Populus erat iucundus secundum faciem sanctorum*; BG, Gdt 16,20: *Il popolo continuò far festa a Gerusalemme vicino al tempio*; BT, Gdt 16,20: *Il popolo si rallegrava davanti al tempio a Gerusalemme*. – Pr 12,11: BG e BT: *Chi coltiva la sua terra si sazia di pane*.



si dice dal fatto che uno né viene assalito, né portato via, e si dice dal castigo (*a castigando*). Diciamo infatti che è ben castigato chi si tiene ordinatamente in tutte le cose<sup>103</sup>.

D.S. Dockery invece parla della *mitezza* e del *dominio di sé*. La mitezza, secondo lui, “combina la fermezza e l’umiltà, denotando fermezza sotto controllo. Essa manca di ogni senso negativo, di assenza di spirito, coraggio o vigore, a volte associato con il termine *mitezza*. Questa grazia spirituale è meglio comprensibile come umile disposizione verso la volontà divina (Burton 317<sup>104</sup>). *Dominio di sé* – Quest’ultimo termine è particolarmente importante. L’idea è stata introdotta nell’etica greca da Socrate e, al tempo di Paolo, il termine è diventato un concetto primario nel pensiero ellenistico. La sua collocazione alla fine della lista indica, probabilmente, che proprio come l’amore, la prima qualità, rappresenta l’adempimento della Legge, il dominio di sé adempie la richiesta completa dell’etica greca<sup>105</sup>”.

San Tommaso però non si ferma, ma, volendo completare la lezione, risolve ancora due dubbi<sup>106</sup>. Il primo riguarda il fatto che i frutti dello Spirito si oppongono alle opere della carne, perciò sembra che l’Apostolo avrebbe dovuto elencare tanti frutti dello Spirito, quante opere della carne aveva elencato in Gal 5,19-21, ma non l’ha fatto. Non l’ha fatto – risponde brevemente l’Aquinato – perché i vizi sono più numerosi delle virtù. Il secondo dubbio invece riguarda il fatto che i frutti dello Spirito qui elencati non corrispondono alle opere della carne. L’Apostolo – risponde l’Angelico – non intende trasmettere qui una dottrina sistematica sui vizi e sulle virtù, e perciò non pone un vizio contro una virtù, ma enumera alcuni dei vizi ed alcune delle virtù, secondo lo svolgersi dell’intenzione della presente lettera. Tuttavia però – osserva il nostro teologo-esegeta – se consideriamo diligentemente, vediamo che in qualche modo corrispondo a sé contrariamente. Infatti, contro la fornicazione, che è l’amore illecito, corrisponde la carità; contro l’immondizia, l’impudicizia e la lussuria, che sono incitamenti carnali e provengono dalla fornicazione, viene posto il gaudio che è godimento spirituale conseguente dalla carità; contro l’idolatria viene posta la pace; contro gli incantesimi ecc. fino ai dissensi vengono poste la pazienza, la longanimità

<sup>103</sup> In *Gal.*, c. 5, lect. 6, n. 334; vedi anche *S.Th.*, II-II, q. 134, a. 1 (*Utrum magnificentia sit virtus*; resp. – sì); q. 151, a. 1 (*Utrum castitas sit virtus*; resp. – sì); q. 155, a. 1 (*Utrum continentia sit virtus*; resp. – sì); q. 160, a. 1 (*Utrum modestia sit pars temperantiae*; resp. – sì); q. 161 (*De humilitate*), Prol.; *De Veritate*, q. 14, a. 4; *In Ethic.*, lib. 3, lect. 22; lib. 4, lect. 11; *In Hebr.*, c. 12, lect. 2, n. 674; *In II Sent.*, d. 44, q. 2, a. 1, ad 3; *In III Sent.*, d. 33, q. 3, a. 2, qc. 1 e ad 1; *S.Th.*, I-II, q. 58, a. 3, ad 2; III, q. 7, a. 2, ad 3. Glossa: Pietro Lombardo, *Glossae*, col. 160 (PL 192 – compl. W.D.); cfr. *Glossa interl.* (VI, 77v) (nota – W.D.). Castità si dice *a castigando*: vedi Aristotele, *Etica*, lib. 3, 12, 5 (1119 a 33) (nota – W.D.).

<sup>104</sup> E.D. Burton, *The Epistle to the Galatians*, ICC, T. e T. Clark, Edinburgh 1921, p. 317.

<sup>105</sup> D.S. Dockery, *Frutto dello Spirito*, op. cit., pp. 655-656.

<sup>106</sup> Cfr. D.S. Dockery, *Frutto dello Spirito*, op. cit., p. 654.

e la bontà; contro le sette la fede; contro gli omicidi la mansuetudine; contro l'ubriachezza, la gola e ad esse simili, vengono poste la modestia, la continenza e la castità<sup>107</sup>.

### 3. Contro queste cose non c'è Legge – Gal 5,23b

Nella nota a questo testo, la BG dice: “Legge: il credente unito a Cristo non ha più una Legge che gli detti la sua condotta dall'esterno. Egli compie la legge dello Spirito (vv. 18.23.25; 6,2; Rm 6,15; 8,2-4; Fil 1,9-10; cfr. Gc 1,25; 2,8)”<sup>108</sup>.

U. Vanni, commentando Gal 5,23b, dice: “La Legge giudaica non ha a che fare, non si occupa, non ha un rapporto moralmente valido con cose del genere, che dipendono esclusivamente dallo Spirito”<sup>109</sup>.

San Tommaso invece pone l'accento sulla liberazione dalla Legge, benché con altre parole e riferimenti biblici, ma non indicati:

Dopo aver enumerato le opere della carne e quelle dello Spirito, l'Apostolo conclude conseguentemente da entrambe le parti: che coloro che seguono lo Spirito non sono sotto la Legge. Ed usa una tale prova: È sotto la Legge chi è soggetto alla Legge (*obnoxius legi*<sup>110</sup>), cioè chi fa le cose contrarie alla Legge; ma quelli che agiscono /mossi/ dallo Spirito (cfr. Rm 8,14<sup>111</sup> – nota W.D.), non fanno le cose contrarie alla Legge, dunque non sono sotto la Legge (cfr. Rm 6,14-15<sup>112</sup>; Gal 5,13<sup>113</sup> – nota W.D.)<sup>114</sup>.

<sup>107</sup> Vedi *In Gal.*, c. 5, lect. 6, n. 335; vedi anche *S.Th.*, I-II, q. 70, a. 1 (*Utrum fructus Spiritus Sancti quos Apostolus nominat ad Galatas 5, sint actus*; resp. – sì); a. 3 (*Utrum fructus convenienter enumerentur ab Apostolo*; resp. – sì), ad 3 (e non ad 4, come ha l'Ed. Marietti 1953, vol. 1, p. 637); a. 4 (*Utrum fructus Spiritus Sancti contrariantur operibus carnis*; resp. – sì).

<sup>108</sup> BG, ed. cit., p. 2779.

<sup>109</sup> U. Vanni, *Lettera ai Galati*, in P. Rossano (a cura di), *Lettere di san Paolo*, op. cit., p. 257.

<sup>110</sup> Cfr. Eb 2,15; *In Hebr.*, c. 2, lect. 4, n. 145 (Eb 2,15: *e liberare così quelli che, per timore della morte, erano soggetti a schiavitù per tutta la vita – et liberaret eos qui timore mortis per totam vitam obnoxii erant servituti*): Oppure in un altro modo (cfr. *ibid.*, n. 144 – nota W.D.): L'uomo infatti era soggetto (*obnoxius*) ad una duplice schiavitù, cioè della Legge e del peccato. Perciò, in At 15,10, la Legge viene detta *giogo che né i nostri padri né noi siamo in grado di portare*. Le mani di Mosè infatti erano pesanti, Es 17,12; Gal 4,5: *Per redimere coloro che erano sotto la Legge*. Erano infatti soggetti (*obnoxii*) alla schiavitù del peccato. Da questa duplice schiavitù Cristo ci ha liberati. La differenza, poi, tra il Nuovo e il Vecchio Testamento è /come quella tra/ il timore e l'amore. Nel Nuovo c'è l'amore. Gv 14,15: *Se mi amate, osservate i miei comandamenti*. Il Vecchio /Testamento/ invece fu legge del timore. Rm 8,15: *Non avete ricevuto uno spirito della schiavitù per ricadere nel timore*. E perciò è detto: **Per liberare quelli che, per timore della morte corporale che la Legge infliggeva, per tutta la vita erano soggetti alla schiavitù della Legge.**

<sup>111</sup> *In Rm.*, c. 8, lect. 3, n. 635 (Rm 8,14: *Infatti tutti quelli che sono guidati dallo Spirito di Dio, questi sono figli di Dio – Quicumque enim spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei*): Qui, in primo luogo, bisogna considerare in che modo alcuni agiscono /mossi/ dallo Spirito di Dio. E si può così intendere: **Quelli che agiscono /mossi/ dallo Spirito di Dio**, cioè vengono guidati (*reguntur*) come da un conduttore e direttore, il che appunto in noi fa lo Spirito, cioè in quanto ci illumina interiormente circa ciò che dobbiamo fare. Sal 143/142/10: *Il tuo Spirito buono mi conduca*, ecc. Ma per-

E continua:

L'Apostolo dunque dice: Dico che quelli che agiscono /mossi/ dallo Spirito, non fanno le opere contrarie alla Legge, perché fanno le opere dello Spirito, e **contro queste cose non c'è Legge**, cioè contro le opere dello Spirito, ma lo Spirito le insegna. Come

ché quello che è condotto non opera da se stesso, l'uomo spirituale invece non solo è istruito dallo Spirito Santo circa ciò che deve fare, ma anche il suo cuore è mosso dallo Spirito Santo, perciò in queste parole bisogna intendere più di ciò che è detto: **quelli che agiscono /mossi/ dallo Spirito di Dio**. Diciamo che agiscono /mossi/ quelli che vengono mossi da uno stimolo superiore. Perciò degli animali diciamo che non agiscono, ma vengono spinti ad agire (*sed aguntur*), perché vengono mossi a compiere le loro azioni dalla natura e non dal proprio moto. Similmente poi l'uomo spirituale: non quasi dal moto della propria volontà principalmente, ma dallo stimolo dello Spirito Santo viene inclinato ad agire qualcosa, secondo ciò che in Is 59,19: *Verrà come un fiume violento, sospinto dallo Spirito di Dio*; e in Lc 4,1 /è detto/ che Cristo era guidato (*agebatur*) dallo Spirito nel deserto. Per questo però non si esclude che gli uomini spirituali operino per mezzo della volontà e del libero arbitrio, perché il moto stesso della volontà e del libero arbitrio, causa in essi lo Spirito Santo, secondo ciò che in Fil 2,13: *È Dio infatti che suscita in voi il volere e l'operare*. Vedi anche *S.Th.*, I-II, q. 93, a. 6, ad 1; q. 68, aa. 1ss; II-II, q. 52, a. 1, ad 3. Is 59,19: BG: *dal vento del Signore*; BT: *dal soffio del Signore*; Vlg: *quem spiritus Domini cogit*.

<sup>112</sup> In Rom., c. 6, lect. 3, nn. 497-501 (Rm 6,14-15: *Il peccato infatti non dominerà su di voi, perché non siete sotto la Legge, ma sotto la grazia. Che dunque? Ci metteremo a peccare perché non siamo sotto la Legge, ma sotto la grazia? È assurdo! – Non enim sub lege estis, sed sub gratia. Quid ergo? Peccabimus, quoniam non sumus sub lege, sed sub gratia? Absit.*): Qui l'Apostolo dimostra ciò che ha detto, dicendo: **Non siete sotto la Legge, ma sotto la grazia**. Qui bisogna considerare che qui non si parla della Legge soltanto quanto ai /precetti/ cerimoniali, ma anche quanto ai /precetti/ morali. E in questo modo anche Cristo fu sotto la Legge, secondo ciò che in Gal 4,4: *Nato sotto la Legge*, perché cioè aveva osservato la Legge non soltanto quanto ai /precetti/ morali, ma anche quanto ai /precetti/ cerimoniali. I fedeli di Cristo, poi, in un certo modo sono sotto la Legge, quanto ai /precetti/ morali, ma non quanto ai /precetti/ cerimoniali. In un altro modo si dice che uno è sotto la Legge, quasi forzato (*coactus*) dalla Legge; e così si dice che è sotto la Legge chi non volontariamente dall'amore, ma dalla paura è costretto ad osservare la Legge. In un tale però manca la grazia, la quale, se vi fosse, inclinerebbe la volontà all'osservanza della Legge, affinché dall'amore compisse i /precetti/ morali di essa. Così dunque, finché uno in questo modo è sotto la Legge, che non la compie volontariamente, in lui domina il peccato che inclina la volontà dell'uomo affinché voglia ciò che è contrario alla Legge, ma per mezzo della grazia un tale dominio viene tolto, affinché cioè l'uomo osservi la Legge, non quasi esistendo sotto la Legge, ma come libero. Gal 4,31: *Non siamo figli della schiava, ma della libera: Cristo ci ha liberati per questa libertà*. Questa grazia, poi, che fa sì che l'uomo liberamente compie la Legge, non la conferivano i sacramenti della Legge (*legalia*), ma la conferiscono i sacramenti di Cristo; e perciò quelli che si sottomettevano ai /precetti/ cerimoniali della Legge – per quanto riguarda la forza dei sacramenti della Legge – non erano sotto la grazia, ma sotto la Legge, a meno che non abbiano ricevuto la grazia per mezzo della fede di Cristo. Quelli invece che si sottomettono ai sacramenti di Cristo, dalla loro forza ricevono la grazia, affinché non siano sotto la Legge, ma sotto la grazia, a meno che – forse per colpa loro – non si sottomettano alla schiavitù del peccato. Quando l'Apostolo dice: **Che dunque?**, ecc., pone una questione contro ciò che ha detto. (...) Bisogna dunque considerare che alcuni potrebbero intendere male le suddette parole dell'Apostolo riguardanti alcune cose, che cioè i fedeli di Cristo non siano sotto la Legge quanto all'obbligo dell'osservanza dei precetti morali, da che risulterebbe che ai fedeli di Cristo sia permesso (*licitum*) di peccare, cioè comportarsi contro i precetti morali. E perciò, sotto questo senso, l'Apostolo pone la questione, dicendo: **Che**

infatti la Legge insegna esteriormente le opere delle virtù, così anche lo Spirito muove interiormente ad esse. Rm 7,22: *Infatti nel mio intimo acconsento alla legge di Dio*, ecc. Oppure, fanno le opere della carne, e queste in quelli che agiscono /mossi/ dallo Spirito di Dio, non sono contrarie alla Legge<sup>115</sup>.

Se lasciassimo qui l'esposizione dell'Aquinate, impoveriremmo il suo pensiero, perché egli commenta il v. 23b assieme al v. 24: *Quelli che sono di Cristo Gesù hanno crocifisso la carne con le sue passioni e i suoi desideri – Qui autem sunt Christi, carnem suam crucifixerunt cum vitiis et concupiscentiis*.

Commentando questo versetto, U. Vanni dice che “in forza della relazione intima con Cristo determinatasi col battesimo, i cristiani hanno crocifisso la loro debolezza umana, la carne, con tutti i suoi germi negativi, passioni e desideri sfrenati, in quanto l'hanno trasferita in Cristo crocifisso, appropriandosi la sua vita divina, il suo Spirito”<sup>116</sup>.

Anche l'Angelico, a modo suo, parla delle stesse cose, con consigli spirituali molto attuali, e dice così:

**Quelli invece che sono di Cristo**, cioè quelli che hanno lo Spirito di Dio. Rm 8,9: *Chi non ha lo Spirito di Dio, non è di Lui*<sup>117</sup>. Quelli dunque agiscono /mossi/ dallo

---

dunque diremo, che **peccheremo**, cioè comportandoci contro i precetti morali, **perché** è detto che **non siamo sotto la Legge, ma sotto la grazia**? E questo senso l'Apostolo lo disapprova in Gal 5,13: *Voi, fratelli miei, siete stati chiamati a libertà: purché questa libertà non divenga un'occasione di darvi alla carne*. E perciò, rispondendo, subito aggiunge: **Non ci sia**, che cioè pecchiamo perché siamo liberati dalla Legge, poiché se peccheremo, ciò risulterà inconveniente, perché di nuovo ritorneremmo nella schiavitù del peccato. Vedi anche *S.Th.*, I-II, q. 103, a. 2 (*Utrum caeremoniae veteris legis habuerint virtutem iustificandi tempore legis*; resp. – no); q. 100, a. 12; q. 102, a. 5, ad 4; III, q. 62, a. 6 (*Utrum sacramenta veteris legis gratiam causarent*; resp. – no); q. 72, a. 5, ad 3; *In IV Sent.*, d. 1, q. 1, a. 5, qc. 1 e 3; d. 18, q. 1, a. 3, qc. 1, ad 1; *De Veritate*, q. 27, a. 3, ad 20; q. 28, a. 2, ad 12; *C.G.*, IV, c. 57; *In Gal.*, c. 2, lect. 4; nn. 94-96; c. 3, lect. 4, n. 136; *In Hebr.*, c. 9, lect. 3, n. 443. Gal 4,31: così la Vlg; BG e BT: Gal 4,31 – 5,1 (nota – W.D.).

<sup>113</sup> *In Gal.*, c. 5, lect. 3, nn. 299-300 (Gal 5,13): La condizione di ogni stato riguarda la schiavitù o la libertà. Ma lo stato della fede di Cristo, al quale conduce l'Apostolo, riguarda la libertà ed è la libertà stessa. E perciò dice: **Voi, fratelli (...) siete stati chiamati**, cioè da Dio, **alla libertà della grazia**. Rm 8,15: *Non avete ricevuto uno spirito della schiavitù, per ricadere nella paura, ma avete ricevuto lo spirito dell'adozione a figli*. Gal 4,31: *Non siamo figli della schiava, ma della libera*, ecc. (...) C'è però l'abuso di /questo/ stato: se esso viene trascinato indietro e la libertà dello spirito viene cambiata in schiavitù della carne. I Galati erano già liberi dalla Legge, ma perché non credessero che fosse loro permesso di commettere i peccati che la Legge proibiva, l'Apostolo indica l'abuso della libertà, dicendo: **purché questa libertà non** ecc., come se volesse dire: Siete liberi, così però che non abusiate della vostra libertà, pensando che vi sia permesso di peccare impunemente. 1 Cor 8,9: *Badate che la vostra libertà (licentia) non divenga occasione di caduta per i deboli*. Gal 4,31: così la Vlg; BG e BT: Gal 4,31 – 5,1 (nota – W.D.).

<sup>114</sup> *In Gal.*, c. 5, lect. 7, n. 336.

<sup>115</sup> *In Gal.*, c. 5, lect. 7, n. 337.

<sup>116</sup> U. Vanni, *Lettera ai Galati*, in P. Rossano (a cura di), *Lettere di san Paolo*, op. cit., p. 258.

<sup>117</sup> Qui san Tommaso ha cambiato il testo di Rm 8,9; *In Rom.*, c. 8, lect. 2, n. 627 (*Se qualcuno*

Spirito di Dio, questi sono di Cristo. Questi, dico, **hanno crocifisso la loro carne**, ecc. Non dice però: evitano i vizi e le concupiscenze, perché un buon medico allora cura bene, quando applica i rimedi contro la causa del morbo. La carne invece è la radice dei vizi. Se dunque vogliamo evitare i vizi, dobbiamo domare la carne. 1 Cor 9,27: *Castigo il mio corpo*, ecc. Poiché però la carne viene domata mediante le veglie, i digiuni e i lavori – Sir 33,28: *Al servo malevolo tortura e ceppi*, ecc (*mettilo al lavoro perché non si liberi* – W.D. con Vlg). – a queste opere invece /i fedeli/ vengono mossi dalla devozione che hanno verso il Cristo crocifisso, perciò l'Apostolo dice significativamente: **hanno crocifisso**, cioè si sono conformati al Cristo crocifisso, affliggendo la loro carne, ecc. Rm 6,6: *Il nostro uomo vecchio è stato crocifisso insieme /con lui/,* ecc<sup>(118)</sup>. Gal 2,19: *Affinché io viva per Dio; sono stato crocifisso*, ecc

*non ha lo Spirito di Cristo, non gli appartiene* – *Si quis autem Spiritum Christi non habet, hic non est eius*): Qui l'Apostolo fa vedere che questa condizione (si tratta di Rm 8,9 secondo la Vlg: *se lo Spirito di Dio abita in voi*; BG: *dal momento che lo Spirito di Dio abita in voi*; BT come Vlg; vedi *In Rom.*, n. 626 – nota W.D.) deve essere compiuta. Dice: **se qualcuno non ha lo Spirito di Cristo, questi non è di Lui**. Come non è membro del corpo ciò che non è vivificato dallo spirito del corpo, così non è membro di Cristo chi non ha lo Spirito di Cristo. 1 Gv 4,13: *In questo si conosce che noi rimaniamo in lui ed egli in noi: egli ci ha donato il suo Spirito*. Bisogna però notare che lo stesso è lo Spirito di Cristo e /lo Spirito/ di Dio Padre; ma si dice di Dio Padre in quanto procede dal Padre; si dice Spirito di Cristo in quanto procede dal Figlio. Perciò anche il Signore sempre l'attribuì simultaneamente a se e al Padre, come in Gv 14,26: *Il Paraclito, lo Spirito Santo che il Padre manderà nel mio nome*. Anche (Gv 15,26 – nota W.D.): *Quando verrà il Paraclito, che io vi manderò dal Padre*, ecc.

<sup>118</sup> *In Rom.*, c. 6, lect. 2, nn. 479-481 (Rm 6,6: *Lo sappiamo: l'uomo vecchio che è in noi è stato crocifisso con lui, affinché fosse reso inefficace questo corpo di peccato, e noi non fossimo più schiavi del peccato* – *Hoc scientes quia vetus homo noster simul crucifixus est, ut destruat corpus peccati, et ultra non serviamus peccato*): L'Apostolo dunque dice: È stato detto che dobbiamo camminare nella novità, cioè desistere dal peccato. E perché qualcuno non dica che questo è impossibile, dice: **lo sappiamo che il nostro uomo vecchio**, cioè la vecchiezza dell'uomo introdotta dal peccato, **insieme**, cioè con Cristo, **è stato crocifisso**, cioè è stato mortificato per mezzo della croce di Cristo. Come abbiamo sopra detto (vedi *In Rom.*, n. 476 – nota W.D.), la vecchiezza dell'uomo è stata introdotta per mezzo del peccato, in quanto per mezzo del peccato si corrompe la bontà della natura; questa vecchiezza appunto domina (*principatur*) nell'uomo finché l'uomo soggiace al peccato. E poiché ciò che nell'uomo è principale lo diciamo uomo stesso, perciò in colui che soggiace al peccato la vecchiezza stessa del peccato si dice uomo vecchio. La vecchiezza del peccato poi può essere intesa o come reato stesso, cioè la macchia dei peccati attuali, o anche come consuetudine di peccare che introduce una certa necessità di peccare, o anche il fomento del peccato proveniente dal peccato dei primi genitori. Così dunque diciamo che il nostro uomo vecchio è stato crocifisso in insieme con Cristo, in quanto la predetta vecchiezza è stata rimossa per virtù di Cristo. O perché è stata totalmente rimossa, così come nel battesimo viene totalmente rimosso il reato e la macchia del peccato. O perché viene diminuita la sua forza, come la forza del fomento, o anche la consuetudine di peccare. Col 2,14: *Ha annullato il documento scritto contro di noi che, con le prescrizioni, ci era contrario: lo ha tolto di mezzo inchiodandolo alla croce*. In seguito, l'Apostolo pone il duplice effetto del predetto beneficio. Il primo di essi è la rimozione dei delitti precedenti. E ne dicono le parole: **perché fosse distrutto il corpo del peccato**. Corpo del peccato si dice infatti l'insieme delle opere cattive, così come l'insieme dei membri fa un solo corpo naturale. Gb 41,7/6/: *Il suo corpo come scudi fusi*, ecc (*e compatto con le squame prementi se stesse* – W.D. con Vlg). Il secondo effetto invece è che ci guardiamo dai peccati in futuro: e ne dicono le parole



(con Cristo<sup>119</sup>). Che poi non crocifiggono la carne distruggendo la natura, perché *nessuno ha in odio la propria carne*, come è detto in Ef 5,29<sup>(120)</sup>, ma quanto alle cose che sono contrarie alla Legge, perciò l'Apostolo dice: **con i vizi**, cioè con i peccati, **e le concupiscenze**, cioè le passioni, dalle quali l'anima viene inclinata a peccare. Infatti, non crocifigge bene la carne chi lascia anche lo spazio alle passioni, altrimenti – siccome la ragione non sempre vigila come si deve per evitare i peccati – talvolta può cadere. Sir 18,30: *Non andare dietro le tue concupiscenze*, ecc. Rm 13,14<sup>(121)</sup>: *Non abbiate cura della carne nei suoi desideri*<sup>122</sup>.

E, per concludere, vediamo Gal 5,25: *Perciò se viviamo dello Spirito, camminiamo anche secondo lo Spirito*, perché, come osserva D.S. Dockery, “Gal 5,25 fornisce un versetto sintetico per questa sezione, mediante la ripetizione del dati-

---

soggiunte: **e non servissimo più il peccato**. Allora infatti l'uomo serve il peccato, quando obbedisce alla concupiscenza del peccato per mezzo del consenso e l'esecuzione corporale. Gv 8,34: *Chi commette il peccato è schiavo del peccato*. Vedi anche *S.Th.*, III, q. 69, a. 3, sed contra; Pietro Lombardo, *Glossa super Rom.* 6,6 (PL 191, 1404; S. Agostino, *De Pecc. Remiss. et Bapt. Parv.*, lib. 1, c. 39 (PL 44, 150). Gb 41,7/6: BG: *Il suo dorso è formato da file di squame, saldate con tenace suggello*; BT: *Il suo dorso le file di squame, compatto come chiuso con un sigillo*.

<sup>119</sup> In Gal., c. 2, lect. 6, n. 106: Qualsiasi uomo, secondo l'origine della natura, nasce come figlio dell'ira, Ef 2,3: *Eravamo infatti per natura figli dell'ira*, ecc. Nasce anche nella vecchiezza del peccato, Bar 3,10: *Invecchiasti nella terra straniera*, ecc. Questa vecchiezza appunto viene tolta per mezzo della croce di Cristo, e conferisce la novità della vita spirituale. L'Apostolo dunque dice: **Sono stato crocifisso con Cristo**, cioè la concupiscenza, ossia il fomento del peccato, ed ogni cosa del genere è morta in me per mezzo della croce di Cristo. Rm 6,6: *Il nostro uomo vecchio è stato crocifisso insieme*, ecc.

<sup>120</sup> In Eph., c. 5, lect. 9, n. 327: Che poi così bisogna amare se stesso (si tratta di Ef 5,28: *chi ama la propria moglie, ama se stesso*; vedi In Eph., n. 326 – nota W.D.), l'Apostolo lo dimostra dicendo: **nessuno infatti ha in odio la propria carne**; il che risulta mediante l'effetto, perché “la prova dell'amore è la prestazione delle opere”. Infatti, amiamo ciò che conserviamo per le energie (*pro viribus*). Ma ciascuno **nutre e cura la propria carne** per la conservazione. 1 Tm 6,8: *Quando dunque abbiamo di che mangiare e di che coprirci*, ecc. “la prova ... delle opere”: *probatio dilectionis est exhibitio operis*: S. Gregorio Magno, In Evang., lib. 2, hom. 30 (PL 76, 1220) (nota – W.D.).

<sup>121</sup> In Rom., c. 13, lect. 3, n. 1080 (Rm 13,14: *Non lasciatevi prendere dai desideri della carne – Et carnis curam ne feceritis in desideriis*): Qui l'Apostolo spiega in che modo *dobbiamo comportarci onestamente, come in pieno giorno* (Rm 13,13; vedi In Rom., n. 1073 – nota W.D.), perciò soggiunge: **non abbiate cura della carne nei suoi desideri**. La bellezza dell'onestà infatti consiste in questo: che l'uomo non preferisca allo spirito la carne, ma alla carne lo spirito. Rm 8,12: *Siamo debitori non della carne per vivere secondo la carne*. Ma bisogna notare che l'Apostolo non dice semplicemente: **non abbiate cura della carne**, perché ciascuno è tenuto di avere cura della carne, perché esso, per sua natura, esige il sostentamento, secondo ciò che in Ef 5,29: *Nessuno infatti ha in odio la propria carne, ma la nutre e la cura*, ecc. Ma aggiunge: **nei suoi desideri**, affinché non seguiamo i disordinati desideri della carne, cioè le concupiscenze. Perciò è detto in Gal 5,16: *Camminate secondalo Spirito e non sarete portati a soddisfare i desideri della carne*.

<sup>122</sup> In Gal., c. 5, lect. 7, n. 338. Sir 33,28: Vlg: *Servo malivolo tortura et compedes, mitte illum in operatione ne vacet*; BG e BT, Sir 33,27-28: *Per lo schiavo malvagio torture e castighi. Mettilo a lavorare perché non sita in ozio*; BG nella nota: “perché non stia in ozio: l'ebra. ha: *perché non si rivolti*”. – Sir 18,30: BG e BT: *Non seguire le passioni, poni un freno ai tuoi desideri*.

vo « Spirito » (*pneumati*). L'enfatico sommario di Paolo è più comprensibile come esortazione a « comportarsi » (*stoikōmen*) secondo lo Spirito. Il contesto sottolinea la potenza dello Spirito come motivazione e capacità del vivere cristiano. La concezione paolina della vita nello Spirito viene formulata sia in modo positivo che negativo. Le virtù (il frutto dello Spirito) sono esempi genuini del carattere etico prodotto in coloro che camminano secondo lo Spirito<sup>123</sup>.

San Tommaso, nell'interpretazione di Gal 5,25, dà una spiegazione e un'esortazione spirituale:

Dobbiamo camminare per mezzo dello Spirito, perché anche viviamo grazie a Lui, e non grazie alla carne. Rm 8,12: *Siamo debitori non della carne*, ecc<sup>(124)</sup>. Se dunque **viviamo dello Spirito**, dobbiamo in tutto agire /mossi/ da Lui (*ab ipso agi*). Infatti, come nella vita corporale il corpo non si muove se non mediante l'anima, grazie alla quale vive, così nella vita spirituale ogni moto deve essere dallo Spirito Santo. Gv 6,63/64: *È lo Spirito che dà la vita*<sup>(125)</sup>. At 18,28: *In lui viviamo, ci muoviamo e siamo*<sup>126</sup>.

## Conclusione

Nella *Super Epistolas S. Pauli Lectura*, che san Tommaso ha pensato ed effettuato come opera cristologica e cristocentrica<sup>127</sup>, troviamo anche una, molto ricca, dottrina sui frutti dello Spirito Santo, cioè sulle virtù indicate da questi frut-

<sup>123</sup> D.S. Dockery, *Frutto dello Spirito*, op. cit., p. 653.

<sup>124</sup> *In Rom.*, c. 8, lect. 2, nn. 632-633 (Rm 8,12-13: *Ergo, fratres, debitores sumus non carni, ut secundum carnem vivamus, si enim secundum carnem vixeritis, moriemini; si autem spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis*): Abbiamo detto che grazie allo Spirito Santo pervengono a noi molti doni e che dalla prudenza della carne viene la morte. **Dunque, siamo debitori** dello Spirito Santo, a motivo dei benefici da Lui ricevuti, affinché viviamo secondo lo Spirito e non secondo la carne. Gal 5,25: *Se viviamo dello Spirito, camminiamo anche secondo lo Spirito*. In seguito, l'Apostolo assegna la ragione di questa conclusione. E, in primo luogo, quanto alla carne, dicendo: **se infatti vivrete secondo la carne**, cioè secondo le concupiscenze della carne, **morirete**, cioè di morte della colpa in presente e di morte della condanna in futuro, 1 Tm 5,6: *Quella che vive di piaceri, è già morta*. In secondo luogo, assegna la ragione quanto allo Spirito, dicendo: **se invece con lo Spirito**, cioè mediante lo Spirito, **mortificherete i fatti della carne**, cioè le opere che provengono dalla concupiscenza della carne, **vivrete**, di vita della grazia in presente e di vita della gloria in futuro. Col 3,5: *Mortificate i vostri membri che sono sulla terra*. Gal 5,24: *Quelli che sono di Cristo hanno crocifisso la loro carne con i vizi e le concupiscenze*.

<sup>125</sup> *Super Ioann.*, c. 6, lect. 8, n. 998: /Queste parole del Signore/ possono essere intese in due modi, cioè secondo il significato spirituale e secondo il significato corporale. E perciò /il Signore/ dice: **È lo Spirito che dà la vita**, cioè: se le parole che vi ho detto voi le intendete spiritualmente, vivrete. **La carne non giova a nulla**, cioè: se le intendete secondo il loro significato corporale, non vi gioveranno a nulla, ma piuttosto vi danneggeranno. Infatti, è detto in Rm 8,13: *Se vivrete secondo la carne, morirete* (trad. – W.D.).

<sup>126</sup> *In Gal.*, c. 5, lect. 7, n. 340.

<sup>127</sup> Vedi *In Rom.*, Prologo, nn. 5-11.



ti, strettamente legata alla dottrina dei vizi contrari a questi frutti, con dei consigli morali e spirituali validi anche oggi.

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

Come abbiamo visto, in questa opera esegetica dell'Aquinate la sua dottrina – esposta sempre in occasione delle parole usate nel testo sacro – non si basa sulla speculazione filosofica, come nelle sue opere sistematiche, ma sulla giusta interpretazione teologica dei testi della Sacra Scrittura<sup>128</sup>. In questa sua opera l'Angelico 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 arricchisce e completa sia il testo stesso, sia la dottrina che viene esposta, e fa sì che la formulazione della dottrina di san Tommaso sui frutti dello Spirito Santo (e sui vizi ad essi opposti), 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 morale e della spiritualità della Chiesa.

## Owoce Ducha Świętego – komentarz św. Tomasza z Akwinu do Ga 5,22nn

### Streszczenie

We Wstępie – aby rozwiązać błędne, ale rozpowszechnione mniemania o działalności uniwersyteckiej św. Tomasza z Akwinu – Doktor Anielski, który nigdy nie wykladał swojej *Sumy Teologii*, jest przedstawiony jako egezegeta Pisma Świętego, gdyż w jego czasach profesor teologii był *magister in Sacra Pagina*, czyli zajmował się właśnie egzegezą Pisma Świętego. Ponieważ lista owoców Ducha Świętego w Ga 5,22-23 jest porządzona listą wad, najpierw przedstawiona jest nauka św. Tomasza o wymienionych tam wadach-grzechach, a następnie owoce Ducha Świętego na podstawie Ga 5,22-23, czyli cnoty związane z tymi owocami. Wreszcie Ga 5,24-25 o krzyżowaniu swego ciała z jego namiętnościami i pożądaniami oraz o życiu według Ducha. Teksty komentarzy Akwinaty są konfrontowane ze współczesnymi komentarzami biblijnymi, co pozwala na zauważenie różnic w podejściu do tekstów świętych, a także dostrzec bogactwo myśli teologicznej.

<sup>128</sup> Vale la pena di notare che in quest'opera di san Tommaso sono menzionati i filosofi: Aristotele – 76 volte, Platone ed i platonici – 13, Avicenna – 2, Anassagora – 1, Empedocle – 1, in generale i Filosofi – 4; vedi Ed. Marietti 1953, vol. 2, *Index Auctorum*, pp. 555-557; dove sono indicati anche i Padri della Chiesa e gli Scrittori ecclesiastici – centinaia di volte; mentre la Sacra Scrittura è citata circa 12.500 volte: vedi *Praefatio*, vol. 1, pp. IX e XIV.

-biblijnej i duchowej Doktora Anielskiego. Ta myśl jest nadal bardzo aktualna i pozwala na ciągłe trwanie w nauce, moralności i duchowości Kościoła Chrystusowego.

## **The fruits of the Holy Spirit – the Commentary of saint Thomas Aquinas on the Gal 5,22ss**

### **Summary**

In the presentation of the subject – preceded by an Introduction, where the Aquinas is presented as Bible's Commentator – the author examines the saint Thomas' interpretations of saint Paul's texts regarding the theme of this research, confronted with the contemporary exegesis, and presents three points: 1 – The vices (Gal 5,19-21); 2 – The fruits of the Holy Spirit (Gal 5,22-23a); 3 – Against such there is no Law (Gal 5,23b; whit the interpretation of Gal 5,24-25). All this permits to the author to conclude that the doctrine of the fruits of the Holy Spirit presented by Saint Thomas in this Commentary is very clear, rich and remains valid and topical and permits to remain in the faith, morality and spirituality of the Church.

### **Parole chiave**

Spirito Santo, vizi, virtù, frutti, doni, Legge, vita cristiana

### **Słowa kluczowe**

Duch Święty, wady, cnoty, owoce, dary, Prawo, życie chrześcijańskie

### **Keywords**

Holy Spirit, vices, virtues, fruits, gifts, Law, Christian life

### **Bibliografia**

- Betz H.D., *Galatians*, Herm, Fortress, Philadelphia 1979.
- 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, qui p. 89.
- Biffi I., *Teologia, storia e contemplazione in Tommaso d'Aquino*, Jaca Book, Milano 1995.
- Burton E.W., *The Epistle to the Galatians*, ICC, T. e T. Clark, Edinburgh 1921.
- Burton E.W., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians*, Edinburgh 1921.
- Cardoletti P., *Presentazione*, in B. Lonergan, *Conoscenza e interiorità. Il Verbum nel pensiero di s. Tommaso*, Dehoniane, Bologna 1984, p. 10.
- Cazelles H., Bouhot J.P., *Pentateuco*, Paideia, Brescia 1968.
- Chenu M.D., *Introduzione*, Tommaso d'Aquino, *La conoscenza di Dio*, Messaggero, Padova 1982.

- Chenu M.D., *San Tommaso d'Aquino e la teologia*, Gribaudo, Torino 1989.
- Congar Y.M.J., *Zarys dziejów teologii*, in AA.VV., *Tajemnica Boga*, Poznań–Warszawa–Lublin 1965, p. 190.
- Courth F., *Der Gott der dreifaltigen Liebe*, ed. polacca: *Bóg trójjedyniej miłości*, Pallottinum, Poznań 1997, p. 15.
- Dąbrowski W., *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.
- Dizionario di teologia biblica*, X. Leon-Dufour (dir.), Marietti, Genova 2001.
- Dockery D.S., *Frutto dello Spirito*, in G.F. Hawthorne, R.P. Martin, D.G. Reid (a cura di), *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, pp. 652-656.
- Duajāt J., *Święty Tomasz z Akwinu a nowożytna fizyka*, in AA.VV., *Aktualność św. Tomasza*, Pax, Warszawa 1975, p. 12.
- Fung R.Y.K., *The Epistle to the Galatians*, NICNT, Eerdmans, Grand Rapids 1988.
- Gilliéron B., *Lessico dei termini biblici*, Elledici, Leumann 2000.
- Gratsch E.J., *Manuale introduttivo alla Summa Teologica di Tommaso d'Aquino*, Piemme, Casale Monferrato 1988.
- W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, ed. italiana: *Il Dio di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 2008, p. 22.
- Kruse C.G., *Virtù e vizi*, in G.F. Hawthorne, R.P. Martin, D.G. Reid (a cura di), *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, pp. 1605-1607.
- Leon-Dufour X., *Dizionario del Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia 1978.
- 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.
- Obermayer H., Speidel K., Vogt K., Zieler G., *Piccolo dizionario biblico*, Paoline, Cinisello Balsamo 1991.
- Pera C., *Le fonti del pensiero di s. Tommaso d'Aquino nella Somma Teologica*, Marietti, Torino 1979.
- Pesch O.H., *Tommaso d'Aquino. Limiti e grandezza della teologia medievale. Una introduzione*, Queriniana, Brescia 1994.
- Richè P., Chatillon J., J. Verger, *Lo Studio della Bibbia nel Medioevo latino*, Brescia 1989.
- Rossano P. (a cura di), *Lettere di san Paolo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998.
- Serenthà L., *Teologia dogmatica*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Marietti, Torino 1977, vol. 1, pp. 262-278, qui p. 269.
- 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*, Kraków 1983.

- Taurisano I., *La vita e l'epoca di san Tommaso d'Aquino*, Studio Domenicano, Bologna 1991.
- Thomae Aquinatis, *Super Epistolas S. Pauli Lectura* (a cura di p. R. Cai OP, editio VIII revisa), 2 voll., Marietti, Torino-Roma 1953.
- Tommaso d'Aquino, *Compendio di Teologia*, introduzione, traduzione e note a cura di P. Agostino Selva OP, Studio Domenicano, Bologna 1995.
- Tommaso d'Aquino, *Opuscoli spirituali. Commenti al Credo, al Padre nostro, all'Ave Maria e ai Dieci Comandamenti*, traduzione e note a cura di P. Lippini, Studio Domenicano, Bologna 1999.
- Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1988.
- 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 AA.VV., *Lo studio della Bibbia nel Medioevo latino*, Paideia, Brescia 1989.
- Währisch H., Tessarolo A., *Virtù*, in L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard (a cura di), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Dehoniane, Bologna 1991, pp. 1989-1993.
- Walz A., *De genuino titulo 'Summae theologiae'*, in 'Angelicum', 18 (1941), pp. 142-151.
- Weisheipl J.A., *Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero, opere*, Jaca Book, Milano 1994.
- Zedda S., *Lettera agli Ebrei. Introduzione*, in P. Rossano (a cura di), *Lettere di san Paolo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998.
- Zedda S., *Prima Lettura di S. Paolo*, Torino 1964.



Mieczysław Polak<sup>1</sup>

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu  
Wydział Teologiczny

## ***Kairos der Barmherzigkeit.*** **Barmherzigkeit als Prinzip einer missionarischen Seelsorge**

### **1. Einleitung**

Die bisherige Lehre des Papstes Franziskus lässt sich mit einigen Begriffen charakterisieren. Zu den leitenden Schlüsselworten seines Pontifikats, die er in Bezug auf die Pastoral der Kirche verwendet, gehören zweifellos: *missio* und *misericordia*. Das sind zwar keine neuen Begriffe der kirchlichen Lehre, aber sie bekamen durch den Papst Franziskus eine neue Qualität und eine noch größere Bedeutung. Meistens wird der Begriff *missio* in Zusammenhang mit den Begriffen „Seelsorge“ und „Pastoral“ verwendet. Das „missionarische Handeln“ ist für Franziskus „das Paradigma für alles Wirken der Kirche“. Der gewünschte Entwicklungsweg der Pastoral sollte wiederum „von einer rein bewahrenden Pastoral zu einer entschieden missionarischen Pastoral“ führen. Ähnliches gilt es auch für den Begriff *misericordia*: „Barmherzigkeit ist der letzte und endgültige Akt mit dem Gott uns entgegentritt“<sup>2</sup> und „die Kirche muss der Ort der ungeschuldeten Barmherzigkeit sein, wo alle sich aufgenommen und geliebt fühlen können, wo sie Verzeihung erfahren und sich ermutigt fühlen können, gemäß dem guten Leben des Evangeliums zu leben“<sup>3</sup>. Im vorliegenden Beitrag wird zuerst versucht, das Profil einer missionarischen Seelsorge zu skizzieren und die Barmherzigkeit als ein „Zeichen der Zeit“ zu deuten. Diese Überlegungen werden dann dazu dienen, eine neue pastorale Mentalität, die sich auf einer Spiritualität der Barmherzigkeit stützt, zu entwickeln.

---

<sup>1</sup> Prezbiter, dr hab., adiunkt w Zakładzie Teologii Pastoralnej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, e-mail: mpolak@amu.edu.pl.

<sup>2</sup> Franziskus, Verkündigungsbulle *Misericordiae vultus* zum Außerordentlichen Jubiläum der Barmherzigkeit, deutsche Übersetzung, Verlautbarungen des apostolischen Stuhls Bd. 200, hrsg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2015, Nr. 1 (ab hier: MV).

<sup>3</sup> Franziskus, Apostolisches Schreiben *Evangelii gaudium über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute* (24.11.2013), deutsche Übersetzung, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, hrsg. Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz, Bd. 194, Bonn 2014, Nr. 15. 114 (ab hier: EG).

## 2. Das Profil einer missionarischen Pastoral

Die Begriffe wie „Mission“ und „Evangelisierung“ waren in der Vergangenheit häufig negativ besetzt. Man verband mit ihnen Erfahrungen der Intoleranz und des aufdringlichen Bekehrungseifers. Die negativen Assoziationen, die mit diesen Worten identifiziert sind, entstanden vor allem im Hinblick auf den problematischen Zusammenhang von Kolonialisierung und Missionierung<sup>4</sup>. Nicht selten wurde die Evangelisierung bzw. die Neuevangelisierung als „Re-Christianisierung“ oder „Re-Katholisierung“ missverstanden. Man könnte den Eindruck haben, so als ginge es darum, zu einer vergangenen Gestalt des Glaubens zurückzukehren. Darüber hinaus fühlen sich manche auch damit überfordert, den eigenen Glauben anderen gegenüber ins Wort zu bringen, weil sie es sich nicht zutrauen, „das Zeugnis des Wortes“ angemessen weiterzugeben<sup>5</sup>.

Nicht nur in Westeuropa aber auch in Polen weisen die Zeichen der Zeit immer mehr in die Richtung, dass das konstantinische Bündnis zwischen Kirche und Volk, beziehungsweise Staat immer mehr gelöst wird. Zu diesem Bündnis gehörte auch die vorgegebene Selbstverständlichkeit des Hineinwachsens der Menschen in die Kirche, was aufgrund ebenso selbstverständlicher Sozialisationspraxis des Glaubens erfolgte. Heutzutage wird sie stets unwirksamer<sup>6</sup>. Nach Knobloch fällt „die Wieder- bzw. Neuentdeckung der missionarischen Präsenz der Kirche in eine Zeit tiefgreifender aktueller gesellschaftlicher Transformationsprozesse, die sich im Begriff des mehrdimensionalen Globalisierungsphänomens bündeln lassen. Dieses Phänomen kann in den Ortskirchen – darunter verstehen wir Bistümer und Dekanate ebenso wie Pfarrverbände und Gemeinden – zwei Reaktionen hervorrufen: Zum einen die Reaktion des Mitvollzugs der Differenzierungen der Globalisierungsprozesse und der Öffnung auf die mit der Globalisierung gegebenen Herausforderungen, zum anderen die Reaktion der Abschottung, um so die ortskirchliche spirituelle Homogenität und Identität vor der Tsunamiwelle der Globalisierung zu schützen“<sup>7</sup>.

Jedoch die Glaubensüberlieferung bleibt weiterhin eine fortdauernde Aufgabe der Kirche, weil eben der Glaube durch seine Weitergabe stark wird<sup>8</sup>. Die Dynamik dieser Aufgabe gründet auf der „trinitarischen Sendung“ und auf dem missionarischen Auftrag der Kirche. „Der missionarische Impuls – lehrt Johannes

<sup>4</sup> Vgl. K. Koch, *Mission oder De-Mission der Kirche? Herausforderungen an eine notwendige Neuevangelisierung* in: *Mission als Herausforderung. Impulse zur Neuevangelisierung*, hrsg. G. Augustin, K. Krämer, Freiburg im Breisgau 2011, S. 42.

<sup>5</sup> Vgl. Die Deutsche Bischofskonferenz, „Zeit zur Aussaat“. *Missionarisch Kirche sein* (26.11.2000), Verlautbarungen der deutschen Bischofskonferenz, hrsg. Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz, Bd. 68, Bonn 2000, S. 18.

<sup>6</sup> Vgl. K. Koch, *Mission oder De-Mission der Kirche?*, op. cit., S. 44.

<sup>7</sup> S. Knobloch, *Ungenutztes Potential. Zwischen religiöser Sehnsucht und Kirchenkrise*, Ostfildern 2011, S. 85.



Paul II. – ist mithin zutiefst in der Natur des christlichen Lebens verwurzelt und gibt auch der ökumenischen Bewegung ihre Stoßrichtung: »Alle sollen eins sein: Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir bin, sollen auch sie in uns sein, damit die Welt glaubt, dass du mich gesandt hast« (Joh 17, 21)“ (RMis 1).

In der Geschichte der Kirche gab es unterschiedliche Formen der Weitergabe des Glaubens. Seit frühmittelalterlichen Zeiten herrschte eine „soziale“ Form vor, die sich seit dem Beginn der Reformationszeit in eine „pädagogische“ Form der Glaubensvermittlung weiterentwickelte. Jetzt aber treten wir „in eine Zeit ein, in der christlicher Glaube missionarisch-evangelisierend in der Generationenabfolge weitergegeben werden muss“<sup>9</sup>.

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil fanden die lehramtlichen Stellungnahmen zur Missionsaufgabe der Kirche in vielen offiziellen Verlautbarungen ihren Ausdruck. Zuerst aber lässt sich die Allgegenwart des Missionsthemas in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils leicht beobachten. Das Konzil selbst äußerte sich in beinahe allen Konstitutionen, Dekreten und Erklärungen zur missionarischen Aufgabe der Kirche. Diese Stellungnahme hat ihren Grund darin, dass das Konzil den Missionsauftrag der Kirche in den gesamten Heilsplan Gottes mit der Menschheit eingeordnet hat und dass man schon vor dem Konzil von einigen Hauptstädten oder christlichen Ländern sagte, sie seien „Missionsländer“ geworden<sup>10</sup>.

Die nachkonziliaren Päpste sind nicht müde geworden, den Missionsauftrag der Kirche in die Mitte der kirchlichen Identität zu stellen. In den Dokumenten wie: Apostolisches Schreiben *Evangelii nuntiandii* vom Paul VI., Enzyklika *Redemptoris missio* und Apostolisches Schreiben *Novo millennio ineunte* vom Johannes Paul II. und Enzyklika *Deus caritas est* vom Benedikt XVI. befinden sich die grundsätzlichen Impulse für die missionarische Erneuerung des kirchlichen Lebens und Wirkens. Paul VI. betrachtet die Evangelisierung als „die Gnade und eigentliche Berufung der Kirche, ihre tiefste Identität“<sup>11</sup>. Im Mittelpunkt der missionarischen Erneuerung der Kirche steht in der Sicht Papst Paul VI. die Kategorie des Zeugnisses, „und zwar in der sensiblen Wahrnehmung, dass der heutige Mensch keine Lehrer, sondern Zeugen braucht, und Lehrer insofern, als sie auch als Zeugen wahrgenommen werden können“ (vgl. EN 41)<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> Vgl. Johannes Paul II., Enzyklika *Redemptoris missio* über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrages (7.12.1990), deutsche Übersetzung, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, hrsg. Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz, Bd. 100, Bonn 1991, Nr. 2 (ab hier: RMis).

<sup>9</sup> Die Deutsche Bischofskonferenz, „Zeit zur Aussaat“, op. cit., S. 33-34.

<sup>10</sup> K. Koch, *Mission oder De-Mission der Kirche?*, op. cit., S. 52.

<sup>11</sup> Vgl. Paul VI., Apostolisches Schreiben *Evangelii nuntiandi* über die Evangelisierung in der Welt von heute (8.12.1975), deutsche Übersetzung, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, hrsg. Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz, Bd. 2, Bonn 1975, Nr. 14 (ab hier: EN).

<sup>12</sup> K. Koch, *Mission oder De-Mission der Kirche?*, op. cit., S. 52.

Obwohl die Päpste im Bezug auf die traditionell christlichen Länder eher den Begriff „Neuevangelisierung“ verwenden, stellt Johannes Paul II. fest, dass es auch in traditionell christlichen Ländern, Gegenden, und Menschengruppen nicht evangelisierte Bereiche gibt, die der speziellen Leitung der Mission *ad gentes* anvertraut sind. „Es ist also auch in diesen Ländern nicht nur eine Neu-Evangelisierung, sondern in einigen Fällen eine erstmalige Evangelisierung geboten“ (RMis 37).

Die vom Papste Benedikt XVI. einberufene Bischofssynode zum Thema: *Die neue Evangelisierung für die Weitergabe des christlichen Glaubens* sollte dazu beitragen, dass die Kirche mit erneuertem Eifer ihre eigene Sendung zur Evangelisierung übernimmt. In der *Lineamenta* der XIII. Ordentlichen Vollversammlung der Bischofssynode<sup>13</sup> befanden sich Fragen, die auf Antworten von unterschiedlichen kirchlichen Gremien warten. Eine von ihnen lautet: „Ist die Dringlichkeit einer neuen, missionarischen Verkündigung ein gewohnter Bestandteil der pastoralen Tätigkeit der Gemeinschaften geworden?“<sup>14</sup>. „Missionarische Verkündigung“, „missionarische Seelsorge“, „missionarischer Sinn der kirchlichen Tätigkeiten“ – das sind Termine, die nach *Lineamenta* den Charakter der gegenwärtigen Pastoral bestimmen sollen. Sie beinhalten einen Aufruf zur „pastoralen Umkehr“ christlicher Gemeinschaften<sup>15</sup>.

Als das nachsynodale Dokument erschien das Apostolische Schreiben vom Papst Franziskus, das *Evangelii gaudium* betitelt wurde. Sehr deutlich und emotional drückt Franziskus in diesem Dokument die Notwendigkeit des missionarischen Profils der Pastoral der Kirche aus. „Ich träume – schreibt er – von einer missionarischen Entscheidung, die fähig ist, alles zu verwandeln, damit die Gewohnheiten, die Stile, die Zeitpläne, der Sprachgebrauch und jede kirchliche Struktur ein Kanal werden, der mehr der Evangelisierung der heutigen Welt als der Selbstbewahrung dient. Die Reform der Strukturen, die für die pastorale Neuausrichtung erforderlich ist, kann nur in diesem Sinn verstanden werden: dafür zu sorgen, dass sie alle missionarischer werden, dass die gewöhnliche Seelsorge in all ihren Bereichen expansiver und offener ist, dass sie die in der Seelsorge Tätigen in eine ständige Haltung des »Aufbruchs« versetzt und so die positive Antwort all derer begünstigt, denen Jesus seine Freundschaft anbietet“ (EG 27).

Eine missionarische Umgestaltung bildet für Franziskus den zentralen Punkt der pastoralen Umkehr der Kirche und ihr erstes Anliegen, weil die Missionstätigkeit auch heute noch die größte Herausforderung für die Kirche darstellt. Der Erneuerungsweg der Kirche soll „von einer rein bewahrenden Pastoral zu einer entschieden missionarischen Pastoral übergehen“ und das missionarische Han-

<sup>13</sup> XIII. Ordentliche Vollversammlung der Bischofssynode, *Neuevangelisierung für die Weitergabe des Glaubens, Lineamenta*. Text: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/synod/documents/rc\\_synod\\_doc\\_20110202\\_lineamenta-xiii-assembly\\_ge.html](http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20110202_lineamenta-xiii-assembly_ge.html) [zugriff am 15.06.2015]

<sup>14</sup> Ebd. Nr. 17.

<sup>15</sup> Vgl. Ebd. Nr. 10.

deln soll als „das *Paradigma für alles Wirken der Kirche*“ erkannt werden (vgl. EG 15). Franziskus führt den Missionsauftrag der Kirche auf seinen Ursprung zurück, nämlich auf den Auftrag, der von Jesus den Zwölf gegeben wurde – „Geht hin in alle Welt und verkündet das Evangelium“ (Mk 16,15). In ihm ist eine „Dynamik des Aufbruchs“ tief verankert. „Heute sind in diesem *Geht* Jesu die immer neuen Situationen und Herausforderungen des Evangelisierungsauftrags der Kirche gegenwärtig, und wir alle sind zu diesem neuen missionarischen „Aufbruch“ berufen. Jeder Christ und jede Gemeinschaft soll unterscheiden, welches der Weg ist, den der Herr verlangt, doch alle sind wir aufgefordert, diesen Ruf anzunehmen: hinauszugehen aus der eigenen Bequemlichkeit und den Mut zu haben, alle Randgebiete zu erreichen, die das Licht des Evangeliums brauchen“ (EG 20).

### 3. Barmherzigkeit als „Zeichen der Zeit“

In einem Interview für die Jesuitenzeitschrift „La Civiltà Cattolica“ sagte Papst Franziskus: „Mit großer Klarheit sehe ich, dass die Kirche heute am meisten die Fähigkeit benötigt, die Wunden zu heilen, die Herzen der Gläubigen zu wärmen, Nähe zu erweisen. Ich vergleiche die Kirche mit einem Feldspital nach einer Schlacht. Es ist nicht zielführend, einen Schwerverletzten nach seinem Cholesterinspiegel oder Blutzucker zu fragen! Man muss seine Wunden heilen“<sup>16</sup>. Die biblische Tradition verbindet die Heilung der Wunden mit der Barmherzigkeit (vgl. Lk 10,30–37). Eine Pastoral der Barmherzigkeit ist also ein Weg der Kirche, auf dem ein Prozess der Heilung der Wunden in Gang gesetzt werden soll. Der päpstliche Ruf nach Barmherzigkeit findet große Resonanz in der Seelsorge. Dennoch stellt W. Kasper fest, dass „dieser Begriff oft verkommen und herabgekommen ist zu einer «soften» Pastoral und Spiritualität und zu einer blut- und kraftlosen Weichheit, der jede Entschiedenheit und jedes klare Profil abgeht, die es nur jedem irgendwie recht machen will“<sup>17</sup>.

Vier Päpste der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts und vom Beginn des 21. Jahrhunderts – Johannes XIII., Johannes Paul II., Benedikt XVI. und Franziskus – stellen Barmherzigkeit in die Mitte der kirchlichen Verkündigung. Insbesondere jedoch ist die Barmherzigkeit ein zentrales Thema der Lehre von Johannes XXIII., Johannes Paul II. und Franziskus<sup>18</sup>. Für Johannes XXIII. stellt die Barmherzigkeit „den schönsten Namen und die schönste Anrede Gottes“ dar. In seiner

<sup>16</sup> Text: [http://pl.radiovaticana.va/news/2013/09/19/papie%C5%BC\\_udzieli%C5%82\\_jezuitom\\_obszernego\\_wywiadu\\_o\\_sobie\\_ko%C5%9Bciele\\_i/pol-730040](http://pl.radiovaticana.va/news/2013/09/19/papie%C5%BC_udzieli%C5%82_jezuitom_obszernego_wywiadu_o_sobie_ko%C5%9Bciele_i/pol-730040) [zugriff am: 03.11.2014].

<sup>17</sup> W. Kasper, *Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens*, Freiburg im Breisgau 2012, S. 20.

<sup>18</sup> Vgl. ebd., S. 15–19.

Rede zur Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils stellte er fest, dass sich die Kirche in ihrer Verkündigung lange Zeit auf die Verurteilung der Irrtümer konzentrierte. Heute aber „möchte die Braut Jesu Christi lieber das Heilmittel der Barmherzigkeit anwenden als die Waffe der Strenge erheben“<sup>19</sup>. Die konziliare Reflexion über die Verkündigung und das Leben der Kirche, die Johannes XXIII. entscheidend geprägt hat, regte einen neuen pastoralen Stil an. „Der neue pastorale Stil, den Johannes XXIII. meinte, hat viel mit dem zu tun, was er in seiner Eröffnungsrede mit dem Wort vom Heilmittel der Barmherzigkeit angesprochen hat. Seither ist das Thema Barmherzigkeit grundlegend geworden, nicht nur für das Konzil, sondern für die ganze pastorale Praxis der nachkonziliaren Kirche“<sup>20</sup>.

Die Botschaft von der Barmherzigkeit Gottes war auch für Johannes Paul II. das Leitthema seines Pontifikats<sup>21</sup>. Die folgenden wichtigsten Ereignissen sind hier zu erwähnen: Enzyklika *Dives in misericordia* über das göttliche Erbarmen<sup>22</sup>, die dem Thema Barmherzigkeit gewidmet war<sup>23</sup>; die erste Heiligsprechung im dritten Jahrtausend, durch die der Papst die mystische Erfahrung von der Barmherzigkeit Gottes der bis dahin nur wenig bekannten polnischen Ordensschwester Faustyna Kowalska der ganzen Kirche als Geschenk Gottes an unsere Zeit vorstellte; die Erklärung den zweiten Sonntag in der Osterzeit zum „Sonntag der Barmherzigkeit“ zu ernennen, was auf Anregung von Schwester Faustyna erfolgte<sup>24</sup>. Aber nicht so viel durch seine Lehre und symbolische Taten sondern vielmehr durch das Zeugnis seines Leidens verkündete Johannes Paul II. die Botschaft von der Barmherzigkeit Gottes. Diese Botschaft hat er der Kirche des 21. Jahrhunderts „ins Stammbuch geschrieben“<sup>25</sup>.

<sup>19</sup> Zitiert nach: W. Kasper, *Barmherzigkeit*, op. cit., S. 16.

<sup>20</sup> W. Kasper, *Barmherzigkeit*, op. cit., S. 16.

<sup>21</sup> Vgl. Johannes Paul II, *Erinnerung und Identität*, deutsche Übersetzung, Augsburg 2005, S. 75.

<sup>22</sup> Johannes Paul II, Enzyklika *Dives in misericordia über das göttliche Erbarmen* (30.11.1980), deutsche Übersetzung, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, hrsg. Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz, Bd. 26, Bonn 1980 (ab hier: DiM).

<sup>23</sup> Zu diesem Thema: S. Grzybek, M. Jaworski, *Encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II o Bożym miłosierdziu „Dives in misericordia”. Tekst i komentarz*, Kraków 1981; Jan Paweł II – „Dives in misericordia”. *Tekst i komentarze*, hrsg. S. Nagy, Lublin 1983; J. Bajda, *Encyklika o Bożym miłosierdziu*, „Collectanea Theologica” 4(1981), S. 85-88; *Wobec tajemnicy Bożego Miłosierdzia*, hrsg. L. Balter, Reihe: *Powołanie człowieka*, Poznań 1991, S. 27-37; A. Gajda, *Miłosierdzie większe niż sprawiedliwość. Piękno myśli i słowa w encyklice „Dives in misericordia”*, „Zeszyty Naukowe KUL” 3(2004), S. 85-101; Johannes Paul II, *Barmherzigkeit Gottes – Quelle der Hoffnung*, ausgewählt und eingeleitet von E. Olk, Einsiedeln 2011; P.M. Zulehner, *Gott ist größer als unser Herz. Eine Pastoral des Erbarmens*, Ostfildern 2006, S. 25-28.

<sup>24</sup> Vgl. Johannes Paul II, *Predigt bei der Heiligsprechung von Maria Faustyna Kowalska*, Łagiewniki 30.04.2000, Text: [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/homilies/2000/documents/hf\\_jp-ii\\_hom\\_20000430\\_faustina.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/homilies/2000/documents/hf_jp-ii_hom_20000430_faustina.html) [zugriff am 03.07.2015]. Die Lehre von Johannes Paul II. über die Barmherzigkeit Gottes bezieht sich primär nicht auf die Privatoffenbarung von der hl. Sr. Faustyna, wie das P.M. Zulehner behauptet. Vgl. P.M. Zulehner, *Kirchenvisionen. Orientierung in Zeiten des Kirchenumbaus*, Ostfildern 2012, S. 67.

<sup>25</sup> W. Kasper, *Barmherzigkeit*, op. cit. S. 17.

Den Aufschrei der Kirche um Gottes Erbarmen bezieht Johannes Paul II. auf die Lage der Welt von heute, in der unterschiedliche Umwandlungen stattfinden, nicht nur solche, „die zur Hoffnung auf *eine bessere Zukunft des Menschen auf dieser Erde* berechtigen, sondern auch vielfache *Bedrohungen*, welche über die bisher gekannten weit hinausgehen“ (vgl. DiM 2). Die Veränderungen verursachen im modernen Menschen eine innere Unruhe und eine existentielle Angst. Johannes Paul II. diagnostizierte diese Situation auf folgende Weise: „Der zeitgenössische Mensch fühlt diese Drohungen. (...) Der Mensch von heute stellt sich oft die angsterfüllte Frage nach der Lösung der entsetzlichen Spannungen, die sich über der Welt zusammengeballt haben und das Leben der Menschen durchziehen. Und wenn er manchmal nicht *den Mut hat, das Wort »Erbarmen« auszusprechen*, oder in einem areligiösen Bewusstsein auch kein entsprechendes findet, *muss es die Kirche um so nachdrücklicher aussprechen*, nicht nur in ihrem eigenen Namen, sondern auch im Namen aller Menschen von heute“ (DiM 15)<sup>26</sup>.

Papst Benedikt XVI. setzte den neuen pastoralen Stil in der Reflexion und in der Praxis fort. In seinen Äußerungen nach dem Tod von Johannes Paul II. zeigte er deutlich darauf hin, dass das „Evangelium der Barmherzigkeit“ das größte pastorale Anliegen seines Vorgängers war. In der Predigt während der Messe für die Wahl des neuen Papstes hat er sich auf die Lehre seines unlängst verstorbenen Vorgängers sehr deutlich bezogen: „Jesus Christus ist die göttliche Barmherzigkeit in Person: Christus begegnen heißt, der Barmherzigkeit Gottes begegnen. (...) Die Barmherzigkeit Christi ist keine billig zu habende Gnade, sie darf nicht als Banalisierung des Bösen missverstanden werden. Christus trägt in seinem Leib und in seiner Seele die ganze Last des Bösen, dessen ganze zerstörerische Kraft. Er verbrennt und verwandelt das Böse im Leiden, im Feuer seiner leidenden Liebe“<sup>27</sup>.

Eine theologisch vertiefte und den Herausforderungen der gegenwärtigen „Zeichen der Zeit“ entsprechende Konzeption der Barmherzigkeit Gottes stellte Papst Benedikt XVI. in seinen Enzykliken *Deus caritas est*<sup>28</sup> und *Caritas in veritate*<sup>29</sup> dar. In diesen Dokumenten stellt er die Liebe in den Mittelpunkt, und sie ist für ihn das

<sup>26</sup> Vgl. M. Polak, *Duszpasterstwo miłosierdzia. Miłosierdzie jako paradygmat pastoralnej misji Kościoła*, in: „Teologia Praktyczna” 15(2014), S. 8-9.

<sup>27</sup> J. Ratzinger, *Predigt während der Messe pro eligendo romano Pontifice*. Patriarchalbasilika St. Peter 18.04.2005. Text: [http://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice\\_20050418\\_ge.html](http://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_ge.html) [zugriff am 03.07.2015].

<sup>28</sup> Benedikt XVI, Enzyklika *Deus caritas est über die christliche Liebe* (25.12.2005), deutsche Übersetzung, Verlautbarungen des apostolischen Stuhls Bd. 171, hrsg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2006 (ab hier: DCE).

<sup>29</sup> Benedikt XVI, Enzyklika *Caritas in veritate über die ganzheitliche Entwicklung des Menschen in der Liebe und in der Wahrheit* (29.06.2009), deutsche Übersetzung, Verlautbarungen des apostolischen Stuhls Bd. 186, hrsg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2009 (ab hier: CiV).

Grundparadigma der kirchlichen Soziallehre: „Die *Liebe geht über die Gerechtigkeit hinaus*, denn lieben ist schenken, dem anderen von dem geben, was «mein» ist; aber sie ist nie ohne die Gerechtigkeit, die mich dazu bewegt, dem anderen das zu geben, was «sein» ist, das, was ihm aufgrund seines Seins und seines Wirkens zukommt. Ich kann dem anderen nicht von dem, was mein ist, «schenken», ohne ihm an erster Stelle das gegeben zu haben, was ihm rechtmäßig zusteht. Wer den anderen mit Nächstenliebe begegnet, ist vor allem gerecht zu ihnen. Die Gerechtigkeit ist der Liebe nicht nur in keiner Weise fremd, sie ist nicht nur kein alternativer oder paralleler Weg zur ihr: Die Gerechtigkeit ist untrennbar mit der Liebe verbunden, sie ist ein ihr innewohnendes Element“ (CiV 6).

In einer Ansprache an den Klerus der Diözese Rom erklärte Papst Franziskus die Gegenwart als eine „Zeit der Barmherzigkeit“. Er bezieht sich auf eine Predigt von Johannes Paul II. in der es heißt: „das Licht der göttlichen Barmherzigkeit, das der Herr durch das Charisma von Schwester Faustyna der Welt gleichsam zurückgeben wollte, wird den Weg der Menschen des dritten Jahrtausends erhellen“<sup>30</sup>. Papst Franziskus verbindet die Barmherzigkeit mit dem Evangelisierungsauftrag sehr deutlich. Laut seiner Lehre wird die Evangelisation durch „einen unerschöpflichen Wunsch, Barmherzigkeit anzubieten – eine Frucht der eigenen Erfahrung der unendlichen Barmherzigkeit des himmlischen Vaters und ihrer Tragweite“ motiviert (vgl. EG 24). Er wünscht sich eine Kirche, die „der Ort der ungeschuldeten Barmherzigkeit“ ist, „wo alle sich aufgenommen und geliebt fühlen können, wo sie Verzeihung erfahren und sich ermutigt fühlen können, gemäß dem guten Leben des Evangeliums zu leben“ (EG 114). Zum Wesen der Kirche gehört sowohl ihre missionarische Aufgabe als auch ihr Dienst an den Armen. „Wie die Kirche von Natur aus missionarisch ist – lehrt Franziskus – so entspringt aus dieser Natur zwangsläufig die wirkliche Nächstenliebe, das Mitgefühl, das versteht, beisteht und fördert“ (EG 179).

Um die „Zeit der Barmherzigkeit“ noch mehr zum Ausdruck zu bringen, ruft Franziskus „das außerordentliche Jubiläum der Barmherzigkeit“ aus. In seinem Schreiben *Misericordiae vultus* begründet er seine Entscheidung mit folgenden Worten: „Es gibt Augenblicke, in denen wir aufgerufen sind, in ganz besonderer Weise den Blick auf die Barmherzigkeit zu richten und dabei selbst zum wirkungsvollen Zeichen des Handelns des Vaters zu werden. Genau darum habe ich ein *außerordentliches Jubiläum der Barmherzigkeit* ausgerufen. Es soll eine Zeit der Gnade für die Kirche sein und helfen, das Zeugnis der Gläubigen stärker und wirkungsvoller zu machen“<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> Vgl. Franziskus, *Die Ansprache an den Klerus der Diözese Rom* 06.03.2014. Text: [https://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2014/march/documents/papa-francesco\\_20140306\\_cle-ro-diocesi-roma.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2014/march/documents/papa-francesco_20140306_cle-ro-diocesi-roma.html) [zugriff am 06.07.2015].

<sup>31</sup> Franziskus, Verkündigungsbulle *Misericordiae vultus* zum Außerordentlichen Jubiläum der Barmherzigkeit, deutsche Übersetzung, Verlautbarungen des apostolischen Stuhls Bd. 200, hrsg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2015, Nr. 3 (ab hier: MV).



Die Barmherzigkeit ist kein Nebenthema der kirchlichen Lehre des letzten Jahrzehnts, sondern wahrlich ein grundlegendes Thema. Als Antwort auf die gegenwärtigen „Zeichen der Zeit“ bildet sie das Grundparadigma der ganzen Pastoral der Kirche. Sehr deutlich bringt das Franziskus in folgenden Worten zum Ausdruck: „Der Tragebalken, der das Leben der Kirche stützt, ist die Barmherzigkeit. Ihr gesamtes pastorales Handeln sollte umgeben sein von der Zärtlichkeit, mit der sie sich an die Gläubigen wendet; ihre Verkündigung und ihr Zeugnis gegenüber der Welt können nicht ohne Barmherzigkeit geschehen. Die Glaubwürdigkeit der Kirche führt über den Weg der barmherzigen und mitleidenden Liebe“<sup>32</sup>.

#### 4. Prinzipien und Bereiche der Pastoral der Barmherzigkeit

Eine Pastoral der Barmherzigkeit kann nicht von einem praktischen Standpunkt ausgehen. Sie muss sich nämlich auf eine Spiritualität der Barmherzigkeit, eine „Mystik des Erbarmens“<sup>33</sup> stützen. In diesem Kontext lassen sich die Papstworte aus dem Apostolischen Schreiben *Novo millennio ineunte*, die Johannes Paul II. in Bezug auf die „Spiritualität der Gemeinschaft“ formulierte, so interpretieren: *Was bedeutet das konkret, dass die Barmherzigkeit ein Grundprinzip der Pastoral ist? Hier könnte die Rede sofort praktisch werden, doch es wäre falsch, einem solchen Anstoß nachzugeben. Vor der Planung konkreter Initiativen gilt es, eine Spiritualität der Barmherzigkeit zu fördern, indem man sie überall dort als Erziehungsprinzip herausstellt, wo man den Menschen und Christen formt, wo man die geweihten Amtsträger, die Ordensleute und die Mitarbeiter in der Seelsorge ausbildet, wo man die Familien und Gemeinden aufbaut*“<sup>34</sup>.

Die Spiritualität der Barmherzigkeit bzw. die „neue pastorale Mentalität“ oder der „neue pastorale Stil“ sollen auf einigen Prinzipien gebaut werden. Zuerst geht es hier um das Prinzip des *Primats der Gnade*, das ein „Leuchtfeuer“ sein muss, das die Überlegungen zur Evangelisierung und Pastoral ständig erhellt (vgl. EG 112). Die Grundüberzeugung „führt zu einem neuen Stil der Seelsorge, einer Seelsorge, die auf den Geist Gottes vertraut; einer Seelsorge, die im Hinblick auf Gottes eigene Wege gelassen sein kann; einer Seelsorge, die ihren engagierten Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern Freude und Entlastung bringt. Denn Gott ist der eigentliche Seelsorger“<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> Ebd. Nr. 10.

<sup>33</sup> P.M. Zulehner, *Gott ist größer als unser Herz*, op. cit., S. 158-160.

<sup>34</sup> Vgl. Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Novo millennio ineunte*, deutsche Übersetzung, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Bd. 150, hrsg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2001, Nr. 43 (ab hier: NMI).

<sup>35</sup> B. Elbs, *Im Stallgeruch der Schafe. Wege pastoraler Arbeit im 3. Jahrtausend*, Wien–Graz–Klagenfurt 2014, S. 192.



Dann muss die Methode der Begegnung und des Dialoges berücksichtigt werden<sup>36</sup>. Der Dialog ist die entscheidende Form der Pastoral, „um mit den Menschen von heute in der Welt von heute in Verbindung zu treten“<sup>37</sup>. In der dialogischen pastoralen Begegnung spielt eine „Kunst des Zuhörens“ eine wichtige Rolle. „Nur auf der Grundlage dieses achtungsvollen, mitfühlenden Zuhörens ist es möglich, die Wege für ein echtes Wachstum zu finden, das Verlangen nach dem christlichen Ideal und die Sehnsucht zu wecken, voll auf die Liebe Gottes zu antworten und das Beste, das Gott im eigenen Leben ausgesät hat, zu entfalten“ (EG 171). Die Kunst des Zuhörens verlangt nach der „Fähigkeit des Herzens“, die in der Verständigung mit dem anderen eine große Rolle spielt. Sie ermöglicht die wahre geistliche Begegnung und befähigt dazu, „die passende Geste und das passende Wort zu finden, die uns aus der bequemen Position des Zuschauers herausholen“ (EG 171)<sup>38</sup>.

Nicht weniger wichtig ist eine „Kunst des Wartens und der Geduld“. Diese Fähigkeiten gehören zu einer „Pädagogik, welche die Personen schrittweise zur vollen Aneignung des Mysteriums hinführt“ (EG 171). Diese Pädagogik gehört zum erneuerten pastoralen Stil, der sich in einer „Kunst der Begleitung“ ausdrückt. Die Kirche muss alle, die in ihrer pastoralen Tätigkeit das Prinzip der Barmherzigkeit berücksichtigen wollen, lehren, „vor dem heiligen Boden des anderen sich die Sandalen von den Füßen zu streifen (vgl. *Ex* 3,5)“ (EG 169). Solche Kunst des Wartens und der Geduld stützt sich auf dem fundamentalen pastoralen Prinzip der Freiheit, weil die Kirche die Wahrheit nicht aufzwingen darf und nur an die Freiheit appellieren muss (vgl. EG 165).

Die Pastoral der Barmherzigkeit kann nicht auf die materielle Unterstützung der Armen reduziert werden. Sie umfasst alle Bereiche der Selbstverwirklichung der Kirche: Verkündigung, Liturgie und Diakonie. Das erste Werk der Barmherzigkeit ist die Verkündigung des Evangeliums. Eine pastorale Option für die Armen soll sich grundsätzlich in der religiösen Zuwendung zeigen. „Die schlimmste Diskriminierung, unter der die Armen leiden, ist der Mangel an geistlicher Zuwendung“ (EG 200). Die Verkündigung der Barmherzigkeit Gottes als „das pulsierende Herz des Evangeliums“ stellt Franziskus in seinem Schreiben für das „Jahr der Barmherzigkeit“ als den bevorzugten Auftrag der Kirche hin. Durch diese Verkündigung soll die Barmherzigkeit das Herz und den Verstand der Menschen erreichen (Vgl. MV 12).

Im Bereich Liturgie geht es in der Pastoral der Barmherzigkeit darum, „die Menschen zu den Quellen des Erbarmens des Heilands“ zu führen, welche die Kir-

<sup>36</sup> P. Bacq, *Für eine Erneuerung vom Ursprung her. Auf dem Weg zu einer „zeugenden Pastoral“*, in: *Frei geben. Pastoraltheologische Impulse aus Frankreich*, hrsg. R. Feiter, H. Müller, übersetzt von H. Müller, W. Rauscher, Ostfildern 2012, S. 45-49.

<sup>37</sup> Vgl. B. Elbs, *Im Stallgeruch der Schafe*, op. cit., S. 184-185.

<sup>38</sup> Vgl. P.M. Zulehner, *Ein neues Pfingsten. Ermutigung zu einem Weg der Hoffnung*, Ostfildern 2008, S. 75-78.

che hütet und aus denen sie austeilt. Eine große Bedeutung kommt in diesem Zusammenhang der ständigen Betrachtung des Wortes Gottes und vor allem der bewussten, mit innerer Reife vollzogenen Feier der Eucharistie und des Sakraments der Buße und der Versöhnung zu (vgl. DiM 13). Diese Aufgabe der Pastoral des Erbarmens setzt das Vertrauen in die pastorale Effektivität und die geistige Kraft „der armen Mittel“, die der Kirche von Jesus anvertraut sind.

Die kirchliche Verkündigung des Evangeliums der Barmherzigkeit wäre jedoch sinnlos, wenn sie durch die Werke der Barmherzigkeit nicht bestätigt würde, weil „die Liebe der *Werke* verleiht der Liebe der *Worte* eine unmissverständliche Kraft“ (NMI 50). Für die kirchliche Diakonie sind zwei grundsätzlichen Prinzipien der Pastoral der Barmherzigkeit zu nennen. Erstens: die Barmherzigkeit ist keine zeitlich und räumlich begrenzte Aktivität der Christen sondern „ein Lebensstil, ein wesentliches und immerwährendes Kennzeichen der christlichen Berufung“ (vgl. DiM 14). Zweitens: Die christliche erbarmende Liebe hat nicht als Ziel den Armen die bloße materielle bzw. geistige Unterstützung zu erweisen, sondern mit ihnen in *communio* zu treten. „Unser Einsatz – so Papst Franziskus – besteht nicht ausschließlich in Taten oder in Förderungs- und Hilfsprogrammen; was der Heilige Geist in Gang setzt, ist nicht ein übertriebener Aktivismus, sondern vor allem eine *aufmerksame Zuwendung* zum anderen, indem man ihn als eines Wesens mit sich selbst betrachtet“ (EG 199). Nicht die Hilfe für die Armen, sondern die Liebe zu ihnen unterscheidet „die authentische Option für die Armen von jeder Ideologie, von jeglicher Absicht, die Armen zugunsten persönlicher oder politischer Interessen zu gebrauchen. Nur das macht es möglich, »dass sich die Armen in jeder christlichen Gemeinde wie »zu Hause« fühlen“ (EG 199).

## 5. Schlussbemerkung

Eine kompakte Beschreibung der Pastoral der Barmherzigkeit gab Papst Franziskus in einer seiner Ansprachen an den römischen Klerus<sup>39</sup>. In ihr stellt er fest, dass die Pastoral der Barmherzigkeit „weder Nachsichtigkeit noch große Strenge“ bedeutet. Weder der Anhänger des Laxismus noch der Rigorist legt Zeugnis ab von der Barmherzigkeit Gottes. „Der Rigorist zieht sich aus der Affäre: denn er fesselt die Person an das kalt und streng aufgefasste Gesetz. Auch der Anhänger des Laxismus zieht sich aus der Affäre: Er ist nur scheinbar barmherzig, aber in Wirklichkeit nimmt er das Problem jenes Gewissens nicht ernst, indem er die Sünde herunterspielt“. Die Pastoral der Barmherzigkeit nimmt sich der Person an, übernimmt die Verantwortung für sie, hört ihr aufmerksam zu, nähert sich der Situation mit Respekt und mit Wahrheit und begleitet sie auf dem Weg der Versöhnung. Die Grundlage einer solchen Pastoral bildet „die Mystago-

<sup>39</sup> Franziskus, *Die Ansprache an den Klerus der Diözese Rom* 06.03.2014, op. cit.

gie des offenen Herzens und der offenen Augen“<sup>40</sup> bzw. „die Mystik des Erbarmens“<sup>41</sup>. „Die Grundsymphonie einer Mystik des Erbarmens kennt viele Sätze und Variationen. Ihr Ziel ist immer, dass Gottes Wesen das Wesen des Menschen zuinnerst durchfließt und damit formt. Das macht es dem Menschen möglich, Gottes Erbarmen in der Welt »gleichsam« zu sein, es sichtbar zu machen in seinem Denken und Tun“<sup>42</sup>.

## Summary

The pastoral care of the church needs a paradigm, on which it can build its practice. This paradigm must take signs of the contemporary times into account. The message of mercy was crucial for the pontificates of John XXIII, John Paul II and Benedict XVI. Mercy is also an essential theme of teaching for Pope Francis. The primary sign of the contemporary times is mercy. *At times we are called to gaze even more attentively on mercy so that we may become a more effective sign of the Father's action in our lives* (Pope Francis). The main issue of the present article is mercy as a paradigm of the missionary and pastoral care of the church. Three statements create the issues for this study: pastoral ministry in a missionary key, contemporary times as the times of mercy and principles and areas of the pastoral of the mercy.

## Keywords

mercy, pastoral care, new evangelisation, missionary conversion, signs of the times

## Słowa kluczowe

miłosierdzie, duszpasterstwo, nowa ewangelizacja, misyjne nawrócenie, znaki czasu

## Literatur

- Bacq P., *Für eine Erneuerung vom Ursprung her. Auf dem Weg zu einer „zeugenden Pastoral“*, in: *Frei geben. Pastoraltheologische Impulse aus Frankreich*, hrsg. R. Feiter, H. Müller, übersetzt von H. Müller, W. Rauscher, Ostfildern 2012, S. 30-55.
- Bajda J., *Encyklika o Bożym miłosierdziu*, „Collectanea Theologica” 4 (1981), S. 85-88.
- Benedikt XVI, Enzyklika *Deus caritas est über die christliche Liebe* (25.12.2005), deutsche Übersetzung, Verlautbarungen des apostolischen Stuhls Bd. 171, hrsg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2006.
- Benedikt XVI, Enzyklika *Caritas in veritate über die ganzheitliche Entwicklung des Menschen in der Liebe und in der Wahrheit* (29.06.2009), deutsche Übersetzung, Verlautbarungen des apostolischen Stuhls Bd. 186, hrsg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2009.

---

<sup>40</sup> M. Polak, *Pedagogia ewangelizacji na przedpolach wiary*, in: *Peryferie wiary wyzwaniem dla Kościoła*, hrsg. W. Przygoda, M. Fiałkowski, Lublin 2015, S. 79-81.

<sup>41</sup> P.M. Zulehner, *Gott ist größer als unser Herz*, op. cit., S. 160.

<sup>42</sup> Ebd.

- Die Deutsche Bischofskonferenz, „Zeit zur Aussaat“. *Missionarisch Kirche sein* (26.11.2000), Verlautbarungen der deutschen Bischofskonferenz, hrsg. Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz, Bd. 68, Bonn 2000.
- Elbs B., *Im Stallgeruch der Schafe. Wege pastoraler Arbeit im 3. Jahrtausend*, Wien–Graz–Klagenfurt 2014.
- Franziskus, Apostolisches Schreiben *Evangelii gaudium über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute* (24.11.2013), deutsche Übersetzung, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, hrsg. Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz, Bd. 194, Bonn 2014.
- Franziskus, Verkündigungsbulle *Misericordiae vultus* zum Außerordentlichen Jubiläum der Barmherzigkeit, deutsche Übersetzung, Verlautbarungen des apostolischen Stuhls Bd. 200, hrsg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2015.
- Franziskus, *Die Ansprache an den Klerus der Diözese Rom* 06.03.2014. Text: [https://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2014/march/documents/papa-francesco\\_20140306\\_clero-diocesi-roma.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2014/march/documents/papa-francesco_20140306_clero-diocesi-roma.html) [dostęp: 06.07.2015].
- Gajda A., *Milosierdzie większe niż sprawiedliwość. Piękno myśli i słowa w encyklice „Dives in misericordia”*, „Zeszyty Naukowe KUL” 3 (2004), S. 85-101.
- Grzybek S., Jaworski M., *Encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II o Bożym miłosierdziu „Dives in misericordia”*. Tekst i komentarz, Kraków 1981.
- Jan Paweł II – „Dives in misericordia”. Tekst i komentarze, hrsg. S. Nagy, Lublin 1983.
- Johannes Paul II., Enzyklika *Dives in misericordia über das göttliche Erbarmen* (30.11.1980), deutsche Übersetzung, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, hrsg. Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz, Bd. 26, Bonn 1980.
- Johannes Paul II., Enzyklika *Redemptoris missio über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrages* (07.12.1990), deutsche Übersetzung, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, hrsg. Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz, Bd. 100, Bonn 1991.
- Johannes Paul II., Enzyklika *Redemptoris missio über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrages* (07.12.1990), deutsche Übersetzung, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, hrsg. Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz, Bd. 100, Bonn 1991.
- Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Novo millennio ineunte*, deutsche Übersetzung, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Bd. 150, hrsg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2001.
- Johannes Paul II, *Barmherzigkeit Gottes – Quelle der Hoffnung*, ausgewählt und eingeleitet von E. Olk, Einsiedeln 2011.
- Johannes Paul II, *Erinnerung und Identität*, deutsche Übersetzung, Augsburg 2005.
- Johannes Paul II, *Predigt bei der Heiligsprechung von Maria Faustyna Kowalska* Lagiewniki 30.04.2000, Text: [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/homilies/2000/documents/hf\\_jp-ii\\_hom\\_20000430\\_faustina.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/homilies/2000/documents/hf_jp-ii_hom_20000430_faustina.html) [dostęp: 03.07.2015].
- Kasper W., *Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens*, Freiburg im Breisgau 2012.

- Knobloch S., *Ugenutztes Potential. Zwischen religiöser Sehnsucht und Kirchenkrise*, Ostfildern 2011.
- XIII. Ordentliche Vollversammlung der Bischofssynode, *Neuevangelisierung für die Weitergabe des Glaubens, Lineamenta* in: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/synod/documents/rc\\_synod\\_doc\\_20110202\\_lineamenta-xiii-assembly\\_ge.html](http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20110202_lineamenta-xiii-assembly_ge.html) [dostęp: 15.06.2015]
- Paul VI., Apostolisches Schreiben *Evangelii nuntiandi über die Evangelisierung in der Welt von heute* (8.12.1975), deutsche Übersetzung, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, hrsg. Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz, Bd. 2, Bonn 1975.
- Polak M., *Duszpasterstwo miłosierdzia. Miłosierdzie jako paradygmat pastoralnej misji Kościoła*, „Teologia Praktyczna” 15 (2014), S. 7-21.
- Polak M., *Pedagogia ewangelizacji na przedpolach wiary*, in: *Peryferie wiary wyzwaniem dla Kościoła*, hrsg. W. Przygoda, M. Fiałkowski, Lublin 2015, S. 61-82.
- Ratzinger J., *Predigt während der Messe pro eligendo romano Pontifice*. Patriarchalbasilika St. Peter 18.04.2005. Text: [http://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice\\_20050418\\_ge.html](http://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_ge.html) [dostęp: 03.07.2015].
- Wobec tajemnicy Bożego Miłosierdzia*, hrsg. L. Balter, Seria: *Powołanie człowieka*, Poznań 1991.
- Zulehner P.M., *Gott ist größer als unser Herz. Eine Pastoral des Erbarmens*, Ostfildern 2006.
- Zulehner P.M., *Kirchenvisionen. Orientierung in Zeiten des Kirchenumbaus*, Ostfildern 2012.
- Zulehner P.M., *Ein neues Pfingsten. Ermutigung zu einem Weg der Hoffnung*, Ostfildern 2008.

Anna Zellma<sup>1</sup>

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie  
Wydział Teologii

## **Educational Creativity of Family Life Education Teachers: Polish Context**

Recent years in the Polish didactics have been marked by interest in educational creativity of teachers<sup>2</sup>. Creativity ceases to be perceived as an exceptional element of didactic and educational work at school<sup>3</sup>. All teachers are required to conduct classes in an innovative and interesting manner, activating pupils in multiple ways<sup>4</sup>. This obligation also applies to family life education teachers and is related to multifaceted stimulation of pupils to active participation in teaching and education in Polish schools.

The following questions arise in relation to the above: what does the educational creativity of a family life education teacher consist in, and how is it manifested? Which educational strategies are conducive to the creative activity of a family life education teacher? Searching for an answer to the questions listed above requires clarification of the term “educational creativity”. The creative involvement of a family life education teacher is going to be characterised in this context. A point of reference for analyses oriented towards this direction is going to be the Polish educational reality related to the conduct of “family life education” classes at schools.

### **Understanding of the Term “Educational Creativity”**

The central category in this study is educational creativity. Polish literature on the subject defines this term in various manners<sup>5</sup>. There are no commonly

<sup>1</sup> Anna Zellma – professor of theology, major: catechetic; The Faculty of Theology at the University of Warmia and Mazury (UWM) in Olsztyn; Head of the Department of Pastoral Theology and Catechetics.

<sup>2</sup> For more on this, see, e.g.: J. Łaszczak, M. Jabłonowska (ed.), *Zdolność i twórczość jako perspektywa współczesnej Edukacji*, Warsaw 2009; M. Kołodziejka (ed.), *Twórczość codzienna w praktyce edukacyjnej*, Płock 2009.

<sup>3</sup> M. Just, *Kreatywny nauczyciel – pozwólmy sobie na twórcze szaleństwo*, „Życie Szkoły” 2010 No. 8, p. 43-48.

<sup>4</sup> Ibidem.

<sup>5</sup> Ibidem.

accepted definitions. Sometimes, authors identify this term with the involvement of a teacher in professional work and with looking for and applying new methodological solutions<sup>6</sup>. At other times, they draw attention to activating methods of teaching and an open style of managing the pupils' work during classes<sup>7</sup>. There are also Polish researchers who describe educational creativity via professional skills and competences<sup>8</sup>. Simultaneously, they draw attention to inventiveness, openness to new pedagogical proposals, the ability to constantly extend substantive knowledge and improve professional qualifications and the abandoning of schematic thinking along with active and constant searching for, verifying and working out of new solutions<sup>9</sup>. According to Polish researchers, an indispensable attribute of educational creativity is pedagogical innovation and on-going in-service teacher training. In this context, they point to the capacity of looking at educational problems from various perspectives, involvement in didactic and educational work and striving for discovery of new and valuable experiences in the school reality, which enrich the teacher's and the pupils' personality<sup>10</sup>.

Taking into account the determinations of the Polish pedagogues presented above, "educational creativity" for the purposes of this text is going to be understood as multifaceted activity which goes beyond the existing rules of didactic and educational conduct and aims for formation – on the basis of hitherto knowledge and experiences – of new solutions within the scope of teaching and education. The core of educational creativity consists in reorganisation of the hitherto style of conduct in the teacher's work and discovering and constructing new, innovative and – at the same time – valuable ideas, concepts and material products related to didactic and educational work at school<sup>11</sup>. Educational creativity understood in this manner is directly related to creative thinking, i.e. the ability of looking at problems from different perspectives and searching for and applying numerous, often innovative, solutions<sup>12</sup>.

The basic distinguishing factors of educational creativity are as follows: innovative product, originality, relevance, transformation of reality, durability of

<sup>6</sup> For more on this, see, e.g.: D. Ciechanowska, *Twórczość w edukacji*, Szczecin 2007; J.K. Szmidt, *Pedagogika twórczości*, Gdańsk 2007.

<sup>7</sup> For more on this subject, see, e.g.: J.K. Szmidt, W. Ligęza (ed.), *Twórczość dzieci i młodzieży. Stymulowanie – Badanie – Wsparcie*, Kraków 2009.

<sup>8</sup> More on this is written by L. Skorecka, *Prakseologiczny wymiar pedagogiki twórczości w pracy nauczyciela*, Warsaw 2010.

<sup>9</sup> Ibidem.

<sup>10</sup> For more on this subject, see: K. Denek, L. Pawelski, A. Żukrowska (ed.), *Regionalizm i twórczość w edukacji*, Szczecin 2011.

<sup>11</sup> Interesting analyses about this subject can be found in: M. Magda-Adamowicz (ed.), *Twórcze czy pedagogicznie nauczyciele klas młodszych: obszary i panorama problematyki*, Gniezno 2011.

<sup>12</sup> I. Adamek, *Twórcze rozwiązywanie problemów*, „Życie Szkoły”, 63(2008) No. 3, p. 19-24; M.M. Adamowicz, *Twórcze kształcenie: utopia czy rzeczywistość?*, „Dydaktyka Literatury”, 25(2005), p. 203-211.



impact and social value of the outcome<sup>13</sup>. The capacity for creativity determined in this manner requires own activity of an individual, i.e. personal thinking (reflection before, over and during an activity), decision-making and activities characterised by vitality and originality. Without this, the process of creation in the teacher's and the pupil's activity would not exist. There would also be no original and unique works, concepts and ideas<sup>14</sup>. On this basis, it is possible to state that every teacher – to a varied degree – possesses a creative potential. Every teacher may create new immaterial and material products, transform the existing reality and solve problems. This last skill, i.e. the problem solving capacity, allows the teachers to plan and apply innovative solutions, solve difficulties and support pupils in integral development. It also stimulates the creative potential of every pupil and opens the path towards educational creativity.

### Family Life Education in Polish School

In Poland, family life education is implemented – according to State law – in primary schools, middle schools and upper secondary schools<sup>15</sup>. Between September 1993 and June 1997, these classes were taught by class tutors and school counsellors<sup>16</sup>. Subsequently (between September 1997 and December 1998), each school could organise – in the form of optional classes – classes devoted to “knowledge on the sexual life of man”<sup>17</sup>. These classes could be conducted by individuals without pedagogical qualifications, the so-called sexual educators. This encountered protests from multiple environments (e.g. Catholic, educational and local governments)<sup>18</sup>. The subject matter of such classes referred to the sexuality of men and women, whereas sexual education was clearly separated from family life education. Issues related to education about responsible parenthood were omitted. Permissivism in the evaluation of sexual behaviour was promoted. This was convergent with the sexual education programmes in Western

<sup>13</sup> K.J. Szmidt, *Twórczość*, in: *Encyklopedia XXI wieku*, vol. 6, ed. T. Pilch, Warsaw 2007, p. 841-849.

<sup>14</sup> A. Klim-Klimaszewska, *Twórcza aktywność*, in: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, vol. 6, p. 833-841.

<sup>15</sup> Conduct of such classes is regulated by the *Act on Family Planning, Prenatal Life Protection and Conditions Under Which Pregnancy Termination is Permitted of 17 January 1993*, “Journal of Laws” of 1993, No. 17, item 78, as amended.

<sup>16</sup> *Regulation No. 26 of the Minister of National Education of 18 August 1993 with respect to school curriculum encompassing knowledge about the sexual life of man*, “Official Journal of the Ministry of National Education” of 1993, No. 7, item 31.

<sup>17</sup> The law was determined in *Regulation No. 17 of the Minister of National Education of 19 September 1997*, “Official Journal of the Ministry of National Education” of 1997, No. 8, item 37.

<sup>18</sup> For more on this, see, e.g.: K. Glombik (ed.), *Wychowane seksualne w rodzinie i w szkole*, Opole 2010.

Europe and in the United States<sup>19</sup>. Due to social protests and slight interest on the part of parents, the above-mentioned classes were not organised often. In 1998, the subject “knowledge about the sexual life of man” was withdrawn from school education<sup>20</sup>.

On 1 September 1999, educational classes called “family life education” were introduced<sup>21</sup>. The regulation of the Minister of National Education specified that the classes had to be organised in primary schools (grades 5 and 6), in middle schools and in upper secondary schools (including special needs schools). The core curriculum of general education and, in particular, the section devoted to family life education emphasised pro-family objectives, tasks and content very clearly. These premises were put to practice for a short time. In 2002, new changes were introduced in the core curriculum of general education<sup>22</sup>. They also encompassed family life education. The curriculum assumptions with respect to this course emphasised biological, medical and pragmatic content regarding sexual life. References to personalistic anthropology were abandoned<sup>23</sup>.

More changes in the family life education programme were introduced on 1 September 2009. Pursuant to the amended resolution, new principles of organisation of these classes in Polish schools were determined<sup>24</sup>. It was specified that family life education classes would be attended by pupils from the 5<sup>th</sup> and the 6<sup>th</sup> grade of primary school, middle school pupils and pupils from upper secondary schools, excluding those pupils whose parents present (in writing) their objection to the headmaster. In line with ministerial recommendations, family life education classes were going to be organised in primary schools and in upper secondary schools as a part of classes assigned for the headmaster’s disposal in the school teaching programmes. There were 14 hours scheduled for every grade,

---

<sup>19</sup> Ibidem.

<sup>20</sup> For more on this, see, e.g.: A. Zellma, *Wychowanie młodzieży szkół ponadgimnazjalnych do życia w rodzinie – perspektywa katechetyczna*, „Studia Warmińskie” 50(2013), p. 155-167.

<sup>21</sup> *Regulation of the Minister of National Education of 12 August 1999 on the manner of school teaching and the scope of content regarding knowledge about the sexual life of man, principles of conscious and responsible parenthood, family value, life in the pre-natal phase and methods and means of conscious procreation contained in the core curriculum of general education*, “Journal of Laws” of 1999, No. 67, item 756.

<sup>22</sup> *Regulation of the Minister of National Education and Sport of 26 February 2002 on the core curriculum of pre-school education and general education in individual school types*. “Journal of Laws” of 2002, No. 51, item 458.

<sup>23</sup> For more on this, see, e.g.: A. Zellma, *Wychowanie młodzieży szkół ponadgimnazjalnych do życia w rodzinie – perspektywa katechetyczna*, op.cit., p. 155-167.

<sup>24</sup> *Regulation of the Minister of National Education of 12 August 1999 on the manner of school teaching and the scope of content regarding knowledge about the sexual life of man, principles of conscious and responsible parenthood, family value, life in the pre-natal phase and methods and means of conscious procreation contained in the core curriculum of general education*, “Journal of Laws” of 2009, No. 131, item 1079.

including 5 hours for separate groups of boys and girls<sup>25</sup>. On the other hand, family life education in middle school was incorporated into civic education. It was treated as one of three separate teaching modules of this subject. It was emphasised that the participation of pupils in the course was not mandatory and was not subject to grading. In the case of minor pupils, participation in classes of this type was going to be determined by parents after they became acquainted with the teaching programme. Adult pupils could decide independently<sup>26</sup>. The objectives, tasks and content of the family life education courses were determined in the core curriculum of general education<sup>27</sup>. They encompassed knowledge about man's sexuality, principles of conscious and responsible parenthood, the value of marriage and family, psycho-sexual development of man, methods and means of conscious procreation (mainly contraception), sexually transmitted diseases, family pathologies and problems in marriage and manners of solving them. Attention was paid to family life education and contemporary addictions. Issues related to education in chastity were treated marginally. A lot of attention was devoted to issues from the field of sexual education<sup>28</sup>.

Subsequent changes in family life education were introduced pursuant to the regulation of 17 February 2012<sup>29</sup>. They mainly refer to the manner of class organisation<sup>30</sup>. The number of hours devoted to "family life education" courses did not change in comparison to the previous legal status, described above. However, the conditions of organising these educational classes were changed. Classes assigned for the family life education courses were included in the school teaching programme<sup>31</sup>. Therefore, they are no longer a part of classes left at the disposal of the headmaster. There is also a possibility of organising such classes for pupils from various grades, yet the number of participants should not exceed 28 pupils<sup>32</sup>. The planned educational classes were clearly separated from general education classes. This is conducive to ideologisation of content and propagation of a liberal approach to the issue of marriage and family. Therefore, attention

---

<sup>25</sup> Ibidem.

<sup>26</sup> Ibidem.

<sup>27</sup> Regulation of the Minister of National Education of 23 December 2008 on the core curriculum of pre-school education and general education in individual school types, "Journal of Laws" of 2009, No. 4, item 17.

<sup>28</sup> Ibidem.

<sup>29</sup> Regulation of the Minister of National Education of 17 February 2012 amending the regulation on the manner of school teaching and the scope of content regarding knowledge about the sexual life of man, principles of conscious and responsible parenthood, family value, life in the pre-natal phase and methods and means of conscious procreation contained in the core curriculum of general education, "Journal of Laws" of 2012, No. 0, item 300.

<sup>30</sup> Regulation of the Minister of National Education of 7 February 2012 on framework teaching plans in public schools, "Journal of Laws" of 2012, No. 0, item 204.

<sup>31</sup> Ibidem.

<sup>32</sup> Ibidem.

should be drawn to the attitude of teachers conducting such classes. Educational involvement, beliefs and the life wisdom of such teachers determine proper education of the young generation in Polish schools.

### **Creative Involvement of Family Life Education Teachers**

Family life education teachers undertake various educational tasks at school. These tasks are related to the transfer of knowledge about various aspects of marriage and family, human sexuality, interpersonal contacts and personal development. Family life education teachers should also draw attention to contemporary threats with respect to individual and social life. Their professional obligations include support for pupils in the development of social and moral stances. The efficiency of such a teacher's educational activities depends on multiple factors. They are conditioned by educational legal regulations and transformations occurring in society, culture and the family. In this complex educational situation, the creative predispositions of family life education teachers play an important role.

The basic point of reference in creative professional activity is the subjective treatment of pupils, creation of an atmosphere of trust and dialogue, stimulating pupils to independence in problem solving and enabling the acquisition of various experiences<sup>33</sup>. These personality traits determine the preferred style of interaction with pupils. A creative family life education teacher acknowledges the model of reciprocity in education as important. This premise seems justified, as mature and integral development of pupils is a joint venture of all participants of education, and therefore the pupil, his/ her parents, other teachers, priests and media employees. Thence, a creative teacher undertakes cooperation with entities responsible for the integral education of a pupil and consistently initiates various activities related to it<sup>34</sup>. In the didactic work, a creative family life education teacher prefers a negotiating style. This is expressed in the application of solutions that activate pupils in multiple manners. Acquisition of knowledge and development of skills relies on the interaction between a teacher and pupils. A creative family life education teacher treats every pupil as a researcher, using various sources of knowledge (scientific and common), along with personal experience. At the same time, such a teacher prefers educational dialogue, in the course of which all class participants are searching for relevant values, asking questions and presenting problems, listening to one another and negotiating the significance of knowledge<sup>35</sup>. The educational activity of a creative family life

---

<sup>33</sup> J. Smogorzewska, *Twórczy nauczyciel=twórczy uczeń?*, „Nowa Szkoła” 64(2008) 2, p. 35-37.

<sup>34</sup> Ibidem.

<sup>35</sup> B. Cygan, *Kreatywność w pracy nauczyciela*, „Życie Szkoły” 2011 No. 11, p. 14-17.

education teacher consists in the creation of a free atmosphere conducive to the acquisition of knowledge. This is related to the necessity of stimulating pupils to independent and critical thinking<sup>36</sup>.

A creative family life education teacher is constantly acquiring new substantive knowledge, e.g. regarding alternative forms of life with respect to marriage and family, bio-ethical problems, gender ideology, human sexuality, ethics and family and marital life psychology. Such a teacher also masters their own teaching skills and tools and improves upon professional qualifications. Simultaneously, such a teacher has the attitude of a researcher and an innovator who is constantly looking for new methodological solutions and verifying them in their professional work<sup>37</sup>. Furthermore, a creative family life education teacher is an inventive individual, capable of preparing own methodological aids (e.g. multimedia presentations), own class work scenarios and applying them during classes<sup>38</sup>. This feature of creative involvement becomes particularly important on account of the sparse educational materials for teaching family life education that are available in Poland. It allows for initiating educational activities which are conducive to stimulation of innovative thinking and promoting creative stances among pupils<sup>39</sup>.

The subject matter of family life education requires the teacher's responsibility for the integral development of every pupil, perseverance in aiming for the objectives pursued, acceptance of pupils (in particular their beliefs and opinions) and power of persuasion in showing genuine values which a man should be guided by in marriage and in family life<sup>40</sup>. Educational dialogue during family life education classes at school is conducive to this<sup>41</sup>. In general, this method consists in the exchange of opinions and ideas between the teacher and the pupils on a specific subject. It also allows for joint analysis of problems and for reaching solutions to such problems via negotiation and mediation. There is no place for moralising. On the contrary: by using educational dialogue, the family life education teacher communicates with pupils, and this communication is based on cooperation and partnership. This method constitutes a basis in the process of

---

<sup>36</sup> Ibidem.

<sup>37</sup> With respect to these activities, the study of J.P. Sawiński, *Sposoby aktywizowania uczniów w szkole XXI wieku: pytania, refleksje, dobre rady: poradnik dla nauczyciela*, Warsaw 2014, may be helpful.

<sup>38</sup> M. Piskulski, *Lekcja ciekawa. Nauczyciel kreatywny – uczeń kreatywny*, in: *Nauczyciel wobec wyzwań współczesności: doświadczenia – badania – koncepcje*, Łódź 2009, p. 9-26.

<sup>39</sup> M. Just, *Kreatywny nauczyciel – pozwólmy sobie na twórcze szaleństwo*, p. 43-48.

<sup>40</sup> For more on this, see, e.g.: A. Zellma, *Wychowanie młodzieży szkół ponadgimnazjalnych do życia w rodzinie – perspektywa katechetyczna*, op. cit., p. 155-167.

<sup>41</sup> Interesting analyses about this subject are presented by: M. Rusiecki, *Dialog w szkole drogą do dojrzałości osobowej*, „Nauczanie Początkowe” 2009/2010 No. 1, p. 7-20; M. Śnieżyński, *Dialog edukacyjny*, Kraków 2001.

developing the creative psychical and intellectual potential of all class participants<sup>42</sup>.

The ability of establishing and maintaining interpersonal contacts in a manner that makes the pupils perceive the teacher as a trustworthy person, who treats everybody (disregarding their preferences and ideas) subjectively and who respects their separateness, is very important in the creative involvement of family life education teachers<sup>43</sup>. It also requires the ability of active listening, speaking and understanding. Situations where pupils can speak freely are very important. They allow the family life education teacher to get to know the personal knowledge of pupils and to refer to it during lectures, talks and discussions<sup>44</sup>.

The above-listed educational activities require supplementation by references to universal values. This is related to the need of showing the pupils proper models of conduct in friendship and in marriage and family.

### Final Remarks

The theoretical analyses concerning the educational creativity of family life education teachers presented here briefly confirm the thesis that this type of activity is directly related to organisation of situations stimulating the own activity of pupils, developing internal possibilities of critical thinking and creative problem solving. Such creativity requires an innovative stance and an unconventional approach to the teaching and educating processes in Polish schools. Selection of specific educational strategies depends on multiple factors, including the school, group of pupils, duration of classes, available didactic aids, interests and preferences of class participants. The educational creativity of a family life teacher is expressed in independent settlement of practical problems and modification of own manners of professional activity. The result of such activities is the creativity of participants of "family life education" classes.

The creative educational activity of a family life education teacher in professional work leads to modernisation of teaching and educational processes. At the same time, it becomes a source of professional satisfaction and self-fulfilment. In the educational creativity of a family life teacher, the teacher's personality becomes visible (including stances, values and beliefs), along with independence in thinking and acting. The teacher's personal involvement in professional improvement, as well as care for the welfare of pupils and their integral development, is also visible.

---

<sup>42</sup> Ibidem.

<sup>43</sup> For more on this, see, e.g.: M. Kocór, *Kompetencje komunikacyjne nauczycieli*, „Kwartalnik Edukacyjny” 2010 No. 4, p. 20-32; J. Szempruch, *Kompetencje komunikacyjne nauczycieli wzorem zachowań interpersonalnych*, „Nauczanie Początkowe” 2007/2008 No. 3, p. 29-36.

<sup>44</sup> Ibidem.



## **Twórczość edukacyjna nauczyciela wychowania do życia w rodzinie – kontekst polski**

### **Streszczenie**

Twórczość edukacyjna nauczyciela należy do podstawowych kategorii badawczych we współczesnej pedeutologii. Zagadnienie to analizowane jest w powiązaniu z aktywnością dydaktyczną i wychowawczą w szkole. Wśród różnych powinności współczesnego nauczyciela wymienia się twórczość w myśleniu i działaniu. Powinność ta odnosi się również do nauczyciela wychowania do życia w rodzinie. Jej realizacja wymaga innowacyjności oraz umiejętności wielostronnego stymulowania uczniów do aktywnego udziału procesie nauczania i wychowania w polskiej szkole. Twórczość edukacyjna nauczyciela wychowania do życia w rodzinie wymaga bowiem umiejętności przekraczania zastanych reguł postępowania dydaktycznego i wychowawczego oraz tworzenia – na bazie dotychczasowej wiedzy i doświadczenia – nowych rozwiązań edukacyjnych. Istotna jest też zdolność do osobistego namysłu (refleksyjności przed, nad i w trakcie działania) oraz umiejętność podejmowania decyzji, samodzielnego rozstrzyganiu problemów praktycznych, modyfikowania własnych sposobów aktywności zawodowej i działania naznaczonego oryginalnością.

Wyżej wymienione właściwości znajdują wyraz w aktywności zawodowej nauczyciela wychowania do życia w rodzinie, ukonkretnionej w przekazie wiedzy na temat wielorakich aspektów małżeństwa i rodziny, ludzkiej seksualności, kontaktów interpersonalnych i rozwoju osobowego oraz współczesnych zagrożeń w zakresie życia indywidualnego i społecznego. Nauczyciel wychowania do życia w rodzinie ma wspomagać uczniów w kształtowaniu postaw społecznych i moralnych. Skuteczność jego działalności edukacyjnej jest warunkowana m.in. osobowością nauczyciela wychowania do życia w rodzinie (w tym postawami, wartościami, światopoglądem), samodzielnością w myśleniu i działaniu oraz troską o integralny rozwój uczniów. Za priorytetowe uznaje się też podmiotowe traktowanie wychowanków, tworzenie atmosfery zaufania i dialogu, stymulowanie uczestników zajęć do samodzielności w rozwiązywaniu problemów oraz rozwijanie umiejętności wartościowania w zakresie życia indywidualnego, rodzinnego i społecznego.

### **Słowa kluczowe**

nauczyciel, twórczość, pedeutologia, twórczość edukacyjna, wychowanie do życia w rodzinie, polska szkoła, polska edukacja

### **Keywords**

teacher, creativity, pedeutology, educational creativity, family life education, Polish school, Polish education

### **Bibliography**

- Act on Family Planning, Prenatal Life Protection and Conditions Under Which Pregnancy Termination is Permitted of 17 January 1993*, "Journal of Laws" of 1993, No. 17, item 78, as amended.
- Adamek I., *Twórcze rozwiązywanie problemów*, „Życie Szkoły”, 63(2008) No. 3, p. 19-24.
- Adamowicz M.M., *Twórcze kształcenie: utopia czy rzeczywistość?*, „Dydaktyka Literatury”, 25(2005), p. 203-211.



- Ciechanowska D., *Twórczość w edukacji*, Szczecin 2007.
- Cygan B., *Kreatywność w pracy nauczyciela*, „Życie Szkoły” 2011 No. 11, p. 14-17.
- Denek K., Pawelski L., Żukrowska A. (ed.), *Regionalizm i twórczość w edukacji*, Szczecin 2011.
- Glombik K. (ed.), *Wychowane seksualne w rodzinie i w szkole*, Opole 2010.
- Just M., *Kreatywny nauczyciel – pozwólmy sobie na twórcze szaleństwo*, „Życie Szkoły” 2010 No. 8, p. 43-48.
- Klim-Klimaszewska A., *Twórcza aktywność*, in: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, vol. 6, ed. T. Pilch, Warsaw 2007, p. 833-841.
- Kocór M., *Kompetencje komunikacyjne nauczycieli*, „Kwartalnik Edukacyjny” 2010 No. 4, p. 20-32.
- Kołodziejska M. (ed.), *Twórczość codzienna w praktyce edukacyjnej*, Płock 2009.
- Łaszczyk J., Jabłonowska M. (ed.), *Zdolność i twórczość jako perspektywa współczesnej Edukacji*, Warsaw 2009.
- Magda-Adamowicz M. (ed.), *Twórczy pedagogicznie nauczyciele klas młodszych: obszary i panorama problematyki*, Gniezno 2011.
- Piskulski M., *Lekcja ciekawa. Nauczyciel kreatywny – uczeń kreatywny*, in: *Nauczyciel wobec wyzwań współczesności: doświadczenia – badania – koncepcje*, Łódź 2009.
- Regulation No. 17 of the Minister of National Education of 19 September 1997, “Official Journal of the Ministry of National Education” of 1997, No. 8, item 37.
- Regulation No. 26 of the Minister of National Education of 18 August 1993 with respect to school curriculum encompassing knowledge about the sexual life of man, “Official Journal of the Ministry of National Education” of 1993, No. 7, item 31.
- Regulation of the Minister of National Education and Sport of 26 February 2002 on the core curriculum of pre-school education and general education in individual school types. “Journal of Laws” of 2002, No. 51, item 458.
- Regulation of the Minister of National Education of 12 August 1999 on the manner of school teaching and the scope of content regarding knowledge about the sexual life of man, principles of conscious and responsible parenthood, family value, life in the pre-natal phase and methods and means of conscious procreation contained in the core curriculum of general education, “Journal of Laws” of 1999, No. 67, item 756.
- Regulation of the Minister of National Education of 12 August 1999 on the manner of school teaching and the scope of content regarding knowledge about the sexual life of man, principles of conscious and responsible parenthood, family value, life in the pre-natal phase and methods and means of conscious procreation contained in the core curriculum of general education, “Journal of Laws” of 2009, No. 131, item 1079.
- Regulation of the Minister of National Education of 17 February 2012 amending the regulation on the manner of school teaching and the scope of content regarding knowledge about the sexual life of man, principles of conscious and responsible parenthood, family value, life in the pre-natal phase and methods and means of conscious procreation contained in the core curriculum of general education, “Journal of Laws” of 2012, No. 0, item 300.
- Regulation of the Minister of National Education of 23 December 2008 on the core cur-

- riculum of pre-school education and general education in individual school types*, "Journal of Laws" of 2009, No. 4, item 17.
- Regulation of the Minister of National Education of 7 February 2012 on framework teaching plans in public schools*, "Journal of Laws" of 2012, No. 0, item 204.
- Rusiecki M., *Dialog w szkole drogą do dojrzałości osobowej*, „Nauczanie Początkowe” 2009/2010 No. 1, p. 7-20.
- Sawiński J.P., *Sposoby aktywizowania uczniów w szkole XXI wieku: pytania, refleksje, dobre rady: poradnik dla nauczyciela*, Warsaw 2014.
- Skorecka L., *Prakseologiczny wymiar pedagogiki twórczości w pracy nauczyciela*, Warsaw 2010.
- Smogorzewska J., *Twórczy nauczyciel=twórczy uczeń?*, „Nowa Szkoła” 64 (2008) 2, p. 35-37.
- Śnieżyński M., *Dialog edukacyjny*, Kraków 2001.
- Szempruch J., *Kompetencje komunikacyjne nauczycieli wzorem zachowań interpersonalnych*, „Nauczanie Początkowe” 2007/2008 No. 3, p. 29-36.
- Szmidt J.K., Ligęza W. (ed.), *Twórczość dzieci i młodzieży. Stymulowanie – Badanie – Wsparcie*, Kraków 2009.
- Szmidt J.K., *Pedagogika twórczości*, Gdańsk 2007.
- Szmidt K.J., *Twórczość*, in: *Encyklopedia XXI wieku*, vol. 6, ed. T. Pilch, Warsaw 2007, p. 841-849.
- Zellma A., *Wychowanie młodzieży szkół ponadgimnazjalnych do życia w rodzinie – perspektywa katechetyczna*, „Studia Warmińskie” 50 (2013), p. 155-167.



Janusz Nawrot<sup>1</sup>

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu  
Wydział Teologiczny

## Teologiczna symbolika wybranych postaci historii Izraela w mowie Matatiasza (1 Mch 2,51-61)

### Wstęp

Mowę przedśmiertną Matatiasza, skierowaną do synów oraz wszystkich uczestników rozpoczętego dopiero co powstania z literackiego i kompozycyjnego punktu widzenia uznać można niewątpliwie za własny twór pisarski samego autora biblijnego. Łączy ona w sobie postulat wierności prawu i przymierzu, na czym zasadza się ówczesnie pojmowany patriotyzm, polegający na miłości do ziemi ojczystej, równoznacznej z obroną tradycji składających się na tożsamość mieszkającego na niej ludu. Służy temu przywoływanie najważniejszych bohaterów dziejów Izraela i ukazanie obecnej walki jako dalszego ciągu tej historii, którą tamci tworzyli. W ten sposób powstańcy wpisują się w ciąg tych, którzy legli u podstaw dziejów swego kraju. Mowy takie, jak ta, której urywek zostanie poniżej zaprezentowany, znane są w Starym Testamencie i odgrywają rolę ostatnich instrukcji dawanych potomnym, jako swoisty testament patriarchy rodu nadany w formie postulatów do wykonania. Omawiane wystąpienie Matatiasza wzorowane jest niewątpliwie na biblijnych relacjach o mowach patriarchów narodu wybranego wygłaszanych przed ich śmiercią: Jakuba (Rdz 47), Mojżesza (Pwt 32) czy Dawida (3 Bas 2)<sup>2</sup>. Także Matatiasz zostaje postawiony w rzędzie tych,

---

<sup>1</sup> Janusz Nawrot, ur. 10.05.1960 r. w Międzychodzie, woj. wielkopolskie; święcenia kapłańskie 1985 r. w Poznaniu; tytuł profesora nauk teologicznych otrzymany w 2013 r.; publikacje książkowe: *Zagłada Asyrii w teofanicznej symbolice ognia. Analiza tekstu Iz 30, 27-33*, Poznań 2000; *Przyjaźń i jej motywacja w Etykach Arystotelesa, pismach mądrościowych Septuaginty oraz w Nowym Testamencie*, Poznań 2004; *«Bądź mężny i mocny ponieważ Pan jest z tobą». Andreia i jej motywacja w Biblii greckiej*, Poznań 2006; *«Prześladują biedaka i nieszczęśliwego». Niegodziwcy wobec sprawiedliwych w psalmach suplikacji*, Poznań 2007; *«Usłysz, o Panie, moją modlitwę, odpowiedz mi w swej sprawiedliwości! מַלְאכֵי וְזָרִי» wołaniem w zagrożeniu życia w psalmach suplikacji*, Poznań 2009; *Kryzys religijny w Judei za Antiocha IV Epifanesa. Teologia historii w 1 Mch 1,1-2,26*, Poznań 2012. Obecnie pracuje na Wydziale Teologicznym UAM w Poznaniu; jannaw@amu.edu.pl

<sup>2</sup> Autor artykułu stosuje greckie nazwy niektórych ksiąg zawartych w Septuagincie, czyli greckim Starym Testamencie. I tak: 1 Sm to 1 Bas, 2 Sm – 2 Bas, 1 Krl – 3 Bas, 2 Krl – 4 Bas, 1 Krn

którzy w przekonaniu autora biblijnego odegrali najważniejszą rolę w historii swego narodu. Część jego wywodu mieści się po pierwszej zachęcie do walki w obronie praw ojczystych (2,49-50), a przed drugą zachętą do męstwa (2,62-64). Po krótkich instrukcjach dotyczących rozłożenia odpowiedzialności za losy powstania na poszczególnych synów (2,65-66) następuje trzecia zachęta do walki i wierności Prawu (2,67-68). Podane niżej przykłady wielkich postaci historii Izraela, ukazanych w kolejności chronologicznej, mają wspólną płaszczyznę rozważań, jaką jest przeżywanie wielkich nieraz trudności życiowych, których stali się uczestnikami i które pokonali siłą wiary w sprawiedliwość i wierność Boga. Ma się to stać niepodważalnym punktem odniesienia dla tych, którzy obecnie podejmą walkę za swój naród. Ten sam motyw wspomnienia trudów życia poprzednich pokoleń zawarty został także w mowie Judyty zachęcającej do oporu przeciw najeźdźcom (Jdt 8,26-27)<sup>3</sup>, a także starego Tobiasza pouczającego syna o konieczności bycia wiernym izraelskiej tradycji małżeńskiej (Tb 4,12)<sup>4</sup>. Budowa każdego z wersetów jest jednolita, oparta na wyliczeniu wpierw próby rodzącej konkretną cnotę, potem zaś nagrody, jaką otrzymują ci, którzy w tej próbie

---

– 1 Par, 2 Krn – 2 Par oraz grecka nazwa Księgi Jeremiasza jako Ier z numeracją jej odpowiednią, tam, gdzie różni się ona od hebrajskiej. Tego samego dotyczy zmiana wielu psalmów, które w wersji greckiej mają różną numerację od hebrajskiej. We wszystkich rzeczonych miejscach księgi te zostały zaznaczone kursywą jako niepojawiające się w Biblii hebrajskiej. Osobno kursywą zaznaczone zostały księgi apokryficzne, nienależące do zbioru ksiąg biblijnych w kanonie Kościoła katolickiego, lecz zawarte w zbiorze Septuaginty.

<sup>3</sup> W przemowie bohaterki pojawiają się również postaci Abrahama, Izaaka i Jakuba z ogólnym i niespecyfikującym odwołaniem do sytuacji, od których zależała dalsza część ich życia. Historia ich losów każe spojrzeć na nie raczej z perspektywy oceny ogólnej, jako na pewną sumę większych i mniejszych prób, jakim zostali poddani, jednak zawsze z podkreśleniem, że próby te przeszli pomyślnie. Ze strony Boga nie są one karą, lecz doświadczeniem Jego opiekuńczej miłości poprzez trudności żądające heroicznego nieraz zaufania, by ostatecznie przetrwać czas uciążliwości, por. D. Doré, *Le Livre de Judith ou la guerre et la foi*, Cahiers Évangile 132, Cerf, Paris 2005, s. 27. Taki sposób przekazu zbliża także ku nowotestamentowej ocenie dziejów patriarchów, por. H. Langkammer, *Księga Tobiasza. Księga Judyty. Księga Estery. Tłumaczenie, wstęp i komentarz, Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, RW KUL, Lublin 2001, s. 126-127.

<sup>4</sup> Wierność ta charakteryzuje się przedłużeniem tradycji ożenku wewnątrz klanu, z mocnym zakazem brania obcej żony. Jest to związane najprawdopodobniej z koniecznością pielęgnowania wspólnej wiary, bardzo utrudnionej, jeśli nie wręcz uniemożliwionej w przypadku żony niepocho-dzącej z Izraela, zatem poganki, mogącej usidlić męża i skłonić go do odstępstwa, co zdarzało się wcale nierzadko w historii narodu (np. 1 Krl 11,3-8), por. także C. Schedl, *Księga Tobiasza. Historia Starego Testamentu*, t. V: *Ku pełni czasu*, Tuchów 1995, s. 134-152; J.S. Synowiec, *Mędracy Izraela, ich pisma i nauka*, wyd. Bratni Zew, Kraków 1990, s. 235-248. Naśladowanie patriarchów jest także gwarancją błogosławieństw na mocy prawa, któremu właśnie oni pozostali wierni, por. M. Wojciechowski, *Księga Tobiasza, czyli Tobita*, Nowy Komentarz Biblijny – Stary Testament, t. XII, Ed. św. Pawła, Częstochowa 2005, s. 84-85. Tej samej linii mają się teraz trzymać walczący o prawo i ojczyste tradycje powstańcy.

wytrwali. Taki układ żywo przypomina Chrystusowe błogosławieństwa na górze (Mt 5,3-12)<sup>5</sup>. Podobny zestaw bohaterów historycznych prezentuje także Syr 44,16-49,16<sup>6</sup> i 4 Mch 18,11-19<sup>7</sup>.

## I. Tekst biblijny

### 1. Wstęp (2,51)

Wskazana w w. 51 pamięć o dziełach wybitnych przodków, obok uświadczenia sobie wartości i konieczności przymierza, jest jednym z fundamentów obecnej walki o jego odnowienie w Izraelu. Powstańcy mają walczyć nie tylko dlatego, że trzeba ponownie odbudować związki przymierza między Bogiem a narodem wybranym, lecz także wpisać się w ciąg tych, którzy wychwalani są przez księgi święte jako przykłady wiary i wierności temuż Bogu. O tym, że w przekonaniu autora biblijnego oba te uzasadnienia nie są od siebie niezależne, lecz ściśle się ze sobą wiążą, świadczy poprzedzający obecny tok myśli w. 50, w którym nastąpiło połączenie motywu „przymierza” z „ojcami”, właśnie jako przymierza z nimi zawartego<sup>8</sup>. W ten sposób rysuje się wzajemna i nierozzerwal-

<sup>5</sup> Por. F. Gryglewicz, *Księgi Machabejskie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, w: *Pismo Święte Starego Testamentu*, red. S. Łach, t. VI, cz. 4, Pallottinum, Poznań 1961, s. 72.

<sup>6</sup> W tym bardzo obszernym wyliczeniu najważniejszych postaci dziejów Izraela, a nawet całej ludzkości, ważną rolę odgrywa wstęp w. 1-15, akcentujący zwłaszcza postępowanie ich potomstwa, przedłużające dokonania tamtych szczególnie poprzez wierność prawu i przymierzu (w. 11-13), co adekwatnie odpowiada sytuacji przeżywanej aktualnie przez powstańców machabejskich. Autor księgi – podobnie do wyliczenia postaci w 1 Mch – skupia się tylko na tych, którzy pozostawili po sobie potomstwo godne ich samych, por. M. Gilbert, *Les cinq livres de Sages: Les Proverbes de Salomon. Le livre de Job. Qohélet ou l'Ecclésiaste. Le livre de Ben Sira. La Sagesse de Salomon*, Lire la Bible, Cerf, Paris 2003, s. 219. Jeśli nawet chodzi tu o potomstwo w dosłownym znaczeniu, nie przeszkadza to w odniesieniu całości cytatu do potomstwa dziedziczącego wiarę. W takim układzie treści można dopatrywać się pewnej istniejącej w późnej starożytności Izraela tradycji teologicznej przywoływania i podkreślania wartości życia przodków jako fundamentu uzasadniającego konieczność pozostania wiernym korzeniom własnego narodu, por. A.A. di Lella, *The Wisdom of Ben Sira. A New Translation with notes by P.W. Skehan. Introduction and Commentary*, The Anchor Bible 39, New York–London–Toronto–Sydney–Auckland 1987, s. 501-502.

<sup>7</sup> Cytowane przez autora apokryfu teksty biblijne prezentują *grosso modo* wartość życia danego od Boga, nawiązując wyraźnie do motywu śmierci męczenników prześladowanych za wiarę i dobrowolnie z życia rezygnujących, por. M. Wojciechowski, *Apokryfy z Biblii greckiej*, Rozprawy i Studia Biblijne 8, Vocatio, Warszawa 2001, s. 198.

<sup>8</sup> Zwrot *diathēkē paterōn hēmōn*, ‘przymierze naszych ojców’ zanotowany został już w 2,20 w deklaracji wiary Matatiasza. W tradycji deuteronomistycznej odwołuje się on przede wszystkim do przymierza, jakie Bóg niegdyś zawarł z przodkami narodu wybranego, o którym On zawsze pamięta i któremu pozostaje wierny (Pwt 4,31; 7,12; 8,18; 9,5; Sdz 2,1.20; 3 Bas 8,31; 2 Par 34,32; 2 Mch 8,15; Ml 2,10; Jr 11,10; Ier 38,32; 41,13). Z tej też racji samą *diathēkē* należy rozumieć nie w sensie konkretnego przymierza, lecz wszystkich, jakie Bóg zawarł ze swoim ludem, począwszy

na zależność: nie można walczyć o przymierze, jeśli pomija się dokonania poprzednich pokoleń, a z drugiej strony naśladowanie tych, którzy już przeminęli, oznacza trwanie w przymierzu z Bogiem jako najważniejszym dokonaniu ich życia. Powstańcy swą gorliwością i zdecydowanym działaniem wchodzą zatem w grono tych, którzy zapobiec mają rozlewaniu się bałwochwalstwa w Ziemi Świętej. Obowiązek oddania życia oznacza niewątpliwie całkowite poświęcenie się sprawie, o którą walczą powstańcy. Dla nich ma ona stać się ważniejsza niż wszelkie dobro ziemskie, do którego podczas życia mogliby się przywiązać, ważniejsza nawet od samego życia. Traci ono bowiem na swej wartości, jeśli nie jest podporządkowane prawu i przymierzu. Wyższość przymierza i prawa nad życiem<sup>9</sup>, a tym samym konieczność jego bezwzględnego zachowania, poświadczona jest wielokrotnie na kartach Starego Testamentu, o czym autor wspominał już w 1,63<sup>10</sup>.

Nakaz pamiętania o czynach ojców autor określa czasownikiem *mimnēsko-mai*, 'pamiętam', 'wspominam', łącząc go z *ergon*, 'dzieło'. Połączenie to w Septuagincie odnosi się wyłącznie do wspomnienia przez człowieka dzieł Boga<sup>11</sup> i z tego powodu ma na celu uzmysłowienie sobie wszystkiego, czego dokonał On dla dobra swego ludu. Ewidentnym celem takiego wspomnienia jest ciągłe wychwalanie Boga i uświadamianie swej absolutnej zależności od Niego. Przypominanie to ma charakter kultyczny i liturgiczny, co objawia się zwłaszcza w psalmach<sup>12</sup>. W świadomości autora Pierwszej Księgi Machabejskiej nie ma oczywiście mowy o jakimkolwiek zrównywaniu tego, co uczynili niegdyś przodkowie narodu, z dziełami Wszechmogącego. Tymczasem jeśli w licznych wymienionych konstrukcjach gramatycznych, odniesionych bezpośrednio do Niego, On sam wychwalany jest jako Twórca świetności swego ludu, to obecnie nic nie stoi na przeszkodzie, by wychwalać Go za pośrednictwem ich dokonań. Wszystko bowiem, co osiągnęli, było przecież zawsze zgodne z Jego wolą i Jego poleceniem w ramach zawartego wcześniej z nimi przymierza. Ono właśnie stało się fundamentem i niejako *spiritus movens* całego ich późniejszego życia, jego przemiany i wzrostu. Ono także całkowicie nakierowało ich ziemską egzystencję właśnie na Tego, z którym zostało przez nich zawarte.

---

od Abrahama (Rdz 17,2), przez Mojżesza (Wj 24,8; Pwt 28,69), Jozuego (Joz 24,25), skończywszy na Dawidzie (2 Bas 23,5) i Jozjaszu (4 Bas 23,3).

<sup>9</sup> Jednak ze świadomością konieczności walki czynnej o nie, nie zaś biernego poddawania się losowi, jak w dotychczasowym sposobie oporu, prezentowanym w rozdziale 1 omawianej księgi.

<sup>10</sup> Por. m.in. Rdz 17,14; Wj 31,14-15; 35,2; Kpł 26,15-16.25; Pwt 4,1; 8,1; 11,8-9; 30,17-20; Iz 55,3; Am 5,14; Ml 2,5.

<sup>11</sup> Por. Ps 76,12; 142, 5; Hi 36,24; Syr 42,15; Ha 3,2.

<sup>12</sup> Znakomite studium na ten temat napisała K. Mrozek, por. *Rdzeń zkr w aspekcie pamięci o Bogu w Księdze Psalmów. Analiza egzegetyczno-teologiczna*, Wydział Teologiczny UAM, Poznań 2013, ss. 330 (nieopubl.).



Odniesienie do przeszłości celem nabycia aktualnej mądrości postępowania poprzez unikanie bałwochwalstwa stosowane było również na kartach ksiąg świętych. Oto lud ma wspominać przede wszystkim dzień wyjścia niewoli egipskiej, co ukazuje cytat Pwt 16,3. Dokonywać się to ma poprzez spożywanie w ciągu siedmiu dni chleba praśnego, symbolu upokarzającego zniewolenia łącznie z ofiarą baranka paschalnego. Coroczne wspomnienie staje się tym samym źródłem mądrości życia i ma kierować ku Bogu – Wyzwolicielowi wpierw spod panowania władcy kraju pogańskiego oddanego swym bałwochwalczym rytuałom<sup>13</sup>. Nie trzeba przekonywać, że tekst ów w sytuacji, w jakiej wówczas znajdowali się Żydzi, szczególnie mocno uzasadniał konieczność wiernego trwania przy Bogu, który także teraz mógł dokonać tak samo wielkich rzeczy, jak w dawnej historii swego ludu. Kolejnym ważnym odpowiednikiem biblijnym może być także tekst Pwt 32,7 relacjonujący nakaz wspominania dni zasiedlania Ziemi Obiecanej. Wspomnienie tamtego czasu fundowane jest na wielkości Bożego działania, na mocy którego lud zajął ziemię narodów liczniejszych i potężniejszych od niego. Nie byłby w stanie uczynić tego samodzielnie. Istotą wspomnienia ma być właśnie świadomość, że tak wielkie dzieła mogły dokonać się wyłącznie z Bożą pomocą. Pamięć ta ma przeciwstawić się wzmagającemu lekceważeniu wierności Bogu przez Jego lud – a właściwie potomków tych, którzy zasiedlili Ziemię Obiecaną – zbyt szybko zapominających o wyświadczonej łasce (w. 5-6)<sup>14</sup>. Także w tym wypadku powiązanie z obecną sytuacją w kraju Izraela jest całkowicie oczywiste: kolejne pokolenie potomków narodu wyprowadzonego z niewoli i zasiedlającego z łaski Bożej swą ziemię okazuje się całkowicie niewierne, głupie i bezrozumne.

Chociaż nigdzie w Septuagincie – poza obecnie analizowanym werselem – nie można znaleźć połączenia *ergon* z *patēr*, ‘ojciec’ jest możliwe, że o tych właśnie czynach ojców mają przede wszystkim pamiętać powstańcy, ponieważ oba motywy<sup>15</sup> bardzo dobrze pasują do całości teologii autora natchnionego: pamięć

<sup>13</sup> Jeśli autor 1 Mch nawiązuje do tego właśnie tekstu, możliwe także, że chce zaakcentować konieczność takiego wspominania we wszystkich siedliskach żydowskich, nie tylko w Jerozolimie lub w samych kręgach powstańczych. Prawo o chlebie niekwaszonym obowiązywać miało przecież wszędzie, gdzie znajdowali się ówczesni Izraelici, por. E.H. Merrill, *Deuteronomy. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, New International Version – New American Commentary 4, Broadman & Holman Nashville 1994, s. 252.

<sup>14</sup> W. 5 jest klasycznym oskarżeniem ze strony sędziego, za pośrednictwem swego przedstawiciela, którym w passusie biblijnym jest Mojżesz. Motyw ów znany jest także w literaturze pozabiblijnej. W tekście Pierwszej Księgi Machabejskiej w rolę tę może wcielić się autor natchniony. Stosując w w. 6 pytanie apostroficzne, autor Księgi Powtórzonego Prawa chce wzmocnić efekt szoku w słuchaczach uświadamiających sobie absolutną nieprzystawalność własnego postępowania w odpowiedzi na tak wielkie dobrodziejstwa Boże. W. 6 wysuwa na pierwszy plan głupotę takiego procederu, por. D.L. Christensen, *Deuteronomy 21:10-34:12*, Word Biblical Commentary 6B, Word Books Publ., Dallas 2002, s. 795-796.

<sup>15</sup> W Ps 105,43-44 motyw uwolnienia z niewoli łączy się z permanentnym sprzeciwem i od-

o wyjściu z niewoli ma ustrzec przed ponownym w nią popadnięciem, zdobywanie zaś Ziemi Obiecanej wzmacnia świadomość, że pobyt w niej ściśle uzależniony jest od wierności prawu Bożemu<sup>16</sup>. Oba wydarzenia ukazują także całkowitą wierność członków narodu Bożym nakazom, stanowiąc wyzwanie dla współczesnych powstańcom kolaborantów. Drugim, silnym motywem podjęcia walki za swój naród jest obietnica chwały i renomy. W przeciwieństwie do spojrzenia w chwalebą przeszłość Izraela, obecnie kieruje się ono ku przyszłości i dotyczy już tylko samych powstańców. Wspomnienie u potomnych należy do najszczytniejszych wartości, o które należy zabiegać<sup>17</sup>. Poniższe wyliczenie wspinających postaci historii Izraela jest tego najlepszym przykładem. W ten sposób powstańcy mogą wpisać się w ciąg wielkich synów narodu wybranego. *Doksa megalē* spośród ludzi przyznana została w Septuagincie jedynie królowi mesjańskiemu, wspartemu Bożą pomocą, co ukazuje *Ps* 20,6, akcentując konieczną i decydującą rolę Bożego działania<sup>18</sup>. Tej samej pomocy w zyskaniu chwały mogą spodziewać się walczący za Bożą sprawę Machabeusze. Natomiast *onoma aiōnion*, jeśli odnosi do tego, co sam Bóg przygotowuje swemu imieniu poprzez działanie i odbierane uwielbienie<sup>19</sup>, odważnie wskazuje, że przyszła chwała powstańców nie zaniknie tak samo, jak wieczne imię Boga Izraela, za które podejmują walkę. Zgodnie natomiast z treścią *Ps* 45,18 oraz 71,17.19 takie imię zaskarbi sobie również król mesjański na fundamencie swych wzniosłych czynów. Warto jednak dodać, że tak wspinałe uzasadnienie walki nie wychodzi poza chwałę doczesną i u potomnych. Autor, zdaje się, celowo pomija możliwość ewentualnej nagrody pośmiertnej, a wątek ten wyraźnie pojawi się w tekście Drugiej Księgi Machabejskiej<sup>20</sup>.

---

rzuceniem ze strony ojców posłuszeństwa Bogu, co spotkało się z upokorzeniem powodowanym własną nieprawością. Niemniej jednak autor psalmu dorzuca motyw litości ze strony Boga na fundamencie przymierza i wysłuchania modłów słanych przez ponownie zniewolony lud, por. J. Goldingay, *Psalms 3: Psalms 60-150*, BCOT: *Wisdom and Psalms*, T. Longman III (wyd.), Baker Academic, Grand Rapids 2008, s. 237-238.

<sup>16</sup> Por. Lb 35,33; Pwt 6,10-12; 8,7-14; 24,4; 29,24-27; 3 Bas 6,6-9; Jr 3,1-2.9; Ba 2,35.

<sup>17</sup> Por. m.in. *Ps* 44,18; Prz 10,7; Jdt 8,32; Syr 31,11; 35,6; 39,1-11; 44,7-8.10-15; 45,1; Mdr 4,1; 8,13.

<sup>18</sup> Motyw blasku i dostojęstwa połączony został z długim życiem, co jeszcze bardziej uwypatnia możliwość czynienia dobra i ukazywania osobistej wielkości. Stanie się to później jednym z czynników fundujących wspomnienie u potomnych. Błaganie o życie może oznaczać wyzwolenie od nieprzyjaciół, por. J. Goldingay, *Psalms 1: Psalms 1-41*, BCOT: *Wisdom and Psalms*, T. Longman III (wyd.), Baker Academic, Grand Rapids 2006, s. 314-315. W takim wypadku wspólnota z położeniem powstańców machabejskich jest jeszcze większa. Zachowanie ich życia oznacza spełnienie błagań o zwycięstwo nad poganami.

<sup>19</sup> Por. Wj 3,15; Iz 63,12; por. 2 Bas 7,26; 3 Bas 9,3; 4 Bas 21,7; 1 Par 23,13; 2 Par 2,3; 6,2; 7,16; 33,4.7; Tb 3,11; 8,5; *Ps* 85,12; 112,2; 134,13; 144,1-2.21.

<sup>20</sup> Józef Flawiusz *onoma aiōnion* rozumie już jako *athanasia*, 'nieśmiertelność' przypisując Matatiaszowi – jako faryzeuszowi z pochodzenia – wiarę w życie po śmierci (*Ant.* XII, 6.3.282).

## 2. Abraham (2,52)

Nie powinno dziwić rozpoczęcie wyliczenia sławnych mężów historii narodu od jego protoplasty, jakkolwiek nie bez trudności można wskazać, o którym konkretnie epizodzie życia patriarchy myśli Matatiasz. Natychmiast można przywołać gotowość złożenia przez Abrahama ofiary z syna swego, Izaaka (Rdz 22,1-19)<sup>21</sup>. Nie ma bowiem bardziej przekonującego epizodu w karierze Abrahama, który mocniej świadczyłby jego wierze. Epizod ów stanowi niewątpliwie szczytową próbę, jakiej Bóg poddał swego wiernego dotąd sługę. Ta interpretacja napotyka jednak pewne trudności, ponieważ w tekście omawianego wersetu Pierwszej Księgi Machabejskiej pojawia się stwierdzenie, że zostało mu to policzone za sprawiedliwość. Natomiast w Księdze Rodzaju ów zwrot dotyczy wiary Abrahama w obietnicę potomstwa mimo starczego już wieku (15,4-6; 21,5), nie zaś ofiary z syna<sup>22</sup>. Na rzecz ofiarowania Izaaka przemawia natomiast Syr 44,20 zawierający ten sam, co Pierwsza Księga Machabejska, zwrot *en peirasmō eurethē pistos*, dosł. ‘w doświadczeniu znaleziony został wiernym’, pojawiający się już po zapisie o obrzezaniu, co w Rdz znajduje się w rozdziale 17. Dla autora Księgi Syracha ewidentne jest, że jedyną taką próbą było złożenie Izaaka przez Abrahama w ofierze<sup>23</sup>. Nasz autor należy więc do zwolenników nurtu teologicznego łączącego sprawiedliwość patriarchy narodu wybranego z wydarzeniem na górze Moria, pojmowanym jako sprostanie poprzez konkretny uczynek wymogom wiary wyrażającej się mocą osobistego zaufania<sup>24</sup>. Można zatem powiedzieć, że ofiarowanie Izaaka pojawia się w ścisłym kontekście obietnicy potomstwa, jako ostateczna próba zawierzenia patriarchy prawdzie słów Bożych, stąd obie interpretacje są tu dopuszczalne<sup>25</sup>. Tak czy inaczej powstańcy stają się obecnie

<sup>21</sup> Por. F. Gryglewicz, *Księgi Machabejskie*.

<sup>22</sup> Po tej samej linii idzie także egzegeza dokonana przez apostoła Pawła w Rz 4,1-22, zaznaczając szczególnie, że jego wiara poczytana została mu jako sprawiedliwość jeszcze przed obrzezaniem (w. 10-11). Bóg może spowodować, że stary człowiek, niemogący już posiadać dzieci z racji wieku, stanie się ojcem mnóstwa narodów (w. 17-22), przy czym Paweł *explicite* nie wymienia w tym kontekście ofiary z Izaaka. Tymczasem wydarzenie to może zostać swobodnie włączone w zakres wiary patriarchy, ukazanej w w. 19-20, że Bóg w każdej sytuacji mocen jest wypełnić daną przez siebie obietnicę. Możliwe, że Paweł *implicite* włączył także ofiarę na górze Moria w całość wiary patriarchy Izraela, por. R.H. Mounce, *Romans. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, New International Version – New American Commentary 27, Broadman & Holman Nashville 1995, s. 126-130.

<sup>23</sup> Por. A.A. di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, s. 505.

<sup>24</sup> Podobny tok myśli zawiera w Nowym Testamencie także tekst Jk 2,21-23 akcentujący nie tyle samą wiarę patriarchy, ile wynikające z niej uczynki, harmonizujące z nią całkowicie. To dzięki sile wiary Abraham postanowił być Bogu posłuszny nawet podczas próby całkowicie wykluczającej dotychczasowe zobowiązania Boga, por. K.A. Richardson, *James. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, New International Version – New American Commentary 36, Broadman & Holman Nashville 1997, s. 137-141.

<sup>25</sup> Potwierdza to także brzmienie Hbr 11,17-19. Akcent w argumentacji autora pada na kon-

godni tej samej Bożej pochwały, jaką swego czasu otrzymał wielki założyciel narodu.

### 3. Józef (2,53)

W kolejnym wersecie Pierwszej Księgi Machabejskiej podany zostaje drugi przykład wierności Bogu z okresu patriarchów, tym razem z życia Józefa, sprzedanego przez braci do Egiptu (Rdz 37,25-28). Już to wydarzenie należy traktować w kategorii próby, jakiej Bóg poddał swego wiernego. Na takie rozumienie tego incydentu wskazuje mowa samego Józefa wygłoszona w czasie, gdy wszelkie próby przeszedł pomyślnie i został przez Boga sownie wynagrodzony. Otóż w przemówieniu do braci, już po śmierci Jakuba, zdefiniował własną ocenę wszystkiego, co mu się przytrafiło, jako specyficzne działanie Boże, którego elementem były nawet knowania braci przeciw Józefowi (Rdz 50,20)<sup>26</sup>. Szczególnym jednak incydentem zasługującym na miano próby był epizod z żoną Potifara, dowódcy straży królewskiej, pożądającej Józefa, będącego wówczas niewolnikiem swego pana, i pragnącej zemsty za odmowę współżycia (Rdz 39,7-20). Godny podkreślenia w opowiadaniu Księgi Rodzaju jest w. 9 ukazujący motywację wiary w Boga jako powód odrzucenia jej zakusów<sup>27</sup>. Passus 4 Mch 2,1-6 akcentuje z kolei wagę rozumu panującego nad namiętnościami, czego Józef jest właśnie najlepszym przykładem. Owo panowanie wyraża się umiejętnością powściągnięcia skłonności wynikających z ludzkiego popędu oraz unikania okazji do jego uwidocznienia się<sup>28</sup>. Po okresie niesprawiedliwego uwięzienia Józef zo-

---

frontację próby z obietnicą potomstwa, z której Bóg nigdy się nie wycofuje. Stąd jedyną drogą zaufania mogło być przeświadczenie, że Bóg wskrzesi Izaaka z powrotem do życia, by swą obietnicę wypełnić, por. D. Guthrie, *Hebrews*, The Tyndale New Testament Commentary, InterVarsity Press, Grand Rapids 1983, s. 235-237.

<sup>26</sup> Tajemnicą pozostanie sposób i moment odczytania dziejących się wydarzeń przez Józefa jako dobra ze strony Boga: czy mógł się tego spodziewać od początku i wówczas zachować swą ufność, a tym samym wierność Bogu mimo niesprzyjających okoliczności, czy poznał to dopiero *post factum*, wiele lat później. Wówczas jego wierność Bogu przez całe życie wynikałaby z wartości wiary i moralności, jakie wyniósł z domu rodzinnego, por. K.A. Mathews, *Genesis 11:27-50:26. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, New International Version – New American Commentary 1B, Broadman & Holman Nashville 2005, s. 927-928. Późniejsza teologia widziała w splocie tych wydarzeń wyraźną rękę samego Boga prowadzącego swego wiernego sługę (Ps 104,19).

<sup>27</sup> Werszet ów portretuje Józefa jako męża nie tylko sprawiedliwego, lecz bogobojnego, działającego zgodnie z późniejszym prawem Izraela (Kpł 20,10; Pwt 22,22), mimo że żył w epoce, gdy tegoż prawa jeszcze nie było. Ukazany został zatem jako postać o mocnym kręgosłupie moralnym, odporna na uderzające ją zło, a tym samym wzorcową dla późniejszych pokoleń Izraelitów, którzy posiadając prawo, permanentnie je przekraczali, jak choćby Dawid popełniający gwałt na Batszebie, żonie Uriasza, co pod wpływem nagany proroka Natana wyznaje osobiście (2 Sm 12, 13; Ps 51,6), por. K.A. Mathews, *Genesis*, s. 734.

<sup>28</sup> Por. M. Wojciechowski, *Apokryfy z Biblii greckiej*, s. 132-133.

stał zatem nagrodzony przez faraona wysokimi zaszczytami i urzędem wezyra królewskiego (Rdz 39,7-41,46).

Powyższa krótka analiza pozwala uzasadnić wybór Józefa jako jednego z tych, których obecni powstańcy powinni ze wszech miar naśladować. Z jednej bowiem strony jest to mąż głębokiego zaufania, co pozwoliło mu przetrwać w wierności Najwyższemu wszelkie trudne momenty życiowe. Z drugiej zaś potrafił nie składać broni i o swą wierność walczyć uczciwością, mając nadzieję na ostateczną odmianę swego losu przez Boga. Podobną postawą powinni zatem charakteryzować się także powstańcy, walcząc o Boże prawo w życiu osobistym i wspólnotowym i pokładając nadzieję w Jego możliwą interwencję dla ich dobra. Zwrot *efylaksen entolēn* wskazuje zaś na serce szczere i wierne Bogu, co prowadzi do wzrostu mądrości, unikania zła i zachowania życia<sup>29</sup>. Wszystkie te wartości mogą stać się udziałem walczących obecnie o wolność swego narodu.

#### 4. Pinchas (2,54)

Pierwsza wzmianka o przodku rodu kapłańskiego pojawiała się już w zapisie samego autora oceniającego postawę Matatiasza w 2,26. Przywołana wówczas konkretna postać historyczna Fineesa, czyli Pinchasa, ukazuje sposób egzegetowania przez hagiografa opisywanych przez siebie wydarzeń: wszystko należy odczytywać w teologicznym kontekście historii Izraela jako jej ciąg dalszy, zawsze w ścisłej relacji do Boga, który – chociaż milczy na podobieństwo niemego obserwatora – jest ciągle obecny blisko swego ludu i ma realny wpływ na jego losy. Autor wyraźnie ustanawia więź między oboma kapłanami na fundamencie jednego, konkretnego czynu, wynikającego z gorliwości o Boże prawo w sytuacji krytycznej dla całej społeczności. Pierwowzór postępowania Matatiasza zawiera opis czynu kapłana Pinchasa w kontekście bałwochwalstwa wielkiej liczby Izraelitów, których do haniebnego czynu skłoniły Moabitki w Szittim (Lb 25,1-9). Spowodowało to wybuch gniewu Bożego (w. 3) i nakaz kary śmierci dla wszystkich winowajców (w. 4-5.9). Na tym tle wyróżnia się postępowanie pewnego Izraelity, który przyprowadził do obozu Madianitkę, prawdopodobnie w celu kontynuacji bałwochwalstwa już pośród społeczności, na oczach Mojżesza i wspólnoty (w. 6). Na widok tego właśnie Pinchas w gorliwości o prawo Boże zadał obojgu śmiertelny cios, odwracając w ten sposób plagę od Izraelitów (w. 7-8). Spotkało się to z pochwałą Boga, który wstrzymał wymierzanie kary ludowi (w. 11), sam zaś Pinchas zasłużył na wieczyste przymierze pokoju z Bogiem, skutkiem czego odziedziczył kapłaństwo na wieki i dokona przebłagania za Izraelitów (w. 12-13)<sup>30</sup>. Właśnie do epizodu w Baal-Peor nawiązuje również

<sup>29</sup> Por. 3 Bas 8,61; Prz 4,5; 15,5; 19,16; Koh 8,5.

<sup>30</sup> Jeszcze wiele wieków później gorliwość i czyn Pinchasa wspominane były w tradycji biblijnej (1 Par 9,20; Ps 105,29-31; Syr 45,23-25). Lb 25,14 notuje z kolei imię winowajcy, którym był niejaki Zimri, syn Salu, księcia jednego z rodów z pokolenia Symeona.



obecnie główny bohater. Warto jedynie podkreślić, że mianem *dzēlōsai dzēlon* autor określa czyn kapłana Pinchasa, który w obronie prawa przebił włócznią Izraelitę i oddającą się współżyciu z nim Madianitkę. Czyn ów został określony w mowie Boga do Mojżesza właśnie jako *dzēlōsai mou ton Delon* ('zapłonął moją zazdrością'), co dotyczy zazdrości o chwałę Bożą pośród Izraelitów, naruszoną postępowaniem bałwochwalców. Pozwoliło to wstrzymać szerzącą się plagę śmierci wśród ludu<sup>31</sup>. Nagrodą za tak wyrażoną gorliwość było zawarcie przymierza wieczystego kapłaństwa (*diathēkēn hierateias aiōnia*, w. 13), do czego nawiązuje zapis 1 Mch 2,54, nazywając jedynie kapłaństwo mianem *hierōsynēs* zamiast *hierateias*. Termin ów wskazuje, że autor mógł czerpać tu z zapisu Syr 45,23-24 relacjonującego owo wydarzenie w tej samej optyce teologicznej nagrody za „szlachetną odwagę swej duszy”. Istotą wspomnienia tego czynu Pinchasa jest jego zdecydowanie w obronie czystości wiary i prawa Bożego. W świetle Bożych przykazań absolutnie niemożliwe jest wchodzenie w jakiegokolwiek kontakty z poganami<sup>32</sup>. Ów epizod z historii Izraela stanowi najbardziej bodaj wyraziste wyzwanie rzucone wszystkim zwolennikom hellenizacji kraju. Zostają oni przyrównani do tego swego przodka, który beczelnie wprowadził pogańską kobietę pod swój dach. Zasługują więc na tę samą karę śmierci, co tamten. Wspomnienie wiecznego kapłaństwa ma w kontekście walki Machabeuszów znaczenie trwałości kapłaństwa lewickiego mimo obecnych, niesprzyjających warunków politycznych w kraju. Urząd kapłański bowiem nie ginie nawet wówczas, gdy nie ma możliwości sprawowania go. Zagwarantowana przez Boga jego wieczność wymusza wręcz walkę o prawo do jego wykonywania na chwałę Boga Izraela. Ponadto stwierdzenie „nasz ojciec” brzmi dla kapłańskiego rodu Matatiasza jak zobowiązanie: jako potomkowie Pinchasa Machabeusze powinni walczyć z równą gorliwością o prawo Boże i przymierze. Zwrot *patēr hēmōn* ukazuje odczuwane jako szczególnie bliskie relacje między patriarchą a jego potomkami i naznaczone kontynuacją lub wręcz nakazem powielenia jego zachowania<sup>33</sup>.

## 5. Jozue (2,55)

Nie sposób odpowiedzieć twierdząco na pytanie, dlaczego w wyliczeniu bohatera mowy pominięty został wielki Mojżesz, który przecież permanentnie przeżywał próby wierności Bogu, widząc prowadzony przez siebie lud trwający w uporze, niewierności i głupocie. Był to lud ciągle szukający okazji, by sprzeniewierzyć się Bogu i Jego prawu. W wyniku kolejnej kłótni bliski był pragnie-

<sup>31</sup> Szerszy opis, por. B.A. Levine, *Numbers 21-36. A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible 4A, Doubleday, New York–London–Toronto–Sydney–Auckland 2000, s. 282-297.

<sup>32</sup> Por. A.A. di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, s. 513.

<sup>33</sup> Por. *1 Par* 29,10; *Ier* 42,6.10; *J* 8,39; *4 Mch* 16,19-20.

nia śmierci, by uwolnić się od ciężkiego brzemienia, jakim Bóg go obarczył (Lb 11,15). Być może chodzi jednak o jednorazowy upadek w wierze i zaufaniu do Boga w następnym sporze u wód Meriba, za który Mojżesz ukarany został niewprowadzeniem ludu do Ziemi Obiecanej (Lb 20,10-12). Wskutek tego nie może być zaliczany do tych, którzy wytrwali w sposób doskonały na straży wiary i wierności.

Kolejna zaś część przedśmiertnego orędzia Matatiasza sprawia pewien kłopot, ponieważ nigdzie w Septuagincie Jozue nie był nazwany sędzią. Także w swej wersji hebrajskiej Księga Jozuego nie przypisuje następcy Mojżesza funkcji sędziowskich, opatrzonych rdzeniem *špt*, klasycznym dla tego typu działania. Natomiast brzmienie zdania wyraźnie sugeruje, że autor rozumie sędziowską rolę Jozuego na podobieństwo głównych bohaterów Księgi Sędziów, osób eminentnych, obdarzonych charyzmatem walki z wojskami narodów pogańskich, zasiedlających ziemię przeznaczoną dla Izraelitów. Kluczem rozwiązania problemu wydaje się sens terminu *logos*, pojmowanego jako nakaz: czy chodzi o pojedyncze zadanie, czy całokształt misji do wypełnienia? Dotychczasowy kontekst innych postaci historii narodu wskazuje jednoznacznie, że chodzi o jakąś pojedynczą próbę ukazującą wierność bohatera Bożemu poleceniu. Jednak Księga Jozuego takowej specjalnej próby nie notuje, stąd *logos* należy chyba rozumieć jako całokształt zadań, jakie Jozue miał do wypełnienia względem ludu. Otóż w myśl passusu Pwt 1,38 otrzymał on od Mojżesza polecenie zajęcia Ziemi Obiecanej<sup>34</sup>, potwierdzone później przez samego Boga (Joz 1,2-9). Można więc ową misję Jozuego pojmować jako jedno wielkie zadanie otrzymane od Boga. Charakterystyczny w niej jest nakaz zajmowania ziemi na rozkaz Boży, oczywiście poprzez walkę z pogańskimi tubylcami w celu usunięcia ich z ziemi, jaką Bóg obiecał swemu ludowi. Werset 5 zapewnia o walkach całkowicie zwycięskich dzięki wspomoczeniu samego Boga. Oba te elementy: zajęcie ziemi i Boża pomoc stanowią także fundament rozgrywających się podczas powstania machabejskiego wydarzeń. Są one niejako powtórzeniem tamtych, w których Bóg tak żywo uczestniczył. Powstańcy mogą zatem całkowicie liczyć na Jego wsparcie również obecnie. Werset 6 wspomina o nakazie rozdzielania ziemi między poszczególne pokolenia po jej zdobyciu, co zdecydowanie można przyrównać do funkcji sędziowskiej. Ponadto w Joz 24,25 widnieje zapis, że Jozue, odnawiając przymierze Mojżeszowe z Izraelem w Sychem, nadał ludowi *nomon kai krisin*, 'prawo i statuty', w Księdze Sędziów zaś umieszczony został na początku jako pierwszy wódz ludu, za którym przyszli następnie sędziowie (Sdz 1,1-2,10)<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> Już w Lb 27,18-23 widnieje zapis o ustanowieniu Jozuego wodzem przez Mojżesza z polecenia Bożego. Jest to typowa inwestytura następcy po śmierci poprzednika.

<sup>35</sup> Por. R. Doran, *The first book of Maccabees*, The new interpreter's Bible, red. L.E. Keck, D.L. Petersen, t. 4, Abingdon, Nashville 1996, s. 50.



Autor Pierwszej Księgi Machabejskiej korzystał tu zapewne z nieznannej bliżej późnej tradycji żydowskiej widzącej w Jozuem właśnie sędziego rozumianego jako wódz ludu odmiennie od tradycji ukazującej Jozuego jako proroka (Syr 46,1)<sup>36</sup>. Jeśli jednak *logos* rozumieć w ścisłym sensie, jako konkretne polecenie, chodzi najprawdopodobniej o misję eksploracji Ziemi Obiecanej, czego Jozue podjął się wraz z Kalebem (Lb 13,6.16; Joz 14,6). Jako jedyny, obok tamtego, złożył prawdziwe świadectwo o wspaniałości ziemi, zachęcając do jej zdobycia (Lb 14,6-9.38). Tytuł sędziego należy więc traktować jako nagrodę za wierność w chwili próby, jakiej nie podołali pozostali członkowie wyprawy.

## 6. Kaleb (2,56)

Umieszczenie Kaleba w mowie Matatiasza wzmacnia tezę, że także słowa dotyczące Jozuego należy raczej rozumieć jako misję w Ziemi Obiecanej, którą jedynie ci dwaj wykonali pomyślnie, optując za jej zajęciem według woli Bożej (Lb 14,9; Syr 46,7-8). Najważniejszym elementem świadectwa Kaleba nie był jednak opis wartości samej ziemi. Tak samo bowiem przedstawiali ją ci, którzy ostatecznie opowiedzieli się przeciw wejściu do niej (Lb 13,27). Natomiast Kaleb podjął próbę powstrzymania rodzącego się buntu opartą na przekonaniu, że zajęcie ziemi jest możliwe, jeżeli lud pozostanie wierny Bożym nakazom (Lb 13,30; 14,6-9)<sup>37</sup>. Z jego więc postawy mogą obecnie powstańcy machabejscy czerpać wzorzec i siłę do podjęcia własnej walki o sprawę, która po ludzku wydaje się niemożliwa do zrealizowania. Muszą jednak ufać z taką samą mocą, jaką wykazał się ich wielki poprzednik, zachęcając do niej także ewentualnych opornych i słabych w wierze. Co więcej, mogą w pewien sposób zmazać winę poprzednich pokoleń, którym tej wiary zabrakło i które same wykluczyły siebie z obiecanej dziedziczy. Powstańcy nie mogą więc dopuścić do powtórzenia się tamtej sytuacji. Ponadto towarzysz Jozuego gotów był ponieść raczej śmierć, niż odstąpić od wypełnienia woli Bożej (Lb 14,10). Taka postawa musiała zostać nagrodzona decyzją Bożą o wejściu Kaleba i jego rodu do Ziemi Obiecanej<sup>38</sup>, a następnie o otrzymaniu działu pośród innych pokoleń izraelskich<sup>39</sup>. Podobnie powstańcy, podejmując wysiłek walki o utracone dziedzictwo ojców, zyskują

<sup>36</sup> Prawdopodobnie na podstawie cytatu Lb 27,18 nazywającego go człowiekiem, „w którym prawdziwie mieszka Duch”, co było tak charakterystyczne dla proroków, por. szczegółową egzegezę A.A. di Lelli, *The Wisdom of Ben Sira*, s. 518-519.

<sup>37</sup> Najważniejszym elementem wołania jest tu odrzucenie strachu przed czekającą walką, bazujące na Bożej życzliwości – skoro Pan doprowadził swój lud do tego miejsca, nie opuści go w żadnym wypadku także później. Strach przed mieszkańcami kraju jest równoznaczny z rebelią wobec Boga, por. T.R. Ashley, *The Book of Numbers*, The New International Commentary on the Old Testament, Eerdmans Publ. Comp., Grand Rapids 1993, s. 248-250.

<sup>38</sup> Por. Lb 14,24.30.38; 26,65; 32,12; Pwt 1,35-36; Joz 14,7.

<sup>39</sup> Por. Joz 14,6-15; 15,13-20; 21,12.

prawo dalszego mieszkania w Ziemi Obiecanej, każdy w swoim dziale, nawet jeśli przyszłoby im ponieść śmierć dla Boga. W przykładzie Kaleba ukazuje autor łączność między ziemią a wiernością Bożym poleceniom (*klēronomia*, *dziedzictwo*, por. także Syr 46,9-10)<sup>40</sup>.

## 7. Dawid (2,57)

Autor Pierwszej Księgi Machabejskiej uznał obietnicę proroka Natana skierowaną do Dawida za najważniejsze wydarzenie życia największego króla Izraela<sup>41</sup>. Trudność interpretacyjna pojawia się jednak w rozumieniu terminu *eleos*, najczęściej oddawanego przez 'miłosierdzie', 'współczucie', co jednak w odniesieniu do Dawida da się ukazać z wielkim trudem. Pierwsza i Druga Księga Samuela notują wprawdzie dwa przypadki miłosierdzia okazanego przez króla: rodowi Jonatana, syna Saula<sup>42</sup>, oraz Chanunowi, królowi Ammonitów<sup>43</sup>, lecz w obu chodzi raczej o wyraz wdzięczności za okazaną wcześniej pomoc i życzliwość. W drugim ponadto więzi łączące obu królów pogłębiły się już po obietnicy Bożej z 2 Sm 7. Można, co prawda, wspomnieć jeszcze oszczędzenie życia Saula przez Dawida (1 Bas 26,9-12) czy pomoc dla Meribaala, syna Jonatana (2 Bas 9,7), lecz także w tych przypadkach nie jest to miłosierdzie motywowane wyłącznie dobrocią. Z kolei brak działania odwetowego względem Szimeiego (2 Bas 16,12-13) lub Absaloma (2 Bas 18,5) nie stanowi z pewnością podstawy tak wielkiego wyróżnienia króla przez Boga, tym bardziej że również te wydarzenia miały miejsce już po obietnicy Natana. Najlepszym odpowiednikiem nagrody od Boga dla Dawida może być podsumowanie jego życia w pieśni dziękczynnej 2 Bas 22,21-25, jakkolwiek nie ma tam wzmianki ani o miłosierdziu, ani o wieczystym tronie. Z drugiej strony nie można omawianego terminu *eleos* tłumaczyć przez 'pobożność', co może lepiej pasowałoby do całości życia króla<sup>44</sup>, jednak greka ma tu właściwy jej termin *eusebeia*. Być może trafniejszym odpowiednikiem byłaby 'wierność' lub 'życzliwość', 'łaskawość', notowana w hebrajszczyźnie terminem *ḥesed*<sup>45</sup>, co Septuaginta w odniesieniu do człowieka oddaje dość często właśnie przez *eleos*<sup>46</sup>, choć z drugiej strony 'wierny' pasuje tu w najmniej-

<sup>40</sup> O związku tej tradycji biblijnej z jej pierwowzorem w Joz 14,7-11, por. A.A. di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, s. 520.

<sup>41</sup> Por. 2 Bas 7,12-16.26 oraz Ps 88,38-38; 131,11.

<sup>42</sup> Por. 1 Bas 20,14-15; 2 Bas 9,1.

<sup>43</sup> Por. 2 Bas 10,2; 1 Par 19,2.

<sup>44</sup> Por. F. Gryglewicz, *Księgi Machabejskie*.

<sup>45</sup> Por. R. Doran, *The first book of Maccabees*, s. 51; R. Bultmann, *eleos, eleeō, eleēmōn, eleēmosynē, aneleos, aneleēmōn*, *Theological Dictionary of the New Testament*, t. II, W. B. Eerdmans Publ. Comp., Grand Rapids 1977, s. 479 (477-487).

<sup>46</sup> Por. m.in. Rdz 24,49; 40,14; Joz 2,12.14; Sdz 1,24; 8,35; Rt 3,10; 1 Bas 15,6; 20,8; 2 Bas 2,5; 3,8.

szym stopniu, ponieważ greka ma w takim tłumaczeniu kolejny termin *pistos* jako odpowiednik hebrajskiego rdzenia *'mn*. W przypadku jednak Dawida chodziłoby wyłącznie o jego wierność Bogu, co sugeruje wypowiedź w 2 *Bas* 7,9. Za nią bowiem został ostatecznie nagrodzony<sup>47</sup>. Należy tu podkreślić, że wierność Dawida przyczynia się do zyskania pomocy od Boga przez Salomona. Tym samym staje się on beneficjentem wierności swego ojca<sup>48</sup>. Wpłynąć ma to bezdyskusyjnie na obecną postawę powstańców machabejskich, którzy manifestując swą wierność Bogu, zyskują Jego pomoc na tej samej zasadzie, co wcześniej Salomon.

### 8. Elias (2,58)

Zastosowanie w kolejnym wersecie Pierwszej Księgi Machabejskiej podwójnej składni *dzēlōsai dzēlon* jako charakterystyki postawy Eliasza, wielkiego proroka Starego Testamentu, przypomina postawę samego Matatiasza, nakreśloną w 2,24 na tle 3 *Bas* 19,10.14, gdzie znajduje się także ów podwójny zestaw terminologiczny. W obu przypadkach widać gorliwość ludzi, którzy walczą w obronie wiary w prawdziwego Boga nieugięcie, w całkowitym osamotnieniu, chociaż przewaga bałwochwalstwa w kraju wydaje się wręcz miażdżąca. Tymczasem w oporze wobec bałwochwalstwa nie jest ważna liczba wiernych, lecz hart ducha wypływający z osobistego przekonania o wartości wyznawanej wiary. Trzeba również podkreślić, że spotkanie Boga z prorokiem w rozdziale 3 *Bas* 19 poprzedzone było zgromadzeniem Izraelitów na górze Karmel, którego celem było ukazanie prawdziwości wiary w Boga narodu wybranego przeciw popularnym w narodzie kultom bałwochwalczym (3 *Bas* 18). Pojawia się także podobny kontekst konfrontacji obu kultów na oczach obserwatorów poprzez składane ofiary. Konfrontacja zaś kończy się zabiciem zwolenników bałwochwalstwa (3 *Bas* 18,40). Wreszcie za swą gorliwość prorok był prześladowany i musiał salwować się ucieczką (3 *Bas* 19,1-3), co spotkało także Matatiasza po zabiciu rodaka-wiarołomcy i urzędnika królewskiego. W ten sposób autor natchniony w mowie umierającego przywódcy, wspominając proroka, wskazuje także Matatiasza jako godnego naśladowania przez następców przejmujących dalsze losy powstania<sup>49</sup>. Jego związek z prorokiem uwidacznia się, tym bardziej że w w. 58 wspomina on gorliwość proroka o prawo (*dzēlōsai dzēlon nomou*), co charakteryzowało wła-

<sup>47</sup> W 3 *Bas* 8,25 przypomina tę wierność w modlitwie Salomona w nowo wybudowanej świątyni jerozolimskiej. Nie używa jednak wspomnianego terminu, lecz opis: „jak ty wobec Mnie postępowałeś”. Tak czy inaczej wierność ta zasada się właśnie na kolejnych czynach króla, nie na deklaracjach, co ostatecznie zostało dostrzeżone przez samego Boga.

<sup>48</sup> Por. M.A. Sweeney, *I & II Kings. A Commentary*, Old Testament Library, Westminster John Knox Press, Louisville 2007, s. 133-134.

<sup>49</sup> Por. D. Dimant, *Use and Interpretation of Mikra in the Apocrypha and Pseudepigrapha*, w: J. Moulder, *Mikra*, Van Gorcum, Assen 1988, s. 394-395 (379-419).

śnie Matatiasza i ściśle warunkowało przyłączenie się chętnych do powstania (*dzēlōn tō nomō*), podobna myśl obecna jest także w 2,27. Każdy więc zwolennik powstania powinien charakteryzować się taką samą gorliwością, jak Matatiasz i jego ród. Niezachwiane przekonanie o wartości podjętej walki stanowi fundament całego udanego przedsięwzięcia. Ukazane w 2,24 okoliczności działalności Eliasza całkowicie odpowiadają czasom powstania, zwłaszcza jeśli chodzi o atak bałwochwalstwa i jego popularność w ziemi izraelskiej, dlatego obecnie warto jedynie przyrzeć się samej końcówce jego życia, pojmowanej w obecnym wersecie jako nagroda za całokształt posługi. W przeciwieństwie bowiem do dziejów Dawida, przypomniane wydarzenie z życia proroka było ostatnim aktem jego ziemskiej aktywności (4 Bas 2,11). Wzięcie proroka do nieba w ognistym wozie i koniach podczas marszruty z Elizeuszem, jego następcą na urzędzie prorockim, nie może być bowiem oceniane jako jeszcze jeden epizod z życia Eliasza, lecz ewidentnie jako ukoronowanie całości jego wiernej posługi Bogu<sup>50</sup>. Być może jednak autor biblijny ma tu na myśli dwa specjalne wydarzenia, które ukazują proroka broniącego prawa. Oto przejmując winnicę Nabota, król Achab przekroczył zarówno IX, jak i V przykazanie dekalogu (1 Krl 21,1-16) oraz pogwałcił prawo własności dziedzicznej (Lb 36,9), wraz zaś ze swoją żoną, Izebel, przekroczył pierwsze z nich (1 Krl 18,18-19)<sup>51</sup>. Właśnie w tych dwóch epizodach widać najwyraźniej zdecydowaną postawę proroka w obronie prawa Bożego, chociaż należy tu dodać także zdarzenie na górze Karmel i wycięcie proroków bożków pogańskich, co było jaskrawym przykładem oddania Eliasza sprawie Bożej (1 Krl 18,19-40). Każde z tych wydarzeń można jednakowo odnieść do obecnej walki powstańców machabejskich, ich bowiem walka o prawo Boże dokonuje się zarówno na płaszczyźnie wolności kultycznej, jak i sprawiedliwości społecznej. W obu tych sferach powinni więc wykazywać się tą samą gorliwością, jaką charakteryzował się największy prorok historii Izraela.

#### 9. Chananiaś, Azariasz, Miszael (2,59)

Historia trzech młodzieńców w piecu ognistym zawarta jest w Księdze Daniela (Dn 3,23) i stanowi dość znaczny przeskok historyczny w argumentacji umierającego Matatiasza. Pominięta została spora grupa proroków i innych, wybitnych postaci dziejów Izraela, jak choćby Nehemiasz, w których życiu nietrudno znaleźć próby, jakim Bóg poddał ich wiarę i wierność. Być może jednak chciał się autor natchniony skupić na przedstawicielach najważniejszych nurtów literackich Starego Testamentu lub kolejnych ważnych epok w historii narodu wybra-

<sup>50</sup> Jako widzialny przejaw boskiej obecności, trwającej przy proroku przez całe jego życie, por. V. Fritz, *1 & 2 Kings. A Continental Commentary*, Fortress Press, Minneapolis 2003, s. 235-236.

<sup>51</sup> Por. J.R. Bartlett, *The First and Second Books of the Maccabees*, Cambridge Biblical Commentary, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1973, s. 43.

nego. Obok patriarchów znaleźli się przedstawiciele okresu wyjścia i zajmowania Ziemi Obiecanej, epoki przedwygnaniowej, prorocy, a wreszcie członkowie narodu już po powrocie z niewoli, bliżsi czasom machabejskim. To właśnie miejsce zajmują obecnie trzej młodzieńcy, zaraz zaś po nich Daniel, w tradycji żydowskiej przedstawiciel nurtu nie prorockiego, lecz mądrościowego. Poza tym w Księdze Daniela akcja utworu przeniesiona została na czasy babilońskiego króla Nabuchodonozora, stanowiącego dla autora Pierwszej Księgi Machabejskiej teologiczny pierwowzór postawy i działań Antiocha IV Epifanesa, głównego wroga Żydów tej epoki. Umieszczenie imion własnych Chananiaśza, Azariaśza, Miszaela, podanych w tej samej kolejności zarówno w Pierwszej Księdze Machabejskiej, jak i greckim tekście Księgi Daniela wskazuje, że właśnie ona jest pierwowzorem Pierwszej Księgi Machabejskiej, przy czym tekst Księgi Daniela, nieco wcześniejszy, zwłaszcza w modlitwie Azariasza (3,26-45), naświetla znacznie lepiej sytuację przeżywaną aktualnie przez Izraelitów ciemionych przez odstępców od prawa oraz króla seleuckiego jako karę za niewierność postanowieniom przymierza. Modlitwa ta zawiera wszystkie elementy sytuacji wynikającej z prześladowań i tę samą jej ocenę teologiczną (w. 28-32; wersja Septuaginty i Teodocjona)<sup>52</sup>: nieszczęścia spadające na naród i jego stolicę z woli Bożej jako konsekwencja jego grzechów (w. 28), uświadomienie sobie własnych nieprawości wobec Boga jako źródła obecnych tragedii narodowych (w. 29), zatwardziałość nieposłuszeństwa prawu Bożemu mimo całkowitej świadomości własnych występków (w. 30), sprawiedliwość Bożych wyroków ujawniających się w obecnych niepowodzeniach (w. 31), niewola i panowanie obcych władców i odstępców od prawa<sup>53</sup> nad Izraelem jako konsekwencja zepsucia moralnego i bezbożnictwa pośród Izraelitów (w. 32). Takie teologiczne naświetlenie doskonale wręcz pasuje do oceny, jaką autor Pierwszej Księgi Machabejskiej wydaje o sytuacji swych pobratymców na krótko przed wybuchem powstania. Należy także wnosić, że przywołanie całego zdarzenia przez Matatiasza ma uzasadnienie bardziej w wystąpieniu młodzieńców przeciw bałwochwalczym zapędom króla Nabuchodonozora, bowiem odważnie odmówili uczczenia jego posagu. Ich postawa czerpie zarówno z wiary w jedyne Boga, jakim jest wyłącznie Bóg Izraela, oraz z ufności, że za wierność zostaną nagrodzeni wyrwaniem z rąk króla, a także jest silnym świadectwem prawdziwości wiary wobec pogańskich

<sup>52</sup> Por. M. Parchem, *Księga Daniela*, Nowy Komentarz Biblijny – Stary Testament, t. XXVI, Ed. św. Pawła, Częstochowa 2008, s. 287.

<sup>53</sup> Autor Księgi Daniela nazywa ich *echthistoi apostatai*, «najgorszymi apostatami», jednak w wersji Septuaginty oddzieleni są oni od *echthrōn hēmōn anomōn*, «nieprawych naszych nieprzyjaciół» spójnikiem *kai*, «i», podczas gdy wersja Teodocjona nie stawia tego spójnika, dając wrażenie, iż to owi obcy nieprzyjaciele są apostatami. Można stąd chyba wnosić, że autor Pierwszej Księgi Machabejskiej miał przed sobą tekst wersji Septuaginty, ponieważ lepiej odpowiadał on sytuacji nakreślonej przez niego w epoce powstania antyseleuckiego.



oprawców (3,16-18). Odważna obrona własnej religii została w końcu nagrodzona specjalną interwencją anioła Pańskiego (3,25.28 TH; w. 49-50 LXX), co pozwoliło ostatecznie ocalić życie wszystkim trzem młodzieńcom (3,26-27 TH; w. 93 LXX) i doprowadziło nawet pogańskiego króla do wyznania wiary w Boga Izraela (3,28-29 TH; w. 95-96 LXX). Możliwe jest, że w Pierwszej Księdze Machabejskiej autor biblijny, będąc zwolennikiem saduceuszów, chciał uniknąć wspomnienia duchów niebiańskich i właśnie dlatego w powstańcach ukazał wysłanników Boga ratujących swój lud, jak anioł uratował młodzieńców w piecu ognistym. Podany przykład młodzieńców świadczy o tym, że tego typu historie były opowiadane w czasach walki o wyzwolenie narodu dla zachęty do stawiania oporu poganom<sup>54</sup>.

#### 10. Daniel (2,60)

Ostatnie już odwołanie Matatiasza do konkretnej postaci historii Izraela jest zarazem drugim z Księgi Daniela i pokazuje inną próbę wiary, jaką tym razem miał przejść główny bohater tekstu natchnionego w jaskini lwów (6,1-28). Definiując postawę Daniela, autor Pierwszej Księgi Machabejskiej użył terminu *haplotēs*, 'prawość, szczerość, prostolinijność', nieznanego w Księdze Daniela<sup>55</sup>. Cecha ta owocowała wiernością Bogu, zwłaszcza w obliczu śmierci, jak to już pokazał cytat 1 Mch 2,37 wspominający prawość męczenników umierających za wierność szabatowi. Możliwe zatem, że rzeczownik ten także w w. 60 użyty został celowo, aby ukazać podobieństwo postaw obu bohaterów świadczących o swej wierności Bogu w tych samych okolicznościach bezpośredniego zagrożenia śmiercią. Natomiast w Księdze Daniela *haplotēs* przedstawiona została opisowo jako uwielbienie składane przez Daniela swemu Bogu w ziemi niewoli trzy razy dziennie w formie modlitwy poprzez padanie na twarz (6,11 LXX). Jest to zewnętrzne wyznanie wiary i jej świadectwo wobec innych ludzi<sup>56</sup>. Powyższy termin obejmuje również to, co sam Daniel oświadczył, mówiąc o swej niewinności względem Boga i króla (6,23b) oraz ufności złożonej w Bogu (6,24)<sup>57</sup>. Ta sama niewinność w oczach Boga Izraela powinna zatem charakteryzować powstańców, a wyrażać się bezwzględnym posłuszeństwem Jego prawu, zwłaszcza

<sup>54</sup> Por. J.R. Bartlett, *The First and Second Books of the Maccabees*, s. 43.

<sup>55</sup> Opisowy odpowiednik tego terminu znajduje się natomiast w 6,23, jako *dikaiošynē en emoi heurethē enantion autou*, 'odkryta została przed Nim we mnie sprawiedliwość'. Chodzi zatem o niewinność pojmowaną jako uczciwość i szczerość wobec Boga i człowieka, por. J. Phillips, *Exploring the Book of Daniel. An Expository Commentary*, Kregel Publ., Grand Rapids 2004, s. 105.

<sup>56</sup> Por. m.in. 1 Mch 4,40.55; Lb 14,15; 16,4.22; 17,10; 20,6; Joz 7,6.10; Sdz 13,20; 3 Bas 18,39; 2 Par 7,3; Jdt 4,11; 9,1; Syr 50,17.

<sup>57</sup> Niewinność tę, określoną w hebrajskim źródłosłowie mianem *zākū*, należy rozumieć w sensie prawniczym, jako postępowanie nienaganne wobec przepisów, por. L.F. Hartman, A.A. di Lella, *The Book of Daniel. A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible 23, New York–London–Toronto–Sydney–Auckland 2005, s. 196.

w trudnych okolicznościach życia i w niebezpieczeństwach. Siła wiary Daniela uwidoczniła się zatem w wierności, gdyż był świadomy skutków niepodporządkowania się królewskiemu dekretoowi, co oznaczało dla niego śmierć w jaskini lwów (6,13), czego też nie omieszkało wykorzystać przeciw niemu (6,12.14)<sup>58</sup>. Nagrodą było znów – jak w przypadku trzech młodzieńców – wyratowanie od śmierci przez Boga dzięki bezpośredniej interwencji anioła (6,23a). Warto przy tym dodać, że grecki tekst Księgi Daniela ściśle tłumaczy swój hebrajski pierwowzór w wersji Teodocjona, natomiast wersja Septuaginty zawiera zdanie bliższe sensowi tłumaczenia greckiego Pierwszej Księgi Machabejskiej, gdzie nie ma mowy o posłaniu anioła przez Boga: „I wybawił mnie Bóg od lwów, ponieważ znalazł we mnie sprawiedliwość [*dikaïosynē*] przed sobą i przed tobą, królu. Nie znalazł zaś we mnie ani uchybienia [*agnoia*], ani nieprawości [*hamartia*]”. Te zatem cechy składają się na to, co autor w naszej księdze określił mianem *haplotēs* Daniela. Tą samą wiernością Bogu powinni charakteryzować się także powstańcy machabejscy.

### 11. Podsumowanie teologiczne (2,61)

Ostatnia część wypowiedzi Matatiasza wskazuje, że powyższe przykłady były jedynie niewielką egzemplifikacją całego ciągu wielkich postaci w historii Izraela, których najważniejszą charakterystykę życia stanowiła bezwzględna wierność Bogu, fundowana na zaufaniu w Jego moc i sprawiedliwość. Każde z minionych pokoleń może dostarczyć kolejnych przykładów takich osobowości, z których zarówno naród, jak i szczególnie powstańcy powinni być dumni i do naśladowania których powinni być gotowi. Autor milcząco włącza tu z pewnością również proroków (Iz 26,8; Ba 4,22) i całe społeczności (Dn 13,60).

Ufający Bogu określani zostali jako *elpidzontes ep'auton* ('ufający Mu'), zwrot klasyczny dla tekstów poetyckich<sup>59</sup>. Natomiast *1 Par* 5,20 oraz *2 Par* 13,18 są tu o tyle godne wzmianki, że używają omawianego zwrotu w kontekście militarnym, akcentując właśnie zaufanie Bogu jako istotny element zwycięskiej walki. W myśl pierwszego z nich owo zaufanie zaowocowało z jednej strony pomocą otrzymaną od współbraci, z drugiej zaś bezpośrednią pomocą Boga, który zagwarantował im zwycięstwo w walce<sup>60</sup>. W drugim tekście należy podkreślić zwłaszcza nierównomierność sił walczących stron, co ukazuje przede wszystkim

<sup>58</sup> Por. S.R. Miller, *Daniel. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, New International Version – New American Commentary 18, Broadman & Holman Nashville 1994, s. 186-187.

<sup>59</sup> 40 razy w psalmach; por. także Syr 2,6; Dn 3,28.

<sup>60</sup> Jest to zgodne z ogólnymi zamierzeniami teologii autora kronikarskiego, por. H. Langkammer, *Pierwsza i Druga Księga Kronik. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, RW KUL, Lublin 2001, s. 66.

<sup>61</sup> Teologia historii autora kronikarskiego wyraża się tu faktem, że jedynie w Judzie zachowa-



niezbędność Bożej pomocy i wartość zaufania w Nim położonego<sup>61</sup>. Znacząco zbliża to oba teksty do aktualnego Machabeuszom kontekstu sytuacyjnego. Nowotestamentowy cytat 1 Tm 4,10 walkę tę przenosi już na grunt duchowy, chociaż w kontekście *stricte* sportowym<sup>62</sup>.

Używając natomiast czasownika *astheneō* ('słabnę', 'staję się słaby') w połączeniu z *elpidzō*, autor mógł sięgnąć do brzmienia Ps 25,1 zawierającego oba wzmiankowane czasowniki w tym samym sensie, chociaż drugi z nich w znaczeniu negatywnym: psalmista nie zachwieje się właśnie dlatego, że ufa bezgranicznie Bogu, zaś jego niewinność jest znakiem tego zaufania. Z tej właśnie racji nie obawia się on Bożego osądu. Przeciwnie, prosi o niego jako potwierdzenie obranej przez siebie drogi<sup>63</sup>. Tekst ów może doskonale podsumować trzy najważniejsze cechy postawy wszystkich bohaterów historii narodu przywołanych przez Matiasza: wierność Bogu w codziennym postępowaniu, nadzieję w Nim złożoną i wytrwanie do końca w czasie próby. Właśnie na tych trzech filarach musi się obecnie oprzeć walka powstańców.

## II. Teologia tekstu 1 Mch 2,51-61

Kuszając się o dokonanie generalnego podsumowania natury teologicznej, można poczynić kilka wartościowych obserwacji:

- a) mowa Matiasza nawiązuje do wielkiej historii Izraela, ustanawiając związek między obecną walką powstańców a podobnymi epizodami z przeszłości narodu, aby uniknąć poczucia jej odosobnienia;
- b) walka powstańców jest kolejnym i ważnym etapem zmagania Izraela o jego wiarę i wierność Bogu, co decydująco wpływa na poczucie jego tożsamości narodowej i religijnej;
- c) powstańcy mogą stawiać siebie w rzędzie szlachetnych przodków Izraela, podejmujących walkę o jego przetrwanie, zapewniając swym rodakom

---

ne zostały: prawowita dynastia Dawidowa oraz prawdziwy kult Boga, podczas gdy w Izraelu zapanały: odszczepieństwo i schizma. Konsekwencją staje się wówczas wierność Boga pokoleniu Judy, nie królestwu północnemu (1 Krn 13,5-12), por. F. Michaeli, *Les Livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie*, Commentaire de l'Ancien Testament XVI, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1967, s. 177-178.

<sup>62</sup> Co jednak w niczym nie zmienia jej reguł, a nawet je wzmacnia: zwłaszcza bowiem prowadząc bój z niewidzialnym przeciwnikiem o wiele silniejszym i sprawniejszym od człowieka, należy całe zaufanie bezwzględnie położyć w Bogu, który jako jedyny gwarantuje zwycięstwo. Walka ta jest z definicji trudniejsza i bardziej konieczna dla życia człowieka od znoszenia przeciwności fizycznych, por. W.D. Mounce, *The Pastoral Epistles*, Word Biblical Commentary 46, Thomas Nelson Publishers, Nashville 2000, s. 254-257.

<sup>63</sup> Por. S. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, w: *Pismo Święte Starego Testamentu*, t. VII-2, Pallottinum, Poznań 1990, s. 189-190.

możliwość dalszej egzystencji, zwłaszcza religijnej, jako narodu monoteistycznego;

- d) przygotowują sobie w ten sposób podobną sławę i wspomnienie u potomnych, jak to ma miejsce w przypadku wychwalanych, wielkich przodków ludu;
- e) warunkami niezbędnymi do osiągnięcia zwycięstwa jest całkowita wierność prawu Bożemu oraz ufność w Jego niezawodną pomoc, która nadejdzie w oznaczonym przez Niego czasie;
- f) sama Pierwsza Księga Machabejska wpisuje się w ciąg ksiąg historycznych Starego Testamentu, podejmując ten sam temat wspomnienia tych, którzy przyczynili się do przetrwania Żydów jako ludu Bożego pierwszego wezwania.

## Summary

The core of Mattathias' deathbed speech addressed to his sons and all the participants of the Maccabean rising (1 Macc 2:51-61) is the command to be faithful to the law and the covenant as a foundation of patriotism as it was then understood – love of one's homeland and defense of traditions that constituted the identity of the people who inhabited it. The biblical author recalls the major figures in the history of Israel to show the struggle of the insurgents as a continuation of the history created by the heroes of the past. The object of the article is to present the theology of those particular figures from the history of Israel in the context of the then ongoing events whereby they became models to follow and a source of perseverance in the undertaken struggle against the pagan invaders from the Seleucid empire.

## Keywords

Bible, Old Testament, Septuagint, The First Book of Maccabees, biblical theology, biblical exegesis, Maccabee rising

## Słowa kluczowe

Biblia, Stary Testament, Septuaginta, Pierwsza Księga Machabejska, teologia biblijna, egzegeza biblijna, powstanie machabejskie

## Bibliografia

- Ashley T.R., *The Book of Numbers*, The New International Commentary on the Old Testament, Eerdmans Publ. Comp., Grand Rapids 1993.
- Bartlett J.R., *The First and Second Books of the Maccabees*, Cambridge Biblical Commentary, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1973.
- Bultmann R., *eleos, eleeō, eleēmōn, eleēmosynē, aneleos, aneleēmōn*, Theological Dictionary of the New Testament, t. II, W. B. Eerdmans Publ. Comp., Grand Rapids 1977, s. 477-487.

- Christensen D.L., *Deuteronomy 21:10-34:12*, Word Biblical Commentary 6B, Word Books Publ., Dallas 2002.
- di Lella A.A., *The Wisdom of Ben Sira. A New Translation with notes by P.W. Skehan. Introduction and Commentary*, The Anchor Bible 39, New York–London–Toronto–Sydney–Auckland 1987.
- Dimant D., *Use and Interpretation of Mikra in the Apocrypha and Pseudoepigrapha*, w: J. Moulder, *Mikra*, Van Gorcum, Assen 1988, s. 379-419.
- Doran R., *The first book of Maccabees*, The new interpreter's Bible, red. L.E. Keck, D.L. Petersen, t. 4, Abingdon, Nashville 1996.
- Doré D., *Le Livre de Judith ou la guerre et la foi*, « Cahiers Évangile » 132, Cerf, Paris 2005.
- Fritz V., *1 & 2 Kings. A Continental Commentary*, Fortress Press, Minneapolis 2003.
- Gilbert M., *Les cinq livres de Sages: Les Proverbes de Salomon. Le livre de Job. Qohélet ou l'Ecclésiaste. Le livre de Ben Sira. La Sagesse de Salomon*, Lire la Bible, Cerf, Paris 2003.
- Goldingay J., *Psalms 1: Psalms 1-41*, Baker Commentary on the Old Testament: *Wisdom and Psalms*, T. Longman III (wyd.), Baker Academic, Grand Rapids 2006.
- Goldingay J., *Psalms 3: Psalms 60-150*, Baker Commentary on the Old Testament: *Wisdom and Psalms*, T. Longman III (wyd.), Baker Academic, Grand Rapids 2008, s. 237-238.
- Gryglewicz F., *Księgi Machabejskie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, w: *Pismo Święte Starego Testamentu*, red. S. Łach, t. 6, cz. 4, Pallottinum, Poznań 1961.
- Guthrie D., *Hebrews*, The Tyndale New Testament Commentary, InterVarsity Press, Grand Rapids 1983.
- Hartman L.F., di Lella A.A., *The Book of Daniel. A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible 23, New York–London–Toronto–Sydney–Auckland 2005.
- Langkammer H., *Księga Tobiasza. Księga Judyty. Księga Estery. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2001.
- Langkammer H., *Pierwsza i Druga Księga Kronik. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2001.
- Levine B.A., *Numbers 21-36. A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible 4A, Doubleday, New York–London–Toronto–Sydney–Auckland 2000.
- Łach S., *Księga Psalmów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, w: *Pismo Święte Starego Testamentu*, t. VII-2, Pallottinum, Poznań 1990, s. 189-190.
- Mathews K.A., *Genesis 11:27-50:26. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, New International Version – New American Commentary 1B, Broadman & Holman Nashville 2005.
- Merrill E.H., *Deuteronomy. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, New International Version – New American Commentary 4, Broadman & Holman Nashville 1994.

- Michaeli F., *Les Livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie*, Commentaire de l'Ancien Testament XVI, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1967.
- Miller S.R., *Daniel. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, New International Version – New American Commentary 18, Broadman & Holman Nashville 1994.
- Mounce R.H., *Romans. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, New International Version – New American Commentary 27, Broadman & Holman Nashville 1995.
- Mounce W.D., *The Pastoral Epistles*, Word Biblical Commentary 46, Thomas Nelson Publishers, Nashville 2000.
- Mrozek K., *Rdzeń zkr w aspekcie pamięci o Bogu w Księdze Psalmów. Analiza egzegetyczno-teologiczna*, Wydział Teologiczny UAM, Poznań 2013, ss. 330 (nieopubl.).
- Parchem M., *Księga Daniela*, Nowy Komentarz Biblijny – Stary Testament, t. 26, Ed. św. Pawła, Częstochowa 2008.
- Phillips J., *Exploring the Book of Daniel. An Expository Commentary*, Kregel Publ., Grand Rapids 2004.
- Richardson K.A., *James. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, New International Version – New American Commentary 36, Broadman & Holman Nashville 1997.
- Schedl C., *Księga Tobiasza, Historia Starego Testamentu*, t. 5: *Ku pełni czasu*, Tuchów 1995.
- Sweeney M.A., *I & II Kings. A Commentary*, Old Testament Library, Westminster John Knox Press, Louisville 2007.
- Synowiec J.S., *Mędrcy Izraela, ich pisma i nauka*, wyd. Bratni Zew, Kraków 1990.
- Wojciechowski M., *Apokryfy z Biblii greckiej*, Rozprawy i Studia Biblijne 8, Vocatio, Warszawa 2001.
- Wojciechowski M., *Księga Tobiasza, czyli Tobita*, Nowy Komentarz Biblijny – Stary Testament, t. 12, Ed. św. Pawła, Częstochowa 2005.

Piotr Ostański<sup>1</sup>

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu  
Wydział Teologiczny

### ***Ocalenie jakby przez ogień (1 Kor 3,15). Czyściec z perspektywy Biblii i w refleksji teologicznej***

Pytania o życie po śmierci nurtowały człowieka od zarania dziejów. Stawiały je także starożytne ludy mieszkające na Bliskim Wschodzie, w tym Izraelici<sup>2</sup>.

Jest znamienne, że na kartach Pisma Świętego prawda o życiu pozagrobowym nie została podana od razu w formie ostatecznej, ale jest odsłaniana stopniowo:

– w najstarszych warstwach Biblii śmierć kończy definitywnie egzystencję człowieka i potem nie ma już żadnej formy kontynuacji życia, dlatego zarówno nagroda za dobre życie, jak i kara za grzech muszą się dokonać w ramach po-

---

<sup>1</sup> Ksiądz Piotr Ostański, ur. w 1952 r., sakrament kapłaństwa w 1977 r. w Poznaniu, kolejno wikariusz, kapelan szpitala wojewódzkiego i proboszcz. Doktorat 1990 r., habilitacja 2008 r. Od wielu lat związany z Papieskim Wydziałem Teologicznym w Poznaniu i Wydziałem Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Od 2014 r. pracuje na stanowisku profesora UAM. Autor m.in.: *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).

<sup>2</sup> Wybrana literatura tematu: G. Baran, *Los człowieka po śmierci w wierzeniach ludów ościenych dawnego Izraela*, „Scripturae Lumen” 2(2010), s. 137-159; B. Bibik, *Wyobrażenia Platona o życiu pozagrobowym*, „Nowy Filomata” 6(2002) 1, s. 13-26; A. Citlak, *Kraina umarłych w koncepcji starotestamentowej, rabinistycznej i greckiej*, „Studia Teologiczne” 7(2004), s. 35-61; P. Lorek, *Od ludzkiej przypadłości po boską karę. Śmierć i życie pozagrobowe Antiocha IV Epifanesa w wybranych pismach starożytnych*, „Theologica Wratislaviensia” 3(2008), s. 23-29; M. Münich, *Przemiany pierwotnych wierzeń dotyczących świata umarłych w Biblii hebrajskiej na tle wierzeń bliskowschodnich*, „Roczniki Humanistyczne” 2(2003), s. 5-27; M. Otto, *Koncepcja duszy i świata pozagrobowego w „Odysei” Homera*, w: *Starożytność w wielu perspektywach. Materiały ogólnopolskiej studenckiej konferencji naukowej. Bydgoszcz 23-24 kwietnia 2003 r.*, red. L. Mroze-wicz, Bydgoszcz 2006, s. 35-41; M. Roszewski, *Śmierć i życie pozagrobowe w tradycjach pozabiblijnych i biblijnych Starego Testamentu. Zarys problemu*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 25(2005), s. 307-327; K. Sekita, *Złote tabliczki orfickie. Życie po śmierci w wierzeniach starożytnych Greków*, Warszawa 2011; M. Stuligrosz, *Pindar o życiu po śmierci*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Classica” 26(2005), s. 66-78; W. Szczerba, *Śmierć i nieśmiertelność w mitologii greckiej*, „Theologica Wratislaviensia” 3(2008), s. 103-118.

rzędu doczesnego; takie rozwiązanie Izraelici uważali za wyraz porządku w świecie i przejaw mądrości Boga<sup>3</sup>;

– w nieco późniejszych tekstach biblijnych pojawia się koncepcja tajemniczego Szeolu, czyli miejsca, w którym zmarli wegetują w bliżej niesprecyzowany sposób (np. 1 Sm 2,6)<sup>4</sup>;

– dopiero u schyłku Starego Testamentu pojawia się właściwa idea życia pozagrobowego (np. 2 Mch 7,9; Mdr 2,23; 3,1-3)<sup>5</sup>, a wraz z nią odpłata doczesna zostaje przeniesiona na życie po śmierci;

– w Nowym Testamencie prawda o życiu pozagrobowym oraz o nagrodzie i karze przybiera kształt wiary w powszechne zmartwychwstanie – „do życia” albo „do potępienia” (J 5,28-29)<sup>6</sup>.

Kościół uczy, że „każdy człowiek w swojej nieśmiertelnej duszy otrzymuje zaraz po śmierci wieczną zapłatę na sądzie szczegółowym, który polega na odniesieniu jego życia do Chrystusa i albo dokonuje się przez oczyszczenie, albo otwiera bezpośrednio wejście do szczęścia nieba, albo stanowi bezpośrednio potępienie na wieki”<sup>7</sup>. Z tych słów wynika, że oprócz dwóch wiecznych stanów po śmierci, nieba i piekła, istnieje jeszcze trzeci stan, który nie jest ani szczęściem błogosławionych w niebie, ani odrzuceniem potępionych w piekle. Katechizm nazywa go „oczyszczeniem”, a teologia dogmatyczna – „czyśćcem” i odnosi do procesu oczyszczenia po śmierci z win, które uniemożliwiają człowiekowi uszczęśliwiający zjednoczenie z Bogiem. Jakkolwiek w sądzie szczegółowym rozstrzyga się los człowieka, niemniej jednak ten los nie musi się dopełnić natychmiast w momencie śmierci<sup>8</sup>.

O ile na temat nieba i piekła autorzy biblijni wypowiadają się otwarcie i szeroko, o tyle pouczenia dotyczące czyśćca są w Piśmie Świętym nieliczne i tylko

<sup>3</sup> Zob. C. Jakubiec, *Zasada odpłaty*, w: tenże, *Księga Hioba*, Poznań 1974, s. 250.

<sup>4</sup> Obraz Szeolu, czyli krainy, w której gromadzą się „cienie” zmarłych, jest w Piśmie Świętym najczęściej pesymistyczny. Zob. M. Filipiak, *Oczekiwanie nieśmiertelności w Starym Testamencie*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 25(1978) 1, s. 15; Zob. też A. Citlak, *Kraina umarłych w koncepcji starotestamentowej, rabinistycznej i greckiej*, „Signa Temporis” 2004 7, s. 35-61; W. Kosior, *The underworld or its ruler? Some remarks on the concept of Sheol in the Hebrew Bible*, „The Polish Journal of Biblical Research” 13(2014) 25-26, s. 29-41; J. Lemański, *Hebrajski Szeol na tle wyobrażeń eschatologicznych sąsiednich kultur*, „Scripta Biblica et Orientalia” 3(2011), s. 67-98; M. Münnich, *Świat umarłych w wyobrażeniach biblijnych środowisk mądrościowych*, „Theologica Wratislaviensia” 3(2008), s. 37-46.

<sup>5</sup> Zob. J. Homerski, *Prawda o zmartwychwstaniu i życiu wiecznym w najmłodszych pismach natchnionych Starego Testamentu*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 37(1990) 1, s. 5-17; M. Parchem, *Zmartwychwstanie, odpłata po śmierci i życie wieczne w literaturze międzytestamentalnej*, „Verbum Vitae” 8(2009) 15, s. 99-142.

<sup>6</sup> Zob. F. Zeilinger, *Wiara w zmartwychwstanie w Biblii*, tłum. G. Rawski, Kraków 2011.

<sup>7</sup> *Katechizm Kościoła katolickiego* [dalej KKK], 1022.

<sup>8</sup> Zob. J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, tłum. M. Węclawski, Warszawa 1986, s. 239.



pośrednie. Może to prowadzić do wniosku, że dogmat ten ma słaby fundament biblijny<sup>9</sup>, a w konsekwencji – powodować marginalizację tej prawdy wiary<sup>10</sup>.

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie biblijnych podstaw nauki Kościoła o czyścisku. Nie jest to zadanie łatwe, ponieważ autorzy natchnieni są niezwykle powściągliwi w tej kwestii (w Biblii nie pada słowo „czyścić” ani też nie ma jego opisu), a ponadto trzeba zastosować specjalną hermeneutykę, jako że w żadnej z perykop nie ma bezpośredniego pouczenia o czyścisku.

Najważniejsze teksty dotyczące czyściska to: 2 Mch 12,38-45, 1 Kor 3,10-15 oraz Mt 12,31-32.

### Modlitwy i ofiary za zmarłych (2 Mch 12,38-45)

Temat oczyszczenia po śmierci sięga swymi korzeniami najmłodszych ksiąg Starego Testamentu i tzw. judaizmu międzytestamentalnego. W ten etap objawienia wpisuje się opowiadanie przekazane w Drugiej Księdze Machabejskiej. Kiedy po zwycięskiej bitwie stoczonej z wojskami Seleucydów Izraelici pod wodzą Judy Machabeusza zaczęli przygotowywać do pochówku swoich zabitych, ujawniła się przyczyna, dla której utracili oni życie: każdy z nich miał przy sobie cenne rzeczy poświęcone bożkom pogańskim, takie, których posiadanie i noszenie ze sobą było wyraźnie zabronione przez Prawo Mojżeszowe<sup>11</sup>.

Dla wszystkich więc stało się jasne, że to oni i z tej właśnie przyczyny zginęli. Wszyscy zaś wychwalali Pana, sprawiedliwego Sędziego, który rzeczy ukryte czyni jawnymi, a potem oddali się modlitwie (*iketeia*) i błagali, aby popełniony grzech (*amartēma*) został całkowicie wymazany (*teleiōs exaleiphthēnai*). Mężny Juda [...] uczyniwszy składkę pomiędzy ludźmi, posłał do Jerozolimy około dwu tysięcy srebrnych drachm, aby złożono ofiarę (*thysia*) za grzech. Bardzo pięknie i szlachetnie uczynił, myślał bowiem o zmartwychwstaniu. Gdyby bowiem nie był przekonany, że ci zabici zmartwychwstaną, to modlitwa (*euchomai*) za zmarłych byłaby czymś zbędnym i niedorzecznym, lecz jeśli uważał, że dla tych, którzy pobożnie zasnęli, jest przygotowana najwspanialsza nagroda – była to myśl święta i pobożna. Dlatego właśnie sprawił, że złożono ofiarę przebłagalną (*exilasmos*) za zabitych, aby zostali uwolnieni od grzechu (*tes hamartias apolythēnai*; 2 Mch 12,40-45).

Juda Machabeusz uznał, że ocaleni powinni się wstawić u Boga za umarłymi w grzechu bałwochwalstwa obrońcami ojczyzny, aby ci mogli uzyskać Jego przebaczenie. Zaproponował więc podwójną formę pomocy:

<sup>9</sup> Zob. W. Granat, *Dogmatyka katolicka. Synteza*, Lublin 1967, s. 504.

<sup>10</sup> Spośród 2865 paragrafów KKK tylko trzy są poświęcone czyścisku.

<sup>11</sup> Zob. F. Gryglewicz, *Księgi Machabejskie. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Poznań 1961, s. 342-343.



- modlitwę (*iketeia, euchomai*);
- ofiarę przebłagalną w Jerozolimie (*thysia, exilasmos*).

W tej propozycji wyrażone jest przekonanie, że oddziaływanie modlitw i ofiar przebłagalnych wykracza daleko poza granice doczesnej egzystencji człowieka i może mu skutecznie pomagać nawet po śmierci. Chodzi o pośmiertne „uwolnienie od grzechu” (*tes hamartias apolythēnai*), a nawet o „całkowite wymazanie grzechu” (*amartēman teleiōs exaleipthēnai*). To drugie wyrażenie oznacza dosłownie tak doskonale i całkowite wymazanie błędnego słowa napisanego na papirusie lub pergaminie, że nie pozostaje po nim żaden ślad (por. Iz 43,25; Kol 2,14).

Juda Machabeusz jest przekonany, że modlitwą i ofiarą można zmienić los człowieka po śmierci i wybłagać dla niego przebaczenie grzechów. Nie może tu jednak chodzić ani o niebo, ani też o piekło, ale o jeszcze inny stan, taki, w którym zmiany są możliwe. Autor natchniony wskazuje więc, choć nie wprost, na istnienie czyśćca.

Jest jeszcze kilka innych miejsc w Piśmie Świętym poświadczających, że ludzie żyjący mogą wpływać na los zmarłych. Przykładem może być zachęta z Księgi Syracha:

Miej dar łaskawy dla każdego, kto żyje,  
a nawet umarłemu nie odmawiaj łaski” (*chesed*; Syr 7,33).

Cechą tego wersetu jest paralelizm: pierwszy stych odnosi się do losu człowieka żyjącego, a drugi – do doli umarłego. Żywemu należy udzielić „daru łaskawego”, czyli realnej, wymiernej pomocy. Podobnie umarłemu należy okazać „łaskę” (*chesed*). Musi to być – przez analogię – realna pomoc. Jest nią godny pochówek, rzecz fundamentalna w mentalności i kulturze izraelskiej. Wydaje się jednak, że należy pójść jeszcze dalej i rozumieć pomoc dla zmarłego tak, jak ją pojmował Juda Machabeusz: modlitwą i ofiarą można realnie pomóc zmarłemu, wpływając na dalszy jego los. Tekst Syracha wskazuje więc pośrednio na istnienie czyśćca.

Również dwa teksty Pawłowe potwierdzają możliwość wstawiennictwa żyjących za zmarłymi: 1 Kor 15,29 i 2 Tm 1,16-18. Pierwszy z nich dotyczy bardzo zagadkowej kwestii – chrztu za zmarłych:

Bo inaczej czegoż dokonają ci, co przyjmują chrzest za zmarłych (*hoi baptizomenoi hyper tō nekrōn*)? Jeżeli umarli w ogóle nie zmartwychwstają, to czemuż za nich chrzest przyjmują? (1 Kor 15,29).

Werset ten jest częścią dłuższego pouczenia Pawła na temat zmartwychwstania i jego konsekwencji. Apostoł stawia Koryntianom, nie bez ironii, dwa pytania retoryczne, które można by oddać następująco: „Jakkolwiek Koryntianie nie wierzą w zmartwychwstanie, to jednak nie są konsekwentni, ponieważ przyjmują za zmarłych chrzest”.

Greków, przywykłych do platońskiego sposobu myślenia<sup>12</sup>, oburzała myśl o możliwości zmartwychwstania człowieka. Odrzucając je, praktykowali jednak pewien zwyczaj tak, jakby zmartwychwstanie miało nastąpić – przyjmowali mianowicie „chrzest za zmarłych”. Paweł czyni tym wyrażeniem aluzję do jakiejś praktyki religijnej w Koryncie, której dotąd nie udało się jednoznacznie rozszyfrować<sup>13</sup>.

Dla niniejszego opracowania nie trzeba rozstrzygać, czym była ta praktyka. Wystarczy stwierdzić jedno: stawiając Koryntianom dwa pytania retoryczne, Paweł potwierdza ogólną zasadę możliwości niesienia pomocy zmarłym przez żywych. Taka pomoc jest możliwa jedynie wówczas, kiedy przyjmie się, że obok dwóch stanów definitywnych po śmierci (nieba, piekła) istnieje jeszcze inny, w którym zmiany są możliwe. Ten stan nazywa się czyścem<sup>14</sup>.

Na jeszcze inny sposób pomocy ludziom zmarłym przez żywych wskazuje następująca perykopa z listu pasterskiego Pawła do Tymoteusza:

<sup>16</sup> Niechże Pan użyć miłosierdzia domowi (*oikos*) Onezyfora za to, że często mnie krzepił i łańcucha mego się nie zawstydził, <sup>17</sup> lecz skoro się znalazł w Rzymie, gorliwie mnie poszukał i odnalazł. <sup>18</sup> Niechaj mu da Pan (*Kyrios*) w owym dniu znaleźć miłosierdzie u Pana (*Kyrios*)! A jak wiele mi wyświadczył w Efezie, ty wiesz lepiej (2 Tm 1,16-18).

Paweł pouczał Tymoteusza, aby trzymał się zdrowych zasad (2 Tm 1,13) i strzegł Ewangelii (2 Tm 1,14). Podał mu też negatywne przykłady tych, którzy zawiedli (2 Tm 1,15). A teraz, w omawianym fragmencie, wskazuje mu pozytywny przykład chrześcijanina. Jest nim Onezyfor, który często krzepił Pawła i nie wstydził się jego uwięzienia.

O Onezyforze wiadomo niewiele<sup>15</sup>. Jest wspomniany jedynie w 2 Tm 1,16-18 oraz 2 Tm 4,19, i to jeszcze nie wprost. Pochodził prawdopodobnie z Efezu albo okolicy, gdzie podlegał pasterskiej trosce Tymoteusza. Podróżował również do Rzymu, gdzie nie bez trudu odnalazł Pawła i wspierał go swoją przyjaźnią,

<sup>12</sup> Ciało w dialogu Platona *Fedon* jest nazwane więzieniem, a śmierć – wyjściem duszy z więzienia. Stąd zmartwychwstanie ciała według koncepcji Platona jest czymś niedorzecznym.

<sup>13</sup> Istnieje około 40 hipotez wyjaśniających „chrzest za zmarłych”. Zob. E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Poznań 1965, s. 279.

<sup>14</sup> Zob. A. Jankowski, *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu*, Kraków 1987, s. 225.

<sup>15</sup> *Acta Sanctorum* wspominają męczennika imieniem Onezyfor, który zginął w Parium w Myzji między rokiem 102 a 114 po Chr. Zob. W. Ramsay, *Notes on the „Acta” of Martyrs*, „The Expository Times” 9(1898) s. 495-497. Również apokryf *Dzieje Pawła i Tekli* (2,353-354) z II w. po Chr. wspomina Onezyfora, jego żonę Lektrę oraz dzieci Simmiasza i Zenona, którzy towarzyszyli Pawłowi w drodze z Antiochii do Ikonium. Zob. W. Mounce, *Pastoral Epistles*, Dallas 2002 (*Word Biblical Commentary* 46), s. 491. Nie wiadomo jednak, czy w tych tekstach chodzi o Onezyfora z 2 Tm 1,16-18.

i utrzymywał. Onezyfor był dla Pawła tak wielkim wzorem dobrego chrześcijanina i człowieka, że wspominał go, pisząc do Tymoteusza.

Wydaje się, że w momencie redakcji Listu Onezyfor już nie żył. Wskazywać na to mogą następujące fakty<sup>16</sup>:

- Werset 16 odnosi się wyraźnie do teraźniejszości. Paweł nie wspomina jednak samego Onezyfora, a jedynie jego „dom” (*oikos*). Może to sugerować, że Onezyfor nie należał już w tym momencie do tego „domu”, zaś prośba apostoła o „miłosierdzie Pana” dla „domu” była w istocie błaganiem, aby ta społeczność zdołała podolać wszystkim wyzwaniom mimo nieobecności swej głowy.

- Prośba zawarta w wersecie 18 odnosi się nie do domu Onezyfora (jak w wersecie 16), ale do niego samego. Widać wyraźne przesunięcie akcentu ku przyszłemu dniowi sądu. Może to świadczyć, że Onezyfor umarł i staje na sądzie Bożym.

- Czas przeszły użyty w tej perykopie sugeruje, iż Onezyfor nie żyje i że każde wspomniane tu wydarzenie należy już – z perspektywy Pawła – do przeszłości.

- Jeszcze jedna wskazówka mogąca świadczyć o śmierci Onezyfora znajduje się w końcowym pozdrowieniu Listu. Paweł określa tam osoby po imieniu, a jedynie w przypadku Onezyfora robi wyjątek i pozdrawia jego „dom”. Z uwagi na bliską więź łączącą Pawła z Onezyforem może wydawać się dziwne, że apostoł – jeśli jego przyjaciel wówczas żył – nie pozdrowił go imiennie.

- Można odnieść wrażenie, że werset 18b naturalnie łączy się z wersem 17, a werset 18a przerywa logikę tekstu, co wskazuje, iż z Onezyforem prawdopodobnie coś się stało.

Z przytoczonych argumentów można przyjąć jako prawdopodobny wniosek, że Onezyfor w momencie pisania Listu już nie żył. Jeśli tak, wówczas werset 18a: „Niechaj mu da Pan (*Kyrios*) w owym dniu znaleźć miłosierdzie u Pana (*Kyrios*)!” zawiera modlitwę za zmarłego (jedyną w Nowym Testamencie).

Komentatorzy są zgodni, że użyte dwukrotnie w tej modlitwie słowo *Kyrios* ma dwa znaczenia: pierwsze, z rodzajnikiem, oznacza Chrystusa (por. Rz 2,6; 3,6), a drugie, bez rodzajnika, oznacza Boga Ojca<sup>17</sup>. Paweł prosi więc Boga Ojca o „miłosierdzie” dla Onezyfora „w dniu [jego sądu]”, a czyni to za pośrednictwem Chrystusa<sup>18</sup>. Chrystus bowiem, zmartwychwstając, zapanował także nad

<sup>16</sup> Zob. W. Mounce, *Pastoral Epistles*, dz. cyt., s. 491-492.

<sup>17</sup> W Septuagincie *Kyrios* bez rodzajnika jest imieniem Boga. Zob. G. Quell, *Kyrios*, w: *Theological dictionary of the New Testament*, red. G. Kittel, G. Friedrich, Grand Rapids 1982, s. 1058-1059.

<sup>18</sup> Jezus często zapewniał o swoim wstawiennictwie u Ojca, zwłaszcza w chwili sądu (Mt 5,7; 10,32; 14,16; 16,26) i o swoim sądzie miłosiernym (Mt 25,36). Zob. A. Jankowski, *Eschatologia biblijna...*, dz. cyt., s. 225.

światem umarłych (Rz 14,9; 1 P 3,19) i dlatego aż do dnia sądu ostatecznego może się wstawiać za każdym zmarłym u Ojca<sup>19</sup>.

Modlitwa Pawłowa nie mówi wprost o oczyszczeniu duszy po śmierci. Samo jednak wstawiennictwo apostoła oraz odwołanie się do miłosierdzia Bożego świadczą, że człowiek stając po śmierci przed Bogiem, potrzebuje dalszego oczyszczenia. To wskazuje na możliwość zmiany losu człowieka po śmierci za sprawą modlitwy żyjących i poświadcza taki stan pośmiertny, który nie jest ani niebem, ani piekłem.

Przy okazji warto wspomnieć, że teologowie rozważają różne możliwości oddziaływania modlitw i ofiar na dusze czyścicowe: albo „skracają” one ich pobyt w czyścicu, albo umacniają je w znoszeniu mąk czyścicowych, albo wreszcie łagodzą dotkliwość czyścicowych kar. Z całą pewnością wstawiennictwo oddziałuje też na żyjących, ponieważ daje im możliwość świadczenia miłości umarłym<sup>20</sup>.

### Oczyszczenie przez ogień (1 Kor 3,10-15)

W *Katechizmie Kościoła katolickiego* znajduje się bardzo ogólnikowa wzmianka o sposobie oczyszczenia duszy po śmierci: „Tradycja Kościoła, opierając się na niektórych tekstach Pisma Świętego, mówi o ogniu oczyszczającym” (KKK 1031). Jedną z perykop biblijnych odnoszących się do ognia oczyszczającego znajduje się w Pierwszym Liście do Koryntian. Paweł nawiązuje do rozłamów w Kościele korynckim i przypomina adresatom, że jako apostoł położył u nich mocny i niezawodny fundament, na którym każdy z nich ma budować swoje życie.

<sup>11</sup> Fundamentu bowiem nikt nie może położyć innego, jak ten, który jest położony, a którym jest Jezus Chrystus. <sup>12</sup> I tak jak ktoś na tym fundamencie buduje: ze złota (*chrysos*), ze srebra (*argyros*), z drogich kamieni (*lithoi timioi*), z drewna (*xylon*), z trawy (*chortos*) lub ze słomy (*kalamē*), <sup>13</sup> tak też jawne się stanie dzieło każdego: odsłoni je dzień (*hēmera*) [Pański]; okaże się bowiem w ogniu (*en pyri*), który je wypróbuje, jakie jest. <sup>14</sup> Ten, którego budowla wzniesiona na fundamencie przetrwa, otrzyma zapłatę; <sup>15</sup> ten zaś, którego dzieło spłonie, poniesie szkodę: sam wprawdzie ocaleje, lecz tak jakby przez ogień (*dia pyros*; 1 Kor 3,11-15).

Zadaniem wszystkich ludzi jest właściwe kształtowanie swojego życia. Paweł poucza o tym, posługując się alegorią budowania domu. Jego fundamentem jest Jezus Chrystus, a kształt i jakość kolejnych nadbudowywanych części są pozostawione do decyzji człowieka. Apostoł wymienia sześć materiałów budow-

<sup>19</sup> Zob. tamże, s. 226.

<sup>20</sup> Zob. G. Anderson, *Is purgatory biblical?*, „First Things” 11 (2011), s. 44.

lanych, z których korzysta budujący, przy czym trzy z nich (złoto, srebro, drogie kamienie) są szlachetne, trwałe i ognioodporne, a trzy (drewno, trawa, słoma) są mniej cenne, mało trwałe i łatwopalne. Materiały są obrazem duchowego budulca, jakim posługują się poszczególni ludzie, kształtując swoje życie.

Jakkolwiek budowla wznoszona z kiepskiej jakości materiału nie wymaga wielkich nakładów i może przez jakiś czas spełniać swoją funkcję, to jednak nie przejdzie rygorystycznej próby ostatecznej. Prawdę o jakości budowania odsłoni „dzień” (*hēmera*), w sensie *hēmera Kyriou*, czyli paruzja Chrystusa. Wtedy to „w ogniu” (*en pyri*) sądu Bożego ocaleją ci, którzy kształtowali swe życie, opierając się na materiale szlachetnym i odpornym na ogień. Natomiast pozostali, których życie spłonie, poniosą klęskę, ale ostatecznie i oni będą mieli szansę ocaleć, „lecz tak jakby przez ogień” (*dia pyros*). Czy ocalenie „jakby przez ogień” oznacza czyścić?

Warto zauważyć, że w tej perykopie dwukrotnie występuje słowo „ogień” (*pyr*) i za każdym razem ma inne znaczenie:

– W wersecie 13 *pyr* jest atrybutem „Dnia Pańskiego”. Jest to ogień rozświetlający tajemnice dotąd ukryte, palący oraz poddający próbie wartość i trwałość wszystkiego, czego dotknie<sup>21</sup>. Taki właśnie ogień, który w „Dniu Pańskim” rozdzieli to, co dobre, od tego, co złe, i zniszczy to, co nietrwałe i przygodne, zapowiedzi prorocy w Starym Testamencie (np. Iz 66,15; Ml 3,1-5.19-21)<sup>22</sup> i autorzy natchnieni w Nowym (2 Tes 1,8).

Ten rodzaj ognia wpisuje się w biblijną teologię „oczyszczania w ogniu” albo „próbowania w ogniu” (np. Łk 3,17; 1 P 1,7; Ap 3,18)<sup>23</sup>.

– W wersecie 15 *pyr* ma zupełnie inny charakter: nie niesie zniszczenia, ale przeciwnie, ocalenie.

Czy tekst św. Pawła jest dowodem formalnym na istnienie czyścica? Z całą pewnością *explicite* nie. Niemniej jednak omawiana perykopa rzuca podwaliny pod prawdę o czyścicu i stanowi podstawę do dalszych dedukcji teologicznych. Apostoł uczy bowiem o dwóch odmiennych drogach prowadzących do zbawienia. Jedna dotyczy ludzi, którzy kształtowali swoje życie na fundamencie Chrystusa i których budowla przetrwała ostateczną próbę; ci zaraz otrzymują „zapłatę”. Druga dotyczy tych, którym za życia zabrakło doskonałości i szlachetności. Oni również mają szansę ocaleć dla nieba, ale dopiero po przejściu *dia pyros* (przez ogień).

Refleksja teologiczna nad znaczeniem przechodzenia „przez ogień” znajdzie się w dalszej części niniejszego studium.

<sup>21</sup> Zob. E. Dąbrowski, dz. cyt., s. 168.

<sup>22</sup> Zob. A. Jankowski, *Eschatologia biblijna...*, dz. cyt., s. 229-230.

<sup>23</sup> Być może Paweł miał na myśli wielki pożar Koryntu w roku 146 przed Chr. wzniecony w ramach odwetu za opór miasta wobec Rzymu.

Z tekstem 1 Kor 3,10-15 o ogniu oczyszczającym wiąże się pouczenie Księgi Apokalipsy: „Nic nieczystego (*pan koinon*) do [Miasta] nie wejdzie” (Ap 21,27).

„Miasto” w Ap 21-22 jest „środowiskiem życiowym” Boga, metaforą nieba i zbawienia, miejscem świętym i czystym. Nie przystaje do niego najmniejsza nieczystość.

W Starym Testamencie nieczystość miała zwykle charakter nieczystości rytualnej (por. Kpł 10,1; Iz 35,8; 52,1), natomiast w Nowym Testamencie nabrała ona charakteru moralnego (Mt 15,11; 18,20; Mk 7,2.5.15.18.20.23; Hbr 9,13; Dz 10,14.15.28; 11,8.9; 21,28). Autor natchniony wyraził ją terminem *koinos*; w takim sensie występuje ona w Apokalipsie tylko jeden raz. Bliskim synonimem *koinos* jest przymiotnik *akathartos* (Ap 16,13; 17,4; 18,2).

Aniołowie, którzy symbolicznie strzegą bram „Miasta” (Ap 21,12), mają za zadanie zatrzymać każdego, kto jest „nieczysty”, czyli skalany jakąkolwiek winą, i zakazać mu wstępu. Pośrednio może to wskazywać na czyściec, czyli stan oczyszczenia, gdzie „nieczysty” staje się czysty i gotowy do wejścia do „Miasta, Nowego Jeruzalem”, eschatycznej fazy królestwa Boga<sup>24</sup>.

### Odpuszczenie grzechów po śmierci

Trzeci tekst biblijny odnoszący się wyraźniej do prawdy o czyścicu znajduje się w Ewangelii według św. Mateusza, w perykopie o grzechu przeciw Duchowi Świętemu:

<sup>31</sup> Każdy grzech i bluźnierstwo będą odpuszczone ludziom, ale bluźnierstwo przeciwko Duchowi nie będzie odpuszczone. <sup>32</sup> Jeśli ktoś powie słowo przeciw Synowi Człowieczemu, będzie mu odpuszczone, lecz jeśli powie przeciw Duchowi Świętemu, nie będzie mu odpuszczone ani w tym wieku, ani w przyszłym (*oute en toutō tō aiōni oute en tō mellonti*; Mt 12,31-32).

Perykopa o grzechu przeciw Duchowi Świętemu jest krótka i składa się z dwóch wersetów. Oba mają podobną treść i oba składają się z dwóch członów, które tworzą paralelizm oparty na czasowniku *aphiēmi* (‘przebaczać’)<sup>25</sup>. Strukturę perykopy można przedstawić następująco<sup>26</sup>:

- w. 31: (a) przebaczenie wszystkich grzechów i bluźnierstw;  
(b) brak przebaczenia bluźnierstwa przeciw Duchowi Świętemu.
- w. 32: (a) przebaczenie dla tych, którzy mówią przeciw Synowi Człowieczemu;  
(b) brak przebaczenia dla tych, którzy mówią przeciw Duchowi Świętemu.

<sup>24</sup> Zob. D. Aune, *Revelation 17-22*, Word Biblical Commentary 52c, Dallas 2002, s. 1174.

<sup>25</sup> Występuje ono cztery razy w niezmienniej formie *aphethēsetai* („zostanie odpuszczone”).

<sup>26</sup> Zob. D. Hagner, *Matthew 1-13*, Word Biblical Commentary 33a, Dallas 2002, s. 347.



W analizie perykopy pomijamy zupełnie kwestię, czym jest w istocie grzech przeciwko Synowi Człowieczemu oraz Duchowi Świętemu, natomiast skupiamy się na niepozornej wskazówce dotyczącej możliwości odpuszczenia tych grzechów. Otóż Mateusz podaje ogólnie, że grzech „przeciw Synowi Człowieczemu” może zostać odpuszczony, natomiast grzech „przeciw Duchowi Świętemu” – nie. I dodaje podwójną okoliczność: „ani w tym wieku (*aiōn*)<sup>27</sup>, ani w przyszłym”, czyli ani za życia człowieka, ani po jego śmierci<sup>28</sup>.

Skoro nie można otrzymać odpuszczenia grzechu przeciw Duchowi Świętemu ani w doczesności, ani w przyszłym świecie, można zaś otrzymać przebaczenie innych grzechów i bluźnierstw, oznacza to, że istnieje możliwość odpuszczenia niektórych win już po śmierci człowieka. Taka perspektywa nie może się jednak odnosić ani do zbawionych w niebie, ani do potępionych w piekle. Pocucie Chrystusa o uwolnieniu człowieka od grzechów innych niż przeciw Duchowi Świętemu w przyszłym życiu można odnieść do prawdy o czyścisku.

Podobny sens, choć w interesującej nas kwestii nieco mniej wyrazisty, zawiera paralelny tekst u Marka:

<sup>28</sup> Wszystkie grzechy i bluźnierstwa, których by się ludzie dopuścili, będą im odpuszczone. <sup>29</sup> Kto by jednak zbluźnił przeciw Duchowi Świętemu, nigdy (*eis ton aiōna*) nie otrzyma odpuszczenia, lecz winien jest grzechu wiecznego (Mk 3,28-29).

U Marka wyrażenie *eis ton aiōna* może oznaczać ‘doczesność’ (por. np. Mk 11,14), jednak w analizowanym wersecie 29 oznacza zarówno ‘doczesność’, jak i ‘erę, która ma nadejść’<sup>29</sup>. *Eis ton aiōna* trzeba rozumieć jako ‘nigdy’<sup>30</sup>.

Przebaczenia grzechu przeciw Duchowi Świętemu nie można otrzymać nigdy, inne zaś grzechy mogą być odpuszczone pod pewnymi warunkami i za życia człowieka, i już po jego śmierci. Kolejny raz powraca myśl o czyścisku.

Trzy omówione wyżej perykopy (2 Mch 12,38-45, 1 Kor 3,10-15 i Mt 12,31-32) wskazują na możliwość zmiany losu człowieka już po jego śmierci. Perykopa o grzechu przeciw Duchowi Świętemu poświadcza możliwość dalszego przebaczenia win po jego śmierci, tekst Pawłowy wskazuje na tajemniczy ogień oczyszczający człowieka w przyszłym świecie, a fragment z Księgi Machabejskiej uczy, że śmierć żołnierzy-bałwochalców Judy Machabeusza, choć sama w sobie była

<sup>27</sup> *Aiōn* oznacza albo długotrwały okres, który już przeminął, albo długą erę, która dopiero nadejdzie, albo aktualne i niezmiennie długie trwanie.

<sup>28</sup> Język obejmujący dwie ery (teraźniejszość i nadchodzącą wieczność) był typowy dla judaizmu, używał go również Mateusz (np. Mt 13,39.40; 24,3). Zob. H. Strack, P. Billerbeck, *Kommen-tar zum Neuen Testament*, vol. 4.2, München 1928, s. 799-976.

<sup>29</sup> Zob. R. Guelich, *Mark 1-8:26*, Word Biblical Commentary 34a, Dallas 2002, s. 179.

<sup>30</sup> Zob. V. Taylor, *The Gospel according to St. Mark*, London–New York 1966<sup>2</sup>, s. 243.



dla nich karą, była zadośćuczynieniem niewystarczającym. Dla zmarłych skuteczne jest wstawiennictwo żywych (modlitwa, ofiara)<sup>31</sup>.

Przesłanie tych tekstów wskazuje na odmienny od nieba i od piekła stan po śmierci człowieka – nazywany umownie czyścem.

W kolejnej części opracowania wskażemy na kilka tekstów w Piśmie Świętym, które można interpretować w kluczu biblijnych metafor czyścca.

### Metafory czyścca: chłosta (Łk 12,47-48)

W 12. rozdziale Ewangelii Łukasz przekazuje zachęty do czujności i do wierności Chrystusowi<sup>32</sup>. Używa przy tym obrazów przepasanych bioder i zapalonych pochodni, przytacza przypowieści o sługach oczekujących powrotu pana i o gospodarzu, który nie zna godziny nadejścia złodzieja. Na pytanie Piotra („Czy do nas mówisz tę przypowieść, czy też do wszystkich?”; Łk 12,41) Jezus odpowiada kolejną przypowieścią o nagrodzie dla wiernego sługi oraz o karze dla sługi, który sprzeniewierzył się swym obowiązkom. Całość pouczenia kończy jeszcze jedna podwójna przypowieść Jezusa – o zależności kary, która dosięga sługę, od znajomości woli pana<sup>33</sup>. Przypowieść ta będzie przedmiotem obecnej refleksji:

Sługa, który zna wolę swego pana, a nic nie przygotował i nie uczynił zgodnie z jego wolą, otrzyma wielką chłostę (*darēsetai pollas*). Ten zaś, który nie zna jego woli i uczynił coś godnego kary, otrzyma małą chłostę (*darēsetai oligas*; Łk 12,47-48).

Przypowieść zbudowana jest na zasadzie paralelizmu antytetycznego i być może przekazuje *ipssisima verba Iesu*<sup>34</sup>.

Panem w przypowieści jest Bóg, a sługami albo przywódcy Izraela i lud, który nie zna Prawa, albo Żydzi i poganie, albo też uczniowie Chrystusa i poganie. Kara w przypowieści jest zróżnicowana w zależności od spełnienia woli Bożej. Ponieważ kontekst przypowieści jest eschatyczny, również i kara musi mieć charakter eschatyczny. Jej wymierzenie zakłada wcześniejszy sąd, który w perykopie nie jest wspomniany. W przypowieści chodzi więc o wolę Bożą, o Boży sąd i o Bożą karę<sup>35</sup>.

Kara w przypowieści wyrażona jest obrazem chłosty: sługa bardziej winny *darēsetai pollas* ('będzie chłostany wieloma [razami]'), drugi, mniej winny – *darēsetai oligas* ('będzie chłostany nielicznymi [razami]').

<sup>31</sup> Zob. A. Jankowski, *Eschatologia biblijna...*, dz. cyt., s. 215-216.

<sup>32</sup> Zob. F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Poznań 1974, s. 241.

<sup>33</sup> Zob. J. Nolland, *Luke 9:21-18:34*, Word Biblical Commentary 35b, Dallas 2002, s. 704.

<sup>34</sup> Zob. J. Ernst, *Das Evangelium nach Lukas*, Regensburg 1977, s. 411.

<sup>35</sup> Zob. S. Wronka, *Eschatologiczna kara w Łk 12,47-48a*, „Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich” 2(2005), s. 266.

Czy chłosta jako obraz eschatycznej kary oznaczać może tu piekło? Wydaje się, że raczej nie. O karze potępienia mówiła wcześniejsza przypowieść o słudze, który sprzeniewierzył się swoim obowiązkom (Łk 12,45-46): pan „każe go ćwiartować (*dichotomeō*) i z niewiernymi wyznaczy mu miejsce” (Łk 12,46). Czasownik *dichotomeō* oznacza dosłownie ‘rozczyć na dwie części’, czyli *de facto* zadać śmierć<sup>36</sup>. Na odrzucenie sługi wskazuje nadto zwrot: „z niewiernymi wyznaczy mu miejsce”: podzieli on los tych, którzy byli niewierni (*apistoi*).

Można powiedzieć, że kara w przypowieści Łk 12,45-46 ma wyraźnie charakter definitywny i „zamknięty”. Natomiast chłosta jako kara (Łk 12,47-48) ma charakter „otwarty”, ponieważ nie kończy się śmiercią ukaranego<sup>37</sup>. Ma ona charakter pedagogiczny i jest formą zadośćuczynienia za potępione zło<sup>38</sup>.

Chłosta jako kara doczesna nie zamyka drogi do wolności i do życia. Ma ona charakter tymczasowy i pokutny. Ten rys można przenieść na stan po śmierci. Eschatyczna chłosta jest doświadczeniem innym niż wieczne potępienie. Nie trwa bez końca, lecz ma charakter przejściowy i wychowawczy. Nie odbiera nadziei wiecznego zbawienia, ale prowadzi do bezpośredniego oglądania Boga<sup>39</sup>. W tym sensie chłosta z Łk 12,7-48, zróżnicowana na większą i mniejszą (czyli w pewnym sensie stopniowana), może być metaforą czyśćca, biblijnym obrazem stanu po śmierci, który ma charakter kary, jednak nie wiecznej. „Być może Zbawiciel wybrał porównanie, które nie zawiera kary śmierci, aby podsunąć myśl, że na sądzie Bożym jest kara, która nie jest wieczną zatrutą”<sup>40</sup>.

### Metafory czyśćca: więzienie za długi (Mt 5,25-26; 18,34)

Kolejną biblijną metaforę czyśćca można odnaleźć w Kazaniu na górze, we fragmencie poświęconym udoskonaleniu przykazania „Nie zabijaj” (Mt 5,21-26). Perykopa ta składa się z trzech części: właściwej antytezy, dodatkowego objaśnienia oraz zachęty do pojednania zilustrowanej dwoma przykładami, pojednania z „bratem” oraz z „przeciwnikiem”. Oba przykłady naświełają radykalizm wymogu Chrystusa wykraczający poza tradycyjne rozumienie Prawa.

Przedmiotem niniejszego studium jest fragment o pojednaniu z przeciwnikiem:

<sup>36</sup> W Ap 21,8 „śmierć druga” oznacza wieczne potępienie.

<sup>37</sup> Przykładem może być uwolnienie po ubiczowaniu apostołów (Dz 5,40), Pawła (Dz 16,35), a nawet próba uwolnienia Jezusa przez Piłata („Każę Go więc wychłostać i uwolnię”; Łk 23,16-22).

<sup>38</sup> Różga jest w Biblii jednym z atrybutów dobrego wychowawcy (np. 2 Sm 7,14; Ps 89,33; Prz 13,24; 22,15; 23,13; Syr 33,1; 1 Kor 4,21).

<sup>39</sup> Zob. S. Wronka, *Eschatologiczna kara w Łk 12,47-48a*, dz. cyt., s. 287, 290.

<sup>40</sup> M.J. Lagrange, *Evangile selon saint Luc*, Paris 1948, s. 371.

Pogódź się ze swoim przeciwnikiem (*antidikos*) szybko, dopóki jesteś z nim w drodze, by cię przeciwnik nie podał sędziemu (*kritēs*), a sędzia dozorczy (*hypērētes*), i aby nie wtrącono cię do więzienia (*phylakē*). Zaprawdę, powiadam ci: nie wyjdiesz stamtąd, aż zwrócisz ostatni grosz (*kodrantēs*; Mt 5,25-26).

Perykopa ma formę krótkiej przypowieści o konieczności niezwłocznego pojednania się z przeciwnikiem, zanim jeszcze zapadnie wyrok skazujący<sup>41</sup>. Użyta terminologia jest wyraźnie sądownicza (sędzia, dozorca, więzienie). O jaki charakter sądu i wyroku może tutaj chodzić? W znalezieniu odpowiedzi na to pytanie może pomóc ta sama przypowieść w redakcji Łukaszej (Łk 12,58-59), a dokładniej – jej kontekst. U Mateusza przypowieść o pojednaniu służy ilustracji pogłębionego spojrzenia na piąte przykazanie Dekalogu, natomiast u Łukasza pojawia się w kontekście jednoznacznie eschatycznym, wśród takich tematów jak przyznawanie się i nieprzyznawanie do Jezusa, nocne zawezwanie głupiego bogacza przed sąd, gotowość wiernych sług na powrót ich pana i brak gotowości niewiernego sługi, a także umiejętność rozpoznawania znaków czasu.

W takim kontekście przypowieść o wyroku dla człowieka niepojednanego z przeciwnikiem nabiera charakteru eschatycznego. Sędzią jest Bóg, a sąd ma charakter Bożego rozstrzygnięcia następującego po śmierci człowieka. Tematem przypowieści byłoby więc pouczenie, że każdy człowiek musi odpowiedzieć przed sądem Bożym, a w przypadku zaniedbań – trafia do eschatycznego więzienia, w którym będzie spłacał zaciągnięte długi<sup>42</sup>. Dopiero, kiedy wpłaci ostatni zaległy „grosz”<sup>43</sup> (Mt 5,26) albo „pieniązek”<sup>44</sup> (Łk 12,59), będzie mógł więzienie opuścić.

Eschatyczne więzienie, które będzie można opuścić po spłaceniu wszystkich długów, czyli po wypłaceniu się Bogu z najmniejszych nawet popełnionych win (w judaizmie winy wobec Boga nazywano długami: *opheilēmata*; por. Mt 6,12), nie może więc oznaczać wiecznego potępienia, ale jedynie przejściową karę. Dlatego biblijne więzienie, do którego został wtrącony dłużnik, można rozumieć jako metaforę czyśćca i odczytywać perykopy Mt 5,25-26/Łk 12,58-59 jako pośmiertne oczyszczenie z win<sup>45</sup>.

<sup>41</sup> Zob. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Poznań 1979, s. 135.

<sup>42</sup> Tło tej przypowieści wydaje się nieżydowskie, bo Żydzi nie mieli zwyczaju wtrącać do więzienia za długi. Zob. D. Hagner, *Matthew 1-13*, Word Biblical Commentary 33a, Dallas 2002, s. 117.

<sup>43</sup> Biblijny „grosz” to rzymski miedziany pieniążek zwany *kodrantēs*. Jest to grecka forma łacińskiego słowa *quadrans*, czyli 1/4 *asa* albo 1/64 denara.

<sup>44</sup> Biblijny „pieniązek” to *leptos*, połowa *quadransa*, czyli 1/128 denara (zob. Mk 12,42). Mateusz podaje w przypowieści kwotę dwa razy większą niż Łukasz.

<sup>45</sup> Zob. A. Jankowski, *Eschatologia biblijna...*, dz. cyt., s. 221.

Tę samą hermeneutykę można zastosować do podobnego tekstu Mateusza o niegodziwym słudze:

Pan jego wezwał go przed siebie i rzekł mu: Sługo niegodziwy! Darowałem ci cały ten dług, ponieważ mnie prosiłeś. Czyż więc i ty nie powinienesz być ulitować się nad swoim współsługą, jak ja ulitowałem się nad tobą? I uniesiony gniewem pan jego kazał wydać go katom (*basanistēs*), dopóki mu całego długu nie odda (*opheilomenon*). Podobnie uczyni wam Ojciec mój niebieski, jeżeli każdy z was nie przebaczy z serca swemu bratu (Mt 18,32-35).

Podobnie jak w poprzedniej przypowieści, mamy tu winowajcę, sędziego (pana) i więzienie z katami. Sędzia pełen gniewu wydaje wyrok: przekazuje winowajcę katom do więzienia i poleca trzymać go i męczyć tak długo, aż spłaci cały dług.

Żydzi nie mieli w zwyczaju torturować skazanych w więzieniu. Natomiast w więzieniach rzymskich osadzonych torturowano. Tortury wyraźnie wskazują tutaj na karę eschatyczną (por. „płacz i zgrzytanie zębów”; Mt 24,51; 25,30; Łk 13,28).

Ponieważ więzień nie miał możliwości zdobycia pieniędzy na spłatę długu, z pomocą musieli mu pospieszyć krewni i przyjaciele, by go wykupić i ulżyć jego doli. Po zebraniu przez nich wymaganej kwoty mógł opuścić więzienie<sup>46</sup>.

Odczytując eschatyczne więzienie pełne tortur jako metaforę czyśćca, można dodatkowo wydobyć jeszcze jeden ważny element: wsparcie krewnych i znajomych dla biedaka, który nie ma możliwości zdobycia pieniędzy, można przenosić nie interpretować jako wspomnianą wcześniej pomoc żyjących dla cierpiących w czyśćcu, zwłaszcza zaś jako ich modlitwy i ofiary.

### **Metafory czyśćca: opuszczenie otchłani (Mt 12,4)**

Niektórzy komentatorzy upatrują metafory czyśćca również w historii Jonasza, który spędził „we wnętrznościach ryby trzy dni i trzy noce. Z wnętrzności ryby modlił się Jonasz do Pana, Boga swego [...] W utrapieniu moim wołałem do Pana, a On mi odpowiedział. Z głębokości Szeolu wzywałem pomocy, a Ty usłyszałeś jego głos [...] Gdy gasło we mnie życie, wspomniałem Pana, a modlitwa moja dotarła do Ciebie [...] I Pan nakazał rybie i wyrzuciła Jonasza na ląd” (Jon 2, 1-3.8.11).

Na historię Jonasza powołał się Jezus, gdy uczył o swym przyszłym zmartwychwstaniu:

Albowiem jak Jonasz był trzy dni i trzy noce we wnętrznościach wielkiej ryby, tak Syn Człowieczy będzie trzy dni i trzy noce w łonie ziemi (Mt 12,40).

<sup>46</sup> Zob. D. Hagner, *Matthew 14-28*, Word Biblical Commentary 33b, Dallas 2002, s. 540.

W myśl biblijnego sensu typicznego Jonasz jest antytypem Chrystusa Zmartwychwstałego. Niemniej jednak można też spojrzeć na historię wyjścia Jonasz z wnętrza ryby jako na metaforę czyścica, który „wyrzuca” ludzi „na ląd”, czyli do nieba.

### Czyściec w przypowieści o Łazarzu i bogaczu (Łk 16,19-31)

Przypowieść o Łazarzu i bogaczu, którą Łukasz umieścił w części poświęconej niebezpieczeństwu bogactw, jest zwykle objaśniana jako biblijny obraz eschatycznej rzeczywistości nieba i piekła. W. Chrostowski jako pierwszy proponuje interpretację tego tekstu w kluczu chrześcijańskiej nauki o czyścicu<sup>47</sup> i traktuje sytuację ukaranego bogacza nie jako nieodwracalne potępienie, ale jako przejściowe oczyszczanie w miejscu nazwanym otchłanią (*hadēs*). Za taką interpretacją wysuwa następujące argumenty:

– Bogacz w przypowieści nazywa Abrahama „ojcem”. Śmierć nie zabiła w nim świadomości przynależności do Izraela jako do narodu wybranego oraz fizycznego i duchowego pokrewieństwa z protoplastą Ludu Bożego.

– Abraham nazywa bogacza „synem”. Śmierć nie zniszczyła więzi bogacza z narodem; należy on nadal do rodziny, której ojcem jest Abraham.

– Bogacz usiłuje zabezpieczyć swoją rodzinę przed zgubnymi skutkami złego życia, a to oznacza, że sytuacja kary nie zabiła w nim wrażliwości i troski o swoich bliskich, a zatem – kierują nim nadal dobre pobudki.

Gdyby bogacz był potępiony w piekle, byłby całkowicie zły i dogłębnie zepsuty; nie mógłby myśleć kategoriami dobra ani go zamierzać. Tymczasem tak nie jest. W jego losie nadal są obecne więzi ze światem dobra. Bogacz nie może więc być w piekle. Jego dosięga kara czyścica!

Taka interpretacja Łukaszowej przypowieści odsłania nieco tajemnice świata czyścicowego:

– Czyściec jest rzeczywistością przepełnioną wielkim cierpieniem, którego źródłem jest ogień („strasznie cierpię w tym płomieniu”; Łk 16,24).

– Czyściec jest stanem oddalenia od Boga, a jednocześnie ogromnej tęsknoty za Nim („między nami a wami zionie ogromna przepaść”; Łk 16,26). Wyrazem tego oddalenia jest nieobecność Boga w przypowieści.

– Dusze czyścicowe nie mogą się kontaktować ze światem ziemskim. Nadto też nie wiedzą, że ponoszona przez nie kara ma charakter przejściowy.

– Kary czyścicowe są ekspiacją za grzechy nieodpokutowane w ziemskim życiu.

Taka interpretacja przypowieści niesie wielkie pocieszenie. Sąd nad grzesznikiem po śmierci i wymierzenie kary za brak miłości w jego ziemskim życiu wyni-

<sup>47</sup> Zob. W. Chrostowski, *Niebo, piekło i czyściec w perspektywie biblijnej*, w: tenże, *Trzecia Świątynia w Jerozolimie i inne studia*, Warszawa 2012, s. 624-632.

kają ze sprawiedliwości Boga, ale nie oznaczają całkowitego odrzucenia. Ostatnim słowem wobec człowieka pokutującego w czyśćcu jest miłosierdzie Boże.

Autorzy biblijni są niezwykle powściągliwi w kwestii czyśćca. Niemniej na podstawie przedstawionego dotąd materiału można wnioskować, że idee nieba i piekła nie wyczerpują biblijnych pouczeń o losie człowieka po śmierci. Z tekstów Pisma Świętego wynika, że jeszcze na drugim świecie można dostąpić odpuszczenia grzechów i oczyszczenia oraz że ludzie żyjący mogą zmienić los zmarłego. W Biblii można też znaleźć metafory tego dodatkowego stanu, który Kościół nazywa czyśćcem.

Kolejnym etapem naszego studium będzie prezentacja nauki Kościoła o czyśćcu oraz refleksja teologiczna.

### Nauka Kościoła o czyśćcu

Jakkolwiek Kościół sformułował oficjalnie doktrynę o czyśćcu dopiero w wiekach XIII, XV i XVI, to jednak wiara w ów przejściowy stan dusz, które potrzebują oczyszczenia do pełnego zjednoczenia z Bogiem, istniała w Kościele od samego początku<sup>48</sup>. Jej wyrazem był zwyczaj modlitw za zmarłych, które swymi korzeniami sięgały omówionego wcześniej tekstu z Drugiej Księgi Machabejskiej i żydowskich praktyk modlitewnych. Chrześcijanie od samego początku modlili się za zmarłych, a jednocześnie byli głęboko przekonani, że ani zbawieni w niebie, ani też potępieni w piekle modlitwy nie potrzebują. Wierzyli natomiast, że niektórym zmarłym modlitwa bardzo pomaga. Nie nazywając czyśćca „czyśćcem” – wierzyli w niego. Innym dowodem wiary w czyściec, sięgającej starożytności, są liczne zachowane napisy nagrobne w starochrześcijańskich katakumbach<sup>49</sup>.

Wczesna wiara w czyściec miała też swoje drugie źródło. Wierni rozumeli, że samo stanie się chrześcijaninem i obdarowanie zbawieniem przez Jezusa Chrystusa nie czyni ich automatycznie doskonałymi. Tymczasem niebo jest stanem doskonałym, wypełnionym doskonałymi zbawionymi w doskonałej relacji z Bogiem i pomiędzy sobą. Jezus wyraźnie wymagał doskonałości od swoich uczniów: „Bądźcie doskonali jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 5,48).

Jeśli człowiek ma posiąść niebo, potrzebuje doskonałości. Z takiej perspektywy czyściec wydaje się niezbędny, ponieważ to, co się tam dokonuje, gwarantuje realizację biblijnej obietnicy: „Ten, który zapoczątkował w was dobre dzie-

<sup>48</sup> Zob. S. Kałdon, *Czyściec jako przejaw Bożego miłosierdzia*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 53(2000) 3-4, s. 216.

<sup>49</sup> Zob. *Katolicki katechizm dorosłych. Wyznanie wiary Kościoła wydany przez Niemiecką Konferencję Biskupów*, Poznań 1987, s. 408.



ło, dokończy go do dnia Chrystusa Jezusa” (Flp 1,6), nawet gdyby w chwili śmierci biologicznej „dobre dzieło” nie zostało jeszcze ukończone.

Po stuleciach wiary w stan przejściowy po śmierci przyszedł czas, by nadać tej prawdzie wiary formalny kształt dogmatu. Sobór Lyoński II (1274) potwierdził pamięć Kościoła o zmarłych i możliwość niesienia im pomocy, zwłaszcza przez ofiarę Mszy św.<sup>50</sup> Sobór Florencki w *Dekrecie dla Greków* z roku 1439 nadał nauce o czyśćcu rangę definicji *ex cathedra*<sup>51</sup>. Sobór Trydencki w *Dekrecie o usprawiedliwieniu* z roku 1547 podał dogmat o czyśćcu w następującym brzmieniu: „Jeśli ktoś twierdzi, że po otrzymaniu łaski usprawiedliwienia każdemu pokutującemu grzesznikowi odpuszczona jest wina i zgładzona kara wieczna w taki sposób, że nie pozostaje żadna doczesna kara do odpokutowania czy to na tym świecie, czy w przyszłym – w czyśćcu – przed wejściem do królestwa niebieskiego – niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych”<sup>52</sup>.

Sobór Trydencki zalecił też biskupom i kapłanom, aby naukę o czyśćcu „przestrzegano, nauczano i wszędzie ją głoszono. Zagadnienia zaś dla prostego ludu trudniejsze i subtelniejsze, które nie służą do zbudowania i z których najczęściej nie ma żadnego pożytku dla pobożności – z kazań ludowych powinny być wyłączone”<sup>53</sup>.

Sobór Watykański II w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* z roku 1964 potwierdził nauczanie wcześniejszych soborów, a zwłaszcza naukę o wstawiennictwie za zmarłych<sup>54</sup>. W *Katechizmie Kościoła katolickiego* naukę o czyśćcu ujęto tak: „Ci, którzy umierają w łasce i przyjaźni z Bogiem, ale nie są jeszcze całkowicie oczyszczeni, chociaż są już pewni swego wiecznego zbawienia, przechodzą po śmierci oczyszczenie, by uzyskać świętość konieczną do

<sup>50</sup> Wyznanie wiary cesarza Michała VIII Paleologa na Soborze Lyońskim II w roku 1274: „Jeśli by prawdziwie pokutujący zakończyli życie w miłości [Boga] jeszcze przed godnym zadośćuczynieniem czynami pokutnymi za popełnione grzechy i zaniedbania, wówczas ich dusze – jak nam brat Jan [Parastron OFM] wyjaśnił – zostaną po śmierci oczyszczone aktami czyśćcowymi, czyli ekspiacyjnymi. Do złagodzenia tego rodzaju kar dopomaga wstawiennictwo wiernych żyjących, a mianowicie ofiary Mszy św., modlitwy, jałmużny i inne akty pobożności, które zgodnie z postanowieniami Kościoła jedni wierni zwykli ofiarować za innych wiernych”. Zob. *Breviarum fidei*, Poznań 1989, s. 596.

<sup>51</sup> „Jeśli by prawdziwie pokutujący zakończyli życie w miłości Boga jeszcze przed godnym zadośćuczynieniem czynami pokutującymi za popełnione grzechy i zaniedbania, wówczas dusze ich zostaną po śmierci oczyszczone karami czyśćcowymi. Do złagodzenia tego rodzaju kar dopomaga im wstawiennictwo wiernych żyjących, a mianowicie ofiary Mszy św., modlitwy, jałmużny i inne akty pobożności, które zgodnie z postanowieniami Kościoła jedni wierni zwykli ofiarować za innych wiernych”. Zob. tamże, s. 601-602.

<sup>52</sup> Tamże, s. 330.

<sup>53</sup> Tamże, s. 603.

<sup>54</sup> „Uznając w pełni tę wspólnotę całego Mistycznego Ciała Jezusa Chrystusa, Kościół pielgrzymów od zarania religii chrześcijańskiej czczył z wielkim pietyzmem pamięć zmarłych, a ponieważ święta i zbawienna jest myśl modlić się za umarłych, aby byli od grzechów uwolnieni (2 Mch 12,46), także modły za nich ofiarował” (KK 50).



wejścia do radości nieba. To końcowe oczyszczenie wybranych, które jest czymś innym niż kara potępionych, Kościół nazywa czyścem” (KKK 1030-1031).

Naukę Kościoła o czyśccu można podsumować stwierdzeniem Soboru Trydenckiego: „Czyściec istnieje, a dusze tam zatrzymane są wspomagane wstawieniem wiernych”<sup>55</sup>.

### Refleksja teologiczna o czyśccu

Wokół czyścca narosło wiele nieporozumień i nieдомówień. Powodem tego stanu rzeczy może być fakt, że w Piśmie Świętym nie znajdziemy bezpośredniego potwierdzenia tej prawdy (a jedynie potwierdzenia pośrednie) oraz że ten artykuł wiary ma swe podstawowe źródło w Tradycji Kościoła.

W ciągu lat powstało wiele błędnych koncepcji czyścca. Najważniejsze z nich są następujące:

- Czyściec jest trzecim, obok nieba i piekła, trwałym stanem eschatycznym.
- Czyściec jest drugą szansą na przyjęcie zbawienia od Chrystusa, po nieudanej pierwszej próbie podczas ziemskiego życia (Kościół uczy, że ostatecznego wyboru człowiek dokonuje w momencie śmierci).
- Czyściec jest przejściowym piekłem. W rzeczywistości jest stanem ku zbawieniu, początkiem, pierwszym doświadczeniem oraz drogą do nieba.
- Czyściec jest wynalazkiem wieków średnich, kiedy to duchowni chcieli lepiej kontrolować ludzi świeckich i nieźle dorabiać na wstawiennictwie<sup>56</sup>.
- Czyściec jest miejscem, gdzie dusze zarabiają na swoje zbawienie (*de facto* zbawienie jest łaską Bożą).
- Dusze w czyśccu są obciążone winami. W istocie ich winy zostały już wcześniej odpuszczone albo sakramentalnie, albo przez żal doskonały. „Długiem” dusz w czyśccu są kary jako konsekwencje zaciągniętych win. Jak długo pozostają nieodpokutowane, stanowią przeszkodę do pełnego zjednoczenia z Bogiem.

Kary czyśccowe, to nie „wyłącznie prawnicze, [...] suche i bezduszne egzekwowanie litery prawa ze strony pamiętliwego i «obrażonego» Boga, który nie przestaje dopominać się zadośćuczynienia, ale środek leczniczy, który [...] służy przede wszystkim samemu człowiekowi, pozwalając mu połączyć się na powrót z Bogiem, wejść z Nim w doskonałą wspólnotę i radować się przyjaźnią z innymi”<sup>57</sup>.

Człowiek po śmierci sam nie może już nic zrobić dla swego zbawienia, może natomiast biernie poddać się karze, która niesie oczyszczenie, a także korzystać z życzliwego wsparcia żyjących.

<sup>55</sup> Zob. *Breviarium fidei*, dz. cyt., s. 603.

<sup>56</sup> Zob. tamże, s. 603.

<sup>57</sup> Z. Kijas, *Czyściec. Czy jest i dla kogo?*, Kraków 1999, s. 246-247.

Teologia katolicka uczy o dwóch rodzajach kar czyścicowych:

– Kara czasowego odrzucenia (*poena damni*). Dusze zmarłych oczyszczają się przez to, że wiedzą, iż są kochane przez Boga i będą Go posiadać na zawsze, ale aktualnie są pozbawione możliwości widzenia Go i obcowania z Nim. Tęsknota za Bogiem i ból niemożliwości złączenia się z Nim są ogromne, ponieważ dusza jest już wolna od przeszkód i rozproszeń, jakich doznawała na ziemi, i może całym swym naturalnym pragnieniem zwracać się ku Temu, który jest Miłością, a nie może do Niego dotrzeć. Ten ból oczyszcza duszę z egoizmu i innych przywar<sup>58</sup>.

– Kara zmysłów (*poena sensus*). Ojcowie Kościoła i teologowie uważają ją za konsekwencję nieuporządkowanych pożądań i przyjemności, jakich człowiek szukał za życia. W przeciwieństwie do kary czasowego odrzucenia – ta kara ma charakter „zewnątrzny”, a Biblia nazywa ją ogniem.

Paweł pisze o „ocaleniu jakby przez ogień” (1 Kor 3,15). Ojcowie i doktorzy Kościoła uważają, że ten „ogień w czyścicu nie jest przenośnią, ale ogniem prawdziwym, który pali i wzbudza boleść”<sup>59</sup>, zadaje cierpienie i wypala nieczystości. Ma on charakter oczyszczający. Nie jest to jednak ogień fizyczny, bo czyściec nie jest miejscem fizycznym, ale jakiś rodzaj ognia duchowego.

Kiedy złoto oczyszczone w ogniu ma 24 karaty, jest wtedy najczystszej próby i nie zawiera żadnych zanieczyszczeń i domieszek. Dusza jest jak złoto: im bardziej jest traktowana ogniem czyścicowym, tym bardziej zbliża się do doskonałości i nic już nie stoi na przeszkodzie, aby dostała się do nieba.

Jest znamienne, że także w przypadku piekła autorzy biblijni mówią o ogniu („Idźcie precz ode Mnie, przekleci, w ogień wieczny (*to pyr to aiōnion*), przygotowany diabłu i jego aniołom!”; Mt 25,41), ale tamten ogień, „to ogień duchowy zapalony gniewem Bożym”<sup>60</sup>, który ani nie oczyszcza, ani nigdy się nie kończy. Natomiast ogień czyścicowy został rozpalony przez łaskę Bożej miłości i ma moc duszę oczyścić.

<sup>58</sup> Ilustracją może być objawienie prywatne s. Medardy (Zofii Wyskiel) z 1953 r.: „W czyścicu dusze wiele cierpią. Cierpienie ich polega zwłaszcza na tej wielkiej tęsknocie za Bogiem. Bo to są dusze święte, są w stanie łaski Bożej i bardzo pragną już jak najrychlej być złączone z tą Przedwieczną Światłością, a nie mogą, bo jeszcze materia nieodpokutowanych kar ciąży na nich. Bóg również tęskni za nimi. Chciałby już je mieć u Siebie i cieszyć się w swojej chwale z nimi. Ale Jego Sprawiedliwość musi być wykonana, bo nic zmazanego nie może wejść do Królestwa Niebieskiego, niebieskiej chwały. Tęsknota ta jest tak straszna, że niczym jest ogień, niczym są inne cierpienia, tortury i męki wobec tęsknoty za Bogiem – Miłością, tym bardziej że dusza taka wie, że sama była powodem tego oddalenia, bo nie dbała tu na ziemi o to, aby stawać się coraz czystsza, by móc zaraz po śmierci złączyć się z Bogiem. Dusza nie zdaje sobie tu sprawy na ziemi, jak wielki jest Bóg, jak wielką Miłością On jest, poznaje Go jednak w chwili śmierci i dlatego tak bardzo cierpi z powodu tego oddalenia od Boga”. Zob. <http://www.mali-rycerze.pl/czytam,735> [dostęp 28.04.2015].

<sup>59</sup> Zob. Katarzyna z Genui, *Rozprawa o czyścicu*, Wrocław 1998, s. 24.

<sup>60</sup> Zob. F. Kowalska, *Dzienniczek*, Warszawa 2011, s. 242 (nr 741).

We współczesnej teologii coraz ostrożniej mówi się o samej naturze kar czyśćcowych, ponieważ są one osłonięte mgłą tajemnicy. „Ocalenie przez ogień” jest jakiegoś rodzaju karą dla ludzkich grzesznych zmysłów, w której przejawia się jednocześnie i sprawiedliwość Boga, i Jego miłosierdzie.

Wyraźnie się też mówi, że czyściec nie jest ani miejscem, ani też nie podlega czasowi. Na życie po śmierci nie wolno przenosić pojęć, którymi człowiek posługiwał się w doczesności. Po śmierci jest inaczej! Czyściec jest rzeczywistością wymykającą się czasowi, a jednak przejściową. Stan ten dobiegnie końca z chwilą paruzji.

Prawdę o czyścicu odrzucił Marcin Luter, a za nim protestanci. Luter uznał, że z ksiąg Pisma Świętego nie da się udowodnić istnienia czyścica, a nadto, gdyby nawet jakieś dusze były w czyścicu, w ogóle nie byłyby pewne swego zbawienia<sup>61</sup>. Dzisiaj uważa się, że poglądy Lutra nie wynikały z pobudek dogmatycznych, tylko z trudnych do zaakceptowania praktyk religijnych (szafowania odpustami, Mszami i modlitwami za zmarłych)<sup>62</sup>. Powodem było też odrzucenie Drugiej Księgi Machabejskiej, w której znajduje się najmocniejszy biblijny argument za istnieniem czyścica<sup>63</sup>.

Dzisiaj protestanci twierdzą, że gdyby rzeczywiście było potrzebne cierpienie za grzechy w czyścicu, to tym samym ofiara Chrystusa byłaby niewystarczająca. Wiara w czyściec stanowi – ich zdaniem – zaprzeczenie wystarczalności ofiary przebłagalnej Chrystusa i jest sprzeczna z biblijną nauką o zbawieniu. Uznanie czyścica jest równoznaczne z przyjęciem tezy, że ofiara Chrystusa jest niedoskonała, niekompletna i niewystarczająca.

Ustosunkowując się do tej kwestii, trzeba mieć świadomość, że zbawienie wymaga od człowieka transformacji: nie może się zjednoczyć ze świętym Bogiem ktoś, kto nie jest święty. Jaki los czeka więc tych, którzy dostąpili darowania win od Chrystusa, ale przed śmiercią nie zdołali się gruntownie przekształcić?

<sup>61</sup> Zob. Leon X, *Bulla „Exsurge Domine”* (1520), w: *Breviarium fidei*, Poznań 2000.

<sup>62</sup> Zob. R. Porada, *Czyściec – dojrzewanie do chwały. Nauka o eschatologicznym stanie oczyszczenia w dialogu luteriańsko-rzymskokatolickim w USA*, w: *Człowiek w dialogu*, red. Z. Glaeser, Opole 2012, s. 592.

<sup>63</sup> Drugą Księgą Machabejską jest częścią greckiej Septuaginty, czyli Biblii używanej przez Żydów. Dla starożytnych chrześcijan miała ona rangę Pisma Świętego, dlatego nie dziwi, że 80% cytatów Starego Testamentu w Nowym jest w wersji Septuaginty, w tym nawet cytat z 2 Mch 7 – w Hbr 11,35b. Najstarsze synody kościelne (np. rzymski w roku 382) włączyły Drugą Księgę Machabejską do kanonu pism chrześcijańskich. Tekst o modlitwie za zmarłych w 2 Mch 12,32-45 zrodził u Żydów praktykę takiej modlitwy, która odmawiana jest także dzisiaj jako „Kaddisz za zmarłych”. Do codziennej modlitwy za zmarłego ojca był (i jest) przez rok zobowiązany syn. Gdy ojciec nie miał syna albo nie był pewien, że wywiąże się on ze zobowiązania, w testamencie pozostawiał pieniądze dla kogoś, kto będzie się za niego modlił. Zob. G. Anderson, *Is purgatory biblical?*, dz. cyt., s. 43. Drugą Księgę Machabejską, z której inspirację wiary czerpali Żydzi i starożytni chrześcijanie, protestanci wyłączyli ze swojego kanonu biblijnego.

Trzeba pamiętać, że zbawienie rozgrywa się na dwóch poziomach:

- Bóg usprawiedliwia człowieka (czyli daruje mu winy).
- Bóg dokonuje jego transformacji, czyli go uświęca i doskonali (przy jego współpracy).

Samo przebaczenie grzechów, czyli usprawiedliwienie, nie wystarcza do zbawienia. To jest dopiero pierwszy krok. Potrzeba uświęcenia człowieka, a to nie jest proces natychmiastowy, ale rozciągnięty w czasie. Jeśli człowiek nie jest uformowany w świętości i nie jest ugruntowany w doskonałości, nie może zjednoczyć się z Bogiem w niebie. Może to nastąpić dopiero wtedy, gdy przemiana, która rozpoczęła się w chrzcie, dobiegnie do samego końca.

Ofiara Chrystusa wymaga współpracy człowieka. Dopiero wtedy dokonuje się uświęcenie i przemiana człowieka. W Biblii można znaleźć wiele ilustracji tej prawdy. Kiedy na przykład Dawid jako król Izraela uwiódł Batszebę i polecił zamordować jej męża, przybył do niego wkrótce prorok Natan. Dawid przyznał się do winy, a prorok ogłosił jej wybaczenie i uchylił wyrok śmierci, na jaki król zasłużył: „Pan odpuszcza ci twój grzech – nie umrzesz” (2 Sm 12,13). Wybaczenie nie oznaczało jednak anulowania kary, na jaką Dawid zasłużył i którą musiał odpokutować. Bóg bowiem nie był zainteresowany jedynie jego uniewinnieniem. Chciał dokonać transformacji osoby Dawida i kazał mu zmierzyć się z konsekwencjami swojego czynu.

Dawid ponosił przez całe życie przykre następstwa swego grzechu. Wystarczy tylko wspomnieć ucieczkę króla z Jerozolimy z powodu syna Absaloma. Dawid dał wtedy wyraz swej duchowej nędzy, mówiąc: „Jeżeli Pan będzie mnie darzył życzliwością, to przywróci mnie, tak że znów będę mógł zobaczyć Arkę Bożą razem z przybytkiem. Jeżeli jednak powie: «Nie znajduję w tobie upodobania» – oto jestem – niech czyni ze mną, co uzna za słuszne!” (2 Sm 15,25-26).

Kiedy indziej Dawid został obrzucony kamieniami przez Szimei i przekłęty słowami: „Precz, precz, krwawy człowieku i niegodziwcze!” (2 Sm 16,7), a król pokornie to znosił. Takich przykładów w życiu Dawida było wiele. Bóg wybaczył mu grzech, ale król rozumiał, iż wybaczenie wymaga cierpliwej naprawy tego, co zepsuł, i że ból, który cierpiał, jest niczym innym jak logiczną konsekwencją popełnionych czynów.

Zbawienie nie ogranicza się do jednorazowego doświadczenia usprawiedliwienia. Wymaga stopniowej moralnej i duchowej przemiany. Doświadczał jej Dawid, kiedy przeżywał swój czyściec, przynajmniej w ziemskim wymiarze. Rola Dawida w tym procesie naprawy jest wyraźnie pasywna: doświadczenia spadały na niego, a on się im poddawał i pozwalał się kształtować.

W Biblii znajdziemy też przykłady bardziej aktywnej roli grzesznika, który otrzymując przebaczenie u Boga, zostaje zobowiązany do spłaty zaciągniętych długów przez pełnienie uczynków miłosierdzia. Klasycznym przykładem może być historia króla Nabuchodonozora. Kiedy król uznał swoje winy i skruszony

prosił Daniela o wskazówki, jak je naprawić, usłyszał: „Królu, przyjmij moją radę i okup swe grzechy uczynkami sprawiedliwymi, a swoje nieprawości miłosierdziem nad ubogimi” (Dn 4,24).

O ile transformacja Dawida miała charakter bardziej bierny, o tyle Nabuchodonozora ma mieć charakter czynny: król babiloński ma okupić popełnione zło jałmużną na rzecz ubogich. Autor biblijny wyraźnie wskazuje „uczynki sprawiedliwe” jako drogę do pełnego zbawienia.

Moc dobrych czynów i udzielanej jałmużny ilustruje też przykład Tabity z Dziejów Apostolskich (Dz 9,36-42). Kiedy zmarła ta dobra kobieta, jej martwe ciało otoczyły wdowy i pokazywały Bogu chitony i płaszcze, które zrobiła im za swego życia. Siła dobrych uczynków Tabity wraz z modlitwą Piotra przywróciły jej życie.

Przytoczony przykład króla Dawida wskazuje, że przebaczenie i zbawienie jest czymś więcej niż tylko jednorazowym zdjęciem winy z grzesznika. Wymaga długotrwałego procesu przemiany człowieka, a więc zadania, które w chwili śmierci jest zwykle jeszcze niedokończzone. Ta przemiana, uświęcenie i postęp w doskonałości mogą być przyspieszone, na przykład przez dawanie jałmużny, jak ilustruje to rada udzielona Nabuchodonozorowi przez proroka Daniela. Jednocześnie zaś już tu, na ziemi, można kształtować skarbiec swoich zasług, które będą pomocą dla człowieka po śmierci (Tabita)<sup>64</sup>.

Jakkolwiek ofiara Chrystusa jest doskonała, kompletna i wystarczająca, to wyraźnie wymaga zaangażowania człowieka. Jeśli to zaangażowanie za życia okaże się niewystarczające, będzie musiało być kontynuowane już po śmierci. Rozumieli to ludzie wierzący, modląc się i składając ofiary za zmarłych. Czynili to, zanim jeszcze zaczęła się wyraźniej krystalizować myśl o czyśccu. Ta myśl jest w Biblii wyraźna, chociaż nie jest wyrażona bezpośrednio. Występuje również w pouczeniach, że osobiste cierpienia i osobiste zasługi mają wielkie znaczenie dla losu człowieka po śmierci.

„Kościół od początku czczył pamięć zmarłych i ofiarował im pomoce, a w szczególności Ofiarę eucharystyczną, by po oczyszczeniu mogli dojść do uszczęśliwiającej wizji Boga. Kościół zaleca także jałmużnę, odpusty i dzieła pokutne za zmarłych”<sup>65</sup>, modlitwę i Msze gregoriańskie. Z myślą o pomocy душom zmarłych jest obchodzony w Kościele od roku 998 (w Polsce od XII w.) Dzień Zaduszny.

W duchu nauki o obcowaniu świętych teologowie uważają, że można się modlić nie tylko za dusze czyśccowe, ale także do nich z prośbą o wstawiennictwo. Dusze te bowiem kochają Boga i mogą się modlić, a więc mogą też wyprasać żyjącym pomoc<sup>66</sup>.

<sup>64</sup> Zob. G. Anderson, *Is purgatory biblical?*, dz. cyt., s. 42.

<sup>65</sup> KKK 1032.

<sup>66</sup> Zob. W. Granat, *Dogmatyka katolicka. Synteza*, dz. cyt., s. 505.

Z problematyką czyśćca wiąże się kwestia odpustów, ale to już inne zagadnienie, wymagające odrębnego opracowania.

### **“The person will be saved, but only as through fire” (1 Cor 3:15). Purgatory from the Perspective of the Bible and in Theological Reflection**

#### **Summary**

Apart from the two final states after death, heaven and hell, there is a third transitional state called “purgatory”. The Church believes in it, though this term does not occur in the Bible.

The aim of this paper is to present scriptural sites relating to purification after death. There are only a few texts that concern purgatory and in addition they do not point directly to it: 2 Macc 12:38-45 (prayers and atonement can help the dead), Matt 12:31-32 (certain offenses can be forgiven in the age to come) and 1 Cor 3:10-15 (there is a cleansing fire after death – different from the punishment of the damned). The message of these texts is clear: the lot of a man may be changed even after death.

One can also find in the Sacred Scripture some metaphors applying to purgatory: whipping (Lk 12:47-48), imprisonment for debts (Matt 5:25-26) and leaving the netherworld (Matt 12:4). Some scholars think, the Jesus’ parable of the rich man and Lazarus (Lk 16:19-31) also reveals the mystery of the final purification.

Although the Church believed in purgatory from the very beginning, she formulated her doctrine of faith on purgatory especially at the Councils of Florence (1439) and Trent (1547). What the Church teaches is that there is a purification that occurs after death for all who die in God’s friendship but who have not been sufficiently purified for the glory of heaven. The purification can involve some kind of pain or discomfort (*poena damni* – punishment of temporary rejection and *poena sensus* – punishment of the senses).

Martin Luther and the Protestants reject the doctrine of purgatory. They argue that if a man had to suffer in purgatory, the sacrifice of Jesus Christ would be incomplete and insufficient. The Catholic answer to the dilemma is that salvation assumes two steps: forgiveness of sins and transformation of life. The former occurs immediately, the latter needs time. God changes people and actually makes them righteous. Only when they are entirely sanctified and fully perfected, they are truly fit to enjoy the beatific vision of heaven. And what about people who die before they have been thoroughly transformed?

The Catechism of the Catholic Church (1032) encourages the faithful on earth to assist those being purified and to offer prayers, above all the Eucharistic sacrifice, almsgiving, indulgences, and works of penance undertaken on behalf of the dead.

#### **Keywords**

afterlife, particular judgment, purgatory, final purification, prayer for the dead

#### **Słowa kluczowe**

życie pozagrobowe, sąd szczegółowy, czyściec, końcowe oczyszczenie, modlitwa za zmarłych



## Bibliografia

### Literatura poszerzająca zagadnienie

- Anderson G., *Is purgatory biblical? Beginning with David's penitence*. Gary A. Anderson shows the Scriptural structure of purgatory, „First Things” 217(2011), s. 39-44.
- Atwell R., *From Augustine to Gregory the Great. An evaluation of the emergence of the doctrine of purgatory*, „Journal of Ecclesiastical History” 38(1987) 2, s. 173-86.
- Basiuk M., *Pismo Święte o czyśćcu*, „Nasza Myśl” 10(2013) 37, s. 8-9.
- Bietenhard H., *Kennt das Neue Testament die Vorstellung vom Fegefeuer?*, „Theologische Zeitschrift” 3(1947) 2, s. 101-22.
- Boulding C., *Purgatory. What do Catholics believe*, „Epworth Review” 22(1995) 2, s. 101-109.
- Brattston D., *Hades, hell and purgatory in ante-Nicene Christianity*, „Churchman” 108(1994) 1, s. 69-79.
- Campbell J., *Forgiveness in the age to come*, (1-2), „Affirmation & Critique” 9(2004) 1, s. 56-69; 2, s. 78-95.
- Casey J., *After lives. A guide to heaven, hell, & purgatory*, Oxford 2010.
- Chrostowski W., *Niebo, piekło i czyściec w perspektywie biblijnej*, w: *Niebo, piekło, czyściec. Spojrzenie Kościoła. Praca zbiorowa*, red. K. Czapla, P. Góralczyk. Zakopane–Ząbki 2010, s. 27-54.
- Granat W., *Biblia oparciem nauki o czyśćcu*, w: *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej*, t. 2, Lublin 1974, s. 519-521.
- Horne B., *Where is purgatory*, San Francisco 1988, s. 92-100.
- Jugie M., *Purgatory and the means to avoid it*, Westminster, Md 1949.
- Kaldon S., *Czyściec jako przejaw Bożego miłosierdzia*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 53(2000) 3-4, s. 213-222.
- Kaszowski M., *Niebo, piekło, czyściec i to, co nastąpi na końcu. Synteza eschatologii*, Katowice–Mikołów 2009.
- Kijas Z., *Niebo w domu Ojca, czyściec dla kogo, piekło w oddaleniu*, Kraków 2010.
- Kinast R., *The pope, purgatory, and process theology*, „Encounter” 73(2013) 3, s. 39-46.
- Klinkowski J., *Dlaczego modlimy się za zmarłych?*, „Legnickie Wiadomości Diecezjalne” 20(2011) 3, s. 98-107.
- Langemeyer G., *Himmel, Hölle, Fegefeuer. Was erwartet der Christ nach dem Tod?*, Freiburg 1990, s. 78-92.
- Lanne E., *The teaching of the Catholic Church on purgatory*, „One in Christ” 28(1992) 1, s. 13-30.
- McGuire B., *Purgatory, the communion of saints, and medieval change*, „Viator” 20(1989), s. 61-84.
- Merkt A., *Das Fegefeuer. Entstehung und Funktion einer Idee*, Darmstadt 2005.
- Ombres R., *The doctrine of purgatory according to St Thomas Aquinas*, „Downside Review” 99(1981) 337, s. 279-287.
- Ombres R., *The theology of purgatory*, Dublin 1980.



- Perry A., *Purgatory. The logic of total transformation*, „Wesleyan Theological Journal” 48(2013) 1, s. 205-207.
- Porada R., *Czyścić – dojrzewanie do chwały. Nauka o eschatologicznym stanie oczyszczenia w dialogu luterkańsko-rzymskokatolickim w USA*, w: *Człowiek dialogu. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu arcybiskupowi Alfonsowi Nossolowi z okazji 80. rocznicy urodzin, 55. rocznicy święceń kapłańskich oraz 35. rocznicy święceń biskupich*, red. Z. Glaeser, Opole 2012, s. 587-605.
- [Salij J.] js, *Ogień czyścicowy*, „W Drodze” 19(1991) 11, s. 108-112.
- Salkeld B., *Can catholics and evangelicals agree about purgatory and last judgment?*, New York 2011.
- Stackhouse J., *The hard work of holiness. Protestants and purgatory*, „Christian Century” 131(2014) 12, s. 26-29.
- Stępień J., *Nauka św. Pawła o śmierci*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 15(1962) 5, s. 283-291.
- Swanson R., *The burdens of purgatory*, w: *Medieval Christianity*, red. D. Bornstein, Minneapolis 2009, s. 353-380, 396-397.
- Townsend J., *1 Corinthians 3:15 and the school of Shammai*, „Harvard Theological Review” 61(1968) 3, s. 500-504.
- Walls J., *Purgatory. The Logic of Total Transformation*, Oxford 2012.
- Wronka S., *Eschatologiczna kara w Łk 12,47-48a (nowotestamentowy argument na rzecz czyśćca?)*, „Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich” 2(2005), s. 263-290.



Jerzy Szymik<sup>1</sup>  
Uniwersytet Śląski, Katowice  
Wydział Teologiczny

### **Smutek pocieszony. J. Ratzingera/Benedykta XVI traktat o radości**

*Błogosławieni, którzy się smucą,  
albowiem oni będą pocieszeni*

Mt 5,4

„Epikurejczyk Gassendi pozdrawiał żartobliwie Kartezjusza: «O duszo!», a Kartezjusz odpowiadał: «O ciało!». Kocha jednak nie sama dusza, ani nie samo ciało: kocha człowiek, osoba, która kocha jako stworzenie jednostkowe, złożone z ciała i duszy. Jedynie wówczas, kiedy obydwie wymiary stapiają się naprawdę w jedną całość, człowiek staje się w pełni sobą”<sup>2</sup> – czytamy w encyklice *Deus caritas est*.

Synteza jest fundamentem duchowości katolickiego chrześcijaństwa, przewyższającej jednostronność i wszelkie dualizmy przeszłe i obecne (ileż ich w [po]nowoczesności...). *Par excellence* katolicka (przypomnijmy: *kat’holon* = dotyczący całości) zasada *et... et...* oraz *complexio oppositorum* godzi elementy pozornie sprzeczne, których połączenie bywa najczęściej nieosiągalne dla współczesnej dualistycznej kultury, proponującej nieraz, zamiast katolickiej duchowości syntezy i równowagi, pseudoduchowość ucieczki od rzeczywistości. Tymczasem „jedność ciała i duszy, grzechu i przebaczenia, Starego i Nowego Testamentu, dumy i pokory, pokuty i triumfu, tronu i ołtarza”<sup>3</sup> (w najlepszym, służebnym, pro ludzkim sensie tego ostatniego połączenia) to prawdziwie katolickie znamię duchowości.

Ale też ta właśnie charakterystyczna dla katolickiej duchowości i z niej płynącego stylu życia – prawdziwie „jedna całość”, wielostronna i złożona, nie-

---

<sup>1</sup> Ksiądz prof. dr hab. Jerzy Szymik – profesor zwyczajny w Katedrze Teologii Dogmatycznej i Duchowości Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego, w latach 2004-2014 członek Międzynarodowej Komisji Teologicznej.

<sup>2</sup> Benedykt XVI, *Deus caritas est* (25.12.2005), nr 5. Jeśli nie zaznaczono inaczej, podane w przypisach publikacje są autorstwa J. Ratzingera/Benedykta XVI.

<sup>3</sup> A.M. Valli, *Ratzinger na celowniku. Dlaczego go atakują? Dlaczego jest słuchany?*, tłum. M. Masny, Kraków 2011, s. 135.

sztuczna i harmonijna, budzi nieskrywaną nienawiść wobec jej nosiciela i propagatora: Kościoła. Aldo Maria Valli:

[...] katolikowi, temu dziwnemu stworzeniu z innej epoki, z beczelną niekonsekwencją [...] udaje się uchwycić naraz przeciwieństwa. Grzeszy, ale pozwala, żeby mu przebaczone i ze swej strony przebaczona. Zdolny jest pościć, ale umie też świętować. Wciąż patrzy w niebo, ale nogami mocno stoi na ziemi. Osiąga szczyty osobistej ascezy, ale umie też żyć we wspólnocie. Docenia i kocha milczenie, ale pielęgnuje słowo bardziej może niż ktokolwiek inny. Jest *erosem*, ale i *agape*. I tak dalej. Dla kogoś, kto ocenia go z zewnątrz, jest niezrozumiały, jest uosobioną niekonsekwencją. Lecz ze swoim *et... et...* jest w sposób oczywisty szczęśliwy, szczęśliwszy od tych, którzy – umiając tylko praktykować *aut... aut...* – pozostają więźniami klatki, którą sami sobie zmontowali<sup>4</sup>.

Nauczanie Benedykta XVI było takie właśnie: wyprowadzające z klatki dualizmu w przestrzeń wolności świętego, powszechnego (!) Kościoła, głębokiej, wewnętrznej jedności ciała i duszy. Tak swego czasu (27 marca 2010 r.) opisał to Vittorio Messori w „Corriere della Sera”:

Ten, kto go dobrze zna, wie doskonale, do jakiego stopnia w Ratzingerze profesorze, potem kardynale prefekcie i wreszcie papieżu, współistnieją surowość i miłosierdzie, sztywność i wyrozumiałość, szacunek dla normy i baczenie na jednostkowe ludzkie sytuacje. Jest w nim *humanitas* dawnych ludzi Kościoła, którzy od pulpitu wielkim głosem oskarżali grzech, a potem w konfesjonale po imieniu z konkretnym grzesznikiem szczerze stosowali się do Chrystusowego zaproszenia, żeby rozumieć i wybaczać [...] W tym synu starej, katolickiej Bawarii jest to, co wyróżniało właśnie ten autentyczny katolicyzm – niezgoda. Na nieludzkie, jakobińskie okrucieństwo, odrzucenie wyroku bez apelacji, sprawiedliwości, w której nie ma miejsca na wyrozumiałość, *ius* – prawa, bez *pietas* – litości dla ludzkiej kondycji<sup>5</sup>.

I właśnie to było przyczyną, że tylekroć prowadzono go na ławę oskarżonych. Libertyńscy jakobini, od których roi się dzisiaj w mainstreamowych mediach państw zachodnich demokracji, „odczuwają odrazę do autentycznego zrównoważenia” (Carl Schmitt) obu miłości: ziemi i nieba.

## 1. Święto w istocie

Ta równowaga należy jednak dokładnie do istoty *ars vitae christianae*. To właśnie z niej płynie wewnętrzny pokój szczerze ją praktykujących. A ten owo-

<sup>4</sup> A.M. Valli, *Ratzinger na celowniku...*, dz. cyt., s. 135-136; Aldo Maria Valli cytuje Carla Schmitta (1888-1985) z jego dzieła *Rzymski katolicyzm i forma polityczna* – dwa zdania przenikliwe, polemiczne, a w pierwszej połowie XXI wieku wyjątkowo znów aktualne: „Istnieje antyrzymski sentyment [...] który sprawia, iż narody mniej zewangelizowane odczuwają odrazę do autentycznego zrównoważenia tego, co ziemskie, i tego, co wieczne, tego, co naturalne, i tego, co ponadnaturalne. A tym jest apostołski, rzymski Kościół katolicki” (cyt. za: tamże, s. 134).

<sup>5</sup> Cyt. za: A.M. Valli, *Ratzinger na celowniku...*, dz. cyt., s. 137.

cuje radością – to tropy wiodące do odkrycia najgłębszego z możliwych związku między chrześcijańską duchowością a radością. Bowiem to Paraklet, Stworzyciel chrześcijańskiej Duch-owości, sprawia, że jesteśmy „wolni od niepokojów i strachu”, że żyjemy z „sercami wypełnionymi Chrystusowym pokojem, którego świat dać nie może”<sup>6</sup>. To On sprawia, że także w cierpieniu, w znoszeniu wrogości, w mało dziś komfortowej (sięgając po eufemizm) gotowości do bycia znakiem sprzeciwu, chrześcijaństwo zawsze daje tę szerokość spojrzenia i głębię rozumienia, które ostatecznie przynoszą autentyczną i nieutralną radość<sup>7</sup>.

I dzieje się to wbrew pozorom oraz – i nade wszystko – wbrew zarzutom o nietzscheańską proveniencję. Zarzuty te – klasyka w dwutysięcletniej historii zmagania ducha ciemności z duchowością chrześcijańską – dadzą się sprowadzić do oskarżenia Chrystusa i Jego Kościoła o największy w dziejach ludzkości atak na radość życia. Ich bodaj najplastyczniejszą ilustracją jest teza Nietzschego z *Tako rzecze Zaratustra*: „Jakiż to największy grzech popełniono dotychczas na świecie? Czyż nie były nim słowa tego, który rzekł: «Biada tym, którzy się śmieją!»”<sup>8</sup>. Zresztą nie tylko w tych zdaniach Nietzsche nie przebiera w słowach. Oskarża chrześcijaństwo o „potworną zbrodnię przeciw życiu”<sup>9</sup>, o lansowanie moralności resentymentów, dobrej dla „przeciętnego cnotliwego zwierzęcia” (jak sam to określa), dla ludzi słabych<sup>10</sup>, o obietnicę niebieskiego królestwa dla tych, którzy się staną jak dzieci...<sup>11</sup>. Tymczasem współczesny człowiek – zdaniem Nietzschego i jego licznych dziś wyznawców i epigonów – chce królestwa ziemskiego na miarę męża, którym się stał<sup>12</sup>. Píše: „W pojęciu święta mieści się duma, junactwo, swada; szyderstwo ze wszelkiego rodzaju powagi i pocziwości; boskie stany wewnętrzne, którym chrześcijanin absolutnie nie może przytaknąć. Święto jest poganizmem *par excellence*”<sup>13</sup>, oraz: „ideał ducha” (duchowości antychrześcijańskiej) polega na tym, że (duch ów idealny) „naiwnie, czyli mimowolnie, z przelewającej się z niego pełni i potęgi bawi się tym wszystkim, co dotychczas było święte, dobre, nietykalne i boskie”<sup>14</sup>.

<sup>6</sup> *Dlaczego wierzę? Przesłanie pontyfikatu 2005-2013*, tłum. A.M. Stefańska, Kraków 2013, s. 74.

<sup>7</sup> *Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu* [rozm. P. Seewald], tłum. P. Napiwodzki, Kraków 2011, s. 23.

<sup>8</sup> F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Poznań 1995, s. 266 (cyt. za: *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, tłum. W. Szymona, Poznań 2009, s. 98). Por. Łk 6,25b.

<sup>9</sup> F. Nietzsche, *Werke*, Leipzig 1899 i nast., t. XV, s. 237-328 (cyt. za: H. de Lubac, *Tragödie des Humanismus ohne Gott*, Salzburg 1950 – cyt. za: *Formalne zasady chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 97).

<sup>10</sup> *Formalne zasady chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 99.

<sup>11</sup> Tamże, s. 98.

<sup>12</sup> Tamże, s. 98.

<sup>13</sup> *Sakrament i misterium. Teologia liturgii*, tłum. A. Głos, red. M. Koza, Kraków 2011, s. 153.

<sup>14</sup> *Formalne zasady chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 99.

*Voilà*: jesteśmy u mety. To znaczy za bramą obozu koncentracyjnego<sup>15</sup>, którego lagerführerzy tym właśnie się bawią, co do tej pory (poza obozem) było „święte, dobre, nietykalne i boskie”. Tym się radują, z tego się śmieją, a nad ich śmiechem, swawolnym i przytakującym sobie, potężnieje głos Bożej pomsty, z którego odważył się z „junacką dumą” szydzić Nietzsche, oskarżając go o zbrodnię przeciw ludzkości: „Biada wam, którzy się teraz śmiejecie, albowiem smucić się i płakać będziecie” (Łk 6,25b). Spełni się nieuchronnie to słowo Boga (jak każde); zdaje się, że dziś rozumiemy to nieco lepiej niż kiedyś...

Prawda radości i świętowania jest bowiem dokładnie odwrotna, niż praktykowali to dozorczy obozów koncentracyjnych *et consortes* oraz ich otaczany w kręgach akademickiej humanistyki nabożną czcią antenat Fryderyk Nietzsche, z jego *Wiedzą radosną* i *Wolą mocy*, które po doświadczeniu XX-wiecznej hekatombi okazały się dla milionów ofiar wiedzą krwawą i przesmutną: niewolą przemocy. Prawda o radości i święcie jest taka: „dopiero kiedy Bóg daje uprawnienie, aby się radować, dopiero gdy On sam zapewnia mnie, że moje życie i cały świat są powodami do radości, można mówić o prawdziwym święcie”<sup>16</sup>. Święto nie jest „poganizmem *par excellence*”<sup>17</sup>. Wręcz przeciwnie: chrześcijańska wiara i wiedza, życie i liturgia, „która uobecnia ukrzyżowaną miłość Boga, jest [...] świętem *par excellence*”<sup>18</sup>.

I właśnie to jest winne chrześcijaństwo światu – pomimo świata tego furiaćkich i kompulsywnych, pełnych zamaskowanej agresji i wielorakiego szaleństwa (*vide*: biografia Nietzschego) ataków. To właśnie: istnieje radość pełna i prawdziwa, życie i świat są powodami do radości, bo istnieje Bóg i słyszalna jest Jego dobra dla nas Nowina, Ewangelia. Tym bardziej Kościół winien jest ją światu, im bardziej źródła radości stały się w naszym świecie zasypane i tym samym pozostają nieznane, im rozpaczliwsze, dziksze i agresywniejsze jest wołanie o radość życia Nietzschego, nietzscheanistów i skrzek wtórujących im karłów<sup>19</sup>. Kościół musi tu cierpliwie i pokornie wytrzymywać kompleksy i zawiści – chore formy tęsknoty za dobrem – swoich przeciwników: prawdziwa radość jest dobrem pociągającym, a zarazem dziś rzadkim, stąd nieufność, stąd oskarżenie Chrystusa i Jego uczniów o jej brak bądź zafałszowanie.

<sup>15</sup> „Jest to moralność dozorców obozów koncentracyjnych, przygotowana przez niego [Nietzschego – J. Sz.] i zaprogramowana we wszystkich szczegółach, wywierająca niesamowite wrażenie prorockiej wizji. To świat istot okrutnych i gwałtownych, nierozumiejących samych siebie”. *Formalne zasady chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 99.

<sup>16</sup> *Sakrament i misterium*, dz. cyt., s. 153.

<sup>17</sup> F. Nietzsche, *Wola mocy*, tłum. K. Drzewiecki, S. Frycz, Kraków 2009, s. 123 (cyt. za: *Sakrament i misterium*, dz. cyt., s. 153).

<sup>18</sup> *Sakrament i misterium*, dz. cyt., s. 153.

<sup>19</sup> „Wolno nam było odzywać się skrzękiem/ karłów i demonów/ Ale czyste i dostojne słowa były zakazane/ Pod tak surową karą, że kto jedno z nich śmiało/ głośno wymówił/ Już sam uważał się za zgubionego” – C. Miłosz, *Zadanie*, w: tenże, *Wiersze*, t. 2, Kraków–Wrocław 1985, s. 191.

To dać, to głosić, do tego przekonać, ewangelizując, czyli dosłownie „przynosząc radosną nowinę”... Historia chrześcijaństwa rozpoczyna się od słowa χαίρε – „raduj się”, którym to pozdrowieniem anioł zwraca się do Maryi podczas zwiastowania (Łk 1,28). Jeszcze mocniej akcent ten pojawia się przy narodzinach Jezusa: zwiastuję wam radość wielką – χαρὰν μεγάλην, mówi anioł Pański do pasterzy (Łk 2,10)<sup>20</sup>. I do tego – od początku – wszystko w chrześcijaństwie zmierza: „do «Ewangelii», do autentycznej radości”, do wielkiej radości Bożej<sup>21</sup>, z Boga. Dlatego św. Tomasz w zmaganiach o radość zalecał kontemplacyjny kontakt z Bogiem jako podstawowy środek zaradczy na wszelkie życiowe smutki. Spotkanie Prawdy (czyli Boga) i przebywanie z Nim likwiduje osamotnienie (przyczyny smutku) i daje radość, uczy Akwinata<sup>22</sup>. Benedykt XVI przywiązuje ogromne znaczenie do życiowej mocy chrześcijańskiej radości, zwłaszcza jej skutecznej siły ewangelizacyjnej, rozdzierającej mroczne zasłony egzystencjalnych ciemności, zwycięskiej wobec zła. „Ciągłe rozbudzanie radowania się Bogiem, radowania się Bożym objawieniem, to moim zdaniem priorytetowe zadanie Kościoła w nowym [trzecim – J. Sz.] tysiącleciu” – pisał w jednym ze swoich najważniejszych traktatów dotyczących ewangelizacji i przyszłości<sup>23</sup>. I przypominał w tym kontekście słowa Ezdrasza: „Radość w Panu jest waszą ostoją” (Ne 8,10)<sup>24</sup>.

## 2. Paschalny dar

J. Ratzinger/Benedykt XVI mówi w tym kontekście o radości rzeczy arcyważnej. Przede wszystkim pokazuje on korzeń jej obecności w naszym świecie: jest ona paschalnym darem Boga. Radość bije bowiem w nasz świat z wysokiego źródła. Macierzysta góra tej krynicy to Golgota. „Gerade von ihrer [= von der Passion Jesu] Mitte geht die eigentliche Freude”<sup>25</sup> – radość prawdziwa wypływa zawsze z samego środka męki Jezusa<sup>26</sup>, tłumaczył kardynał Ratzinger 22 czerwca 1986 roku, w kaplicy seminarium duchownego w Bambergu, w kontekście

<sup>20</sup> *Formalne zasady chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 96-97.

<sup>21</sup> *Kościół – znak wśród narodów. Pisma ekumeniczne i ekumeniczne (Opera Omnia, t. 8/1)*, red. pol. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. W. Szymona, Lublin 2013, s. 435.

<sup>22</sup> *Miłości można się nauczyć. Matężstwo i rodzina na drodze życia*, oprac. E. Guerriero, tłum. P. Borkowski, Warszawa 2013, s. 136-137.

<sup>23</sup> *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, tłum. W. Szymona, Kraków 2005, s. 273.

<sup>24</sup> Tamże, s. 273.

<sup>25</sup> *Künder des Wortes und Deiner eurer Freude (Gesammelte Schriften, t. 12)*, Freiburg–Basel–Wien 2010, s. 480.

<sup>26</sup> *Śludzy waszej radości. Chrześcijaństwo, apostołstwo, kapłaństwo*, tłum. T. Jaeschke, K. Wójtowicz, Wrocław 1990, s. 37; *Głosiciele Słowa i śludzy waszej radości. Teologia i duchowość sakramentu święceń (Opera Omnia, t. 12)*, red. pol. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. M. Górecka, M. Rodkiewicz (współpraca J. Kobienia, D. Petruk), Lublin 2012, s. 453.



słynnej paulińskiej definicji Chrystusowego kapłaństwa (kapłan = sługa radości, 2 Kor 1,24). To bowiem właśnie Jezusowa śmierć sprawia (dokonuje i ukazuje), że „nasze istnienie na tym świecie nie jest drogą ku śmierci, że nie jest życiem, które wyszło z «niczego» i w nic się obróci”<sup>27</sup>. A przecież tylko wówczas możliwa jest trwała radość, kiedy to nie śmierć i nie nicość okażą się ostatecznym finałem naszej wędrówki.

Śmierć Chrystusa jest więc prawdziwej radości centrum, zaś Jego zmartwychwstanie upewnia nas, że On nie tylko „stał się”, ale już odtąd wiecznie „jest” człowiekiem, że człowieczeństwo zostało przezeń trwale wprowadzone w istotę Boga. A wtedy – jeśli tak jest rzeczywiście, prawdziwie – człowiek przestaje być absurdalny i bez-nadziejny<sup>28</sup>. „Ciało i krew” mają wówczas swoje nienaruszalne miejsce w Bogu (jak pisał Tertulian)<sup>29</sup>, a powód do radości swoją niezniszczalną, bo wielkanocną, podstawę<sup>30</sup>. Nadzieja zdobywa przewagę w sporze z rozpaczą: ma rację, bo posiada teraz niezniszczalne racje (z koronnym i nie do przebiccia argumentem ze zmartwychwstania Chrystusa na czele). Najprościej: więc możemy się jako ludzie cieszyć...<sup>31</sup>. Radością prawdziwie ludzką, która jednakże przestała być krucha, zmienna i skończona.

Radość ta, która rodzi się w uczniach przy spotkaniu ze Zmartwychwstałym – „Uradowali się uczniowie, ujrawszy Pana” (J 20,20) – jest na kartach Radosnej Nowiny silnie wiązana z przyjściem Pocieszyciela. Jego wyłanie dopełnia paschę Chrystusa, a radość okazuje się właściwym darem Ducha Świętego „jako rzeczywisty podarunek Odkupiciela”<sup>32</sup> (Die Freude erscheint [...] als die eigentliche Gabe des Geistes<sup>33</sup>). Powiada Pan do swoich: „roзрадуje się serce wasze, a radości waszej nikt wam nie zdoła odebrać” (J 16,22). I w ten sposób akord<sup>34</sup>, który pojawia się już w całej swej czystej mocy w pozdrowieniu anielskim („raduj się, pełna łaski”, Łk 1,28), przewija się przez całe ukryte i publiczne życie Jezusa, osiąga swoją paschalną „symfoniczną” kulminację męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa oraz zesłania Ducha Świętego. To ostatnie jest zresztą w kwestii radości szczególne. J. Ratzinger/Benedykt XVI uczy, że dokładna analiza ewangelicznego pojęcia „pełna radość” („aby radość wasza była pełna”, J 16,20.22.24; 1 J 1,4; por. Łk 11,13) wskazuje na jej tożsamość z Duchem Świę-

<sup>27</sup> *Studzy waszej radości*, dz. cyt., s. 37-38.

<sup>28</sup> *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1995, s. 84-85.

<sup>29</sup> *Jezus z Nazaretu*, cz. 2: *Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, tłum. W. Szymona, Kielce 2011, s. 290.

<sup>30</sup> Por. tamże, s. 257.

<sup>31</sup> Por. *Bóg Jezusa Chrystusa*, dz. cyt., s. 85.

<sup>32</sup> *Jezus z Nazaretu: dzieciństwo*, tłum. W. Szymona, Kraków 2012, s. 42.

<sup>33</sup> *Jesus von Nazareth. Prolog. Die Kindheitsgeschichten*, Freiburg im Br. 2014, s. 38.

<sup>34</sup> *Jezus z Nazaretu: dzieciństwo*, dz. cyt., s. 42.

tym: „«radość» jest równoważna z «Duchem Świętym»”<sup>35</sup>. To ten sam dar zabitego i wskrzeszonego Chrystusa: Duch-radość, czyli Pocieszyciel.

Tym samym korytarzem łaski, mocą Ducha Bożego, ewangeliczny akord radości („radosnej nowiny”) wędruje dalej – w Kościół, w jego historię, w całą chrześcijańską duchowość, która zmierza do „radości pełnej”<sup>36</sup>. Szczególną zaś kwintesencją tego fenomenu jest Eucharystia i całe jej teologiczne, duchowe *mysterium*, uobecniające Paschę Chrystusa i jej owoce.

To zresztą nader charakterystyczne i interesujące: w refleksji teologicznej Josepha Ratzingera i w nauczaniu Benedykta XVI na temat Eucharystii (zwłaszcza w tekstach składających się na książki *Gott ist uns nah. Eucharistie: Mitte des Lebens* i *Das Fest des Glaubens – Versuche zur Theologie des Gottesdienstes* oraz w adhortacji *Sacramentum caritatis*) wątek „radości eucharystycznej” został wyeksponowany na niezwykłą skalę i bardzo oryginalnie. Najgłębsza odpowiedź, jakiej dostarczają te teksty na pytanie o istotę związku obu tajemnic (Mszy i radości), sięga – jakżeby inaczej – ich koniecznego wspólnego mianownika: śmierci. Najkrócej: „w swojej istocie Eucharystia jest odpowiedzią na pytanie o śmierć, spotkaniem z miłością, która jest silniejsza od śmierci”, a „tylko wówczas gdy istnieje odpowiedź na śmierć, człowiek ma powód do radości”<sup>37</sup>. Jakżeby inaczej: bo w życiu to śmierć pozostaje wszak „kwestią ponad wszystkie kwestie” i tam, gdzie rozciąga się jej królestwo, nie jest możliwe prawdziwie radosne świętowanie<sup>38</sup>. J. Ratzinger/Benedykt XVI pisze o tym wielokrotnie i wprost: ludzie zawsze we wszystkich swoich najgłębszych tęsknotach i świętach pragnęli przezwyciężenia śmierci, „[...] poszukiwali życia, które jest większe niż śmierć. Uprawienie do radości, którego ostatecznie poszukuje człowiek, błędząc po omacku w różnych miejscach, jest prawdziwe tylko wtedy, gdy jest w stanie stawieć czoła kwestii śmierci”<sup>39</sup>. W Eucharystii obecność prawdy śmierci i zmartwychwstania Chrystusa właśnie to uprawienie do radości nam daje<sup>40</sup>. Na ołtarzu dzieje się to, o czym marzy ludzka miłość: w akcie śmierci otwierają się drzwi do zmartwychwstania<sup>41</sup>; tu miłość staje się wieczna, zyskując powód i prawo do niezmałconej radości.

Dlatego też określanie Eucharystii jako „uczty” czy też „wieczery wspólnoty” to zbyt mało. Jej tajemnica idzie dalej, sięga głębin śmierci i to, „co Tradycja zamyka w zdaniu «Eucharystia jest ofiarą, uobecnieniem ofiary Krzyża Jezusa

<sup>35</sup> *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, dz. cyt., s. 117.

<sup>36</sup> Por. tamże, dz. cyt., s. 117.

<sup>37</sup> *Święto wiary. O teologii mszy świętej*, tłum. J. Merecki, Kraków 2006, s. 126.

<sup>38</sup> *Eucharystia. Bóg blisko nas*, red. S.O. Horn, V. Pfnür, tłum. M. Rodkiewicz, Kraków 2005, s. 47.

<sup>39</sup> *Święto wiary*, dz. cyt., s. 143.

<sup>40</sup> Tamże, s. 143.

<sup>41</sup> Por. *Eucharystia. Bóg blisko nas*, dz. cyt., s. 55.

Chrystusa»<sup>42</sup>, dotyka samej istoty rzeczy. I tylko wtedy, przy takim jej rozumieniu (paradoksalnym jedynie na powierzchni), pozornie „smutnym” (ofiara) wobec „radosnego” (uczta/wieczera), możliwe jest promieniowanie z jej wnętrza radości prawdziwej, wielkanocnej: oto bowiem Ukrzyżowany stał się Zmartwychwstałym.

Prawdziwa jest również – w wielu wymiarach rzeczywistości i życia – odwrotność tej tezy, powtórzmy: „Mocą, którą narzuca się prawda, musi być radość, w której się wyraża”<sup>43</sup>. Prawda bowiem (tu: o życiu mocniejszym niż śmierć) nie tylko radość powoduje, ale też i jej potrzebuje jako swej wewnętrznej mocy. W tym kontekście J. Ratzinger/Benedykt XVI pisze zazwyczaj o teologicznej i liturgicznej wartości piękna. W refleksji autora *Ducha liturgii* jest ono bliskim krewnym tej radości, która jest treścią święta Eucharystii. *Via pulchritudinis* należy do istoty chrześcijańskiej duchowości<sup>44</sup>, jest jej elementem konstytutywnym (a nie jedynie „czynnikiem dekoracyjnym”), jest prawdziwie *splendore veritatis*<sup>45</sup>, blaskiem eucharystycznej prawdy o Bogu żywym, który sprawia, że życie wygrywa ze śmiercią. Piękno (liturgii i jakiegokolwiek) jest widzialną formą „radości pełnej”. Piękno i radość przenikają się.

### 3. Światło przyszłości

Tak poruszających, nieraz przekraczających granice liryki, tekstów na temat więzi chrześcijaństwa i radości jest w twórczości teologicznej J. Ratzingera/Benedykta XVI немало. I sporo intensywnej uwagi – refleksyjnej, egzystencjalnej, interpretacyjnej, parenetycznej – poświęca on nieodmiennie, od lat, tej kwestii. Śmiem twierdzić, że z biegiem czasu jest jej w tekstach papieża coraz więcej. Dlaczego i skąd to? U człowieka oskarżanego o pesymizm, teologa wpisanego w szeregi pozbawionej entuzjazmu (wobec postępu i modernizacji) konserwy, pasterza obwinianego o głoszenie wstecznego i smutnego chrześcijaństwa?

Siła i żarliwe piękno Ratzingerowego traktatu *De laetitia* polega na tym właśnie, że głębia przyzywa tu głębię (por. Ps 42,8), jak w psalmicznych wersetach, znających na wylot człowieka i zarazem zawierających nieskłamaną wiedzę o Bogu. To ten sam literacki przypadek – z zachowaniem wobec Biblii wszelkiego szacunku i proporcji, rzecz jasna, bo przecież spotyka się tu głębokie doświadczenie egzystencjalne, znajomość człowieka, mądrość życiowa – z głębią wiary oraz teologią wyjątkowej miary i z najwyższej możliwej dzisiaj półki.

<sup>42</sup> Tamże, s. 48.

<sup>43</sup> *Święto wiary*, dz. cyt., s. 127.

<sup>44</sup> *Mistrzowie duchowi. Ojcowie i pisarze średniowiecza*, tłum. „L'Osservatore Romano”, Poznań 2011, s. 69-70.

<sup>45</sup> Adhortacja *Sacramentum caritatis* (22.02.2007), nr 35, 41.

Teologia J. Ratzingera/Benedykta XVI jest egzystencjalna do samych trze-  
wi, w każdym calu, zawsze; nigdy nie ucieka w drętwy bełkot. Ratzinger wie to,  
co wie wielka literatura: „radość jest wtedy, gdy spotyka mnie miłość sięgająca  
głęboko w moje życie, która pozwala mi się przekonać, że nie jestem sam, że  
zostałem zaakceptowany, niezawodnie i na zawsze”<sup>46</sup>. Jednak mocą wiary wie  
jeszcze więcej, bo co z kruchością tego doświadczenia, jego nie-niezawodnością?  
Co ze śmiercią?

Tu właśnie „głębia przyzywa głębiej”, tu Ratzinger osiąga największą świet-  
ność myśli i pióra, świetność ich wspólnej, wzmocnionej wzajemnie trafności.  
Trzy fragmenty *Soli ziemi* pokazują to w detalu i w esencji:

[...] wiara jest źródłem radości. Gdy Boga nie ma, świat pustoszeje, wszystko staje  
się nudne, wszystko jest za mało. Widzimy przecież, że ów świat, w którym po Bogu  
pozostała tylko pustka, sam coraz bardziej zużywa także siebie, widzimy, że stał się  
światem pozbawionym radości. Wielka radość pochodzi stąd, że istnieje wielka mi-  
łość, o której mówi esencjalna wypowiedź wiary. Jesteś kimś, kogo Bóg niezłomnie  
kocha. To przecież właśnie dzięki temu religia chrześcijańska początkowo krzewiła  
się głównie wśród ludzi słabych i cierpiących<sup>47</sup>.

Teraz skondensowane w kilku zdaniach rzeczy nam już znane, ale nie tylko  
one:

Dlatego można powiedzieć, że podstawowym elementem chrześcijaństwa jest radość.  
Radość nie w sensie taniego *gaudium*, które może towarzyszyć rozpacz – wszyscy  
wiemy wszak, że śmiech często maskuje rozpacz. Chodzi o prawdziwą radość. Ra-  
dość, która dopełnia trud istnienia i czyni je znośnym. Według Ewangelii, dzieje Je-  
zusa Chrystusa rozpoczynają się od słów anioła, który mówi do Marii: Raduj się!  
W noc narodzin Jezusa aniołowie znów mówią: Zwiastujemy wam wielką radość.  
Również Jezus powiada: Zwiastuję wam dobrą nowinę. Zatem sedno zawsze brzmi  
podobnie: Zwiastuję wam wielką radość, Bóg istnieje, Bóg was kocha – niezmiennie  
kocha<sup>48</sup>.

I powrót do współczesności – przenikliwie, gorzko, ale i z dającą nadzieję,  
ewangelizacyjną puentą:

Stale obserwuję, że nieskrępowana radość stała się rzadkim zjawiskiem. [...] Zawsze  
mnie to zaskakiwało, że właśnie w dzielnicach ubóstwa, na przykład w Ameryce  
Południowej, można spotkać znacznie więcej niż u nas ludzi roześmianych, rados-  
nych. Najwyraźniej, mimo całej niedoli, postrzegają oni dobro i znajdują w tym opar-  
cie, pocieszenie, siłę.

<sup>46</sup> *Głosiciele słowa i służby waszej radości*, dz. cyt., s. 725.

<sup>47</sup> *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci* [rozm. P. Seewald],  
tłum. G. Sowinski, Kraków 1997, s. 23.

<sup>48</sup> Tamże, s. 23.

W tym sensie znów potrzebujemy owej praufości, którą, w ostatecznym rozrachunku, może obdarzyć człowieka jedynie wiara. Owej praufości, że w zasadzie świat jest dobry, że Bóg istnieje i jest dobry. Że dobrze jest żyć, że dobrze jest być człowiekiem. Dzięki tej praufości mamy odwagę, by się radować. Radość ta będzie się starać, by również inni ludzie mogli się weselić i otrzymać radosną nowinę<sup>49</sup>.

Czyli: bez Boga – wszystko nudne, wszystkiego za mało, wszędzie pożerająca samą siebie pustka. Wszędzie jest nigdzie. *Voilà: circulus vitiosus*.

Z Bogiem – życie jest radością. Bóg jest naszą radością i pocieszeniem, ostoją i siłą. Wiara w Boga jest radością, jest najgłębszym źródłem, czyli pewnością, że każdego z nas osobiście kocha jego Stwórca. Tak właśnie smakuje wiara: wewnętrzną pogodą życia<sup>50</sup>. *Circulus salutaris*.

Sądzę, że – zdaniem J. Ratzingera/Benedykta XVI – do tego dałoby się sprowadzić istotę nowej ewangelizacji naszej współczesności – do budzenia tego właśnie smaku radości, tej pogody wiary w Boga jako panaceum na nihilistyczną rozpacz śmierci grzechu odrzucenia Boga<sup>51</sup>. Owa radosna pogoda życia nie ma nic wspólnego z naiwnością, za to sporo z mądrością Bożą<sup>52</sup> (mądrość jest zawsze Boża, innej nie ma, niezależnie od tego, co owa inna o sobie myśli), z realizmem życia; wszak ma ona (radość) mieć miejsce nie w raju, ale *meta diogmon*, „wśród prześladowań”; już jednak „teraz, w tym czasie” pośród nich Pan obiecał Piotrowi „stokroć więcej” (Mk 10,30)<sup>53</sup>. Oto jak wyraził Ratzinger te zależności i ich złożoność w tekście sprzed półwiecza za pomocą metafory głębokich cieni i wielkiego światła:

<sup>49</sup> Tamże, s. 31. Ważny do tych słów komentarz: „W dzisiejszych czasach na radości coraz bardziej ciąży hipoteka moralna i ideologiczna. Gdy człowiek odczuwa radość, to od razu zaczyna z lękiem myśleć, czy przypadkiem nie wykracza przeciwko solidarności z cierpiącymi, których jest przecież tak wielu. Nie mogę, myśli, tryskać radością, gdy na świecie jest tyle biedy, tyle niesprawiedliwości. Łatwo zrozumieć takie myślenie. Ma w nim swój udział również refleksja moralna. Mimo to postawę taką trzeba uznać za błąd. Świat nie stanie się przecież lepszy, jeśli zniknie radość. I odwrotnie: cierpiącym w żaden sposób to nie pomoże, że zabronimy sobie radości, powodowani świadomością cierpienia, które przepełnia świat. Wprost przeciwnie, światu potrzeba ludzi, którzy odkrywają dobro, którzy cieszą się z dobra, dzięki czemu uzyskują siłę i odwagę, by samemu być dobrymi. Radość nie jest zatem sprzeczna z solidarnością. Jeśli radość nie jest egoistyczna, jeśli rodzi się z postrzegania dobra w świecie, to chce, byśmy ją przekazywali innym” – tamże.

<sup>50</sup> *Nauczmy się wierzyć. Niezwykłe przesłanie Ojca Świętego skierowane do Kościoła*, tłum. W. Szymona, Kraków 2013, s. 77-78, 82; *Radość wiary*, red. G. Vigni, red. wyd. pol. M. Romanowski, Częstochowa 2012, s. 33; *Dlaczego wierzę*, dz. cyt., s. 65; Ps, s. 596; *Mistrzowie duchowi*, dz. cyt., s. 92; *Nowe porywy ducha. Ruchy odnowy w Kościele*, tłum. S. Czerwik, Kielce 2006, s. 78.

<sup>51</sup> *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, dz. cyt., s. 273. „[...] iść do ludzi i zanieść im radość. Nie ma piękniejszego powołania od tego, by być w drodze z radością, dawać ludziom radość. [...] Nikt nie może głosić radości tak wiarygodnie, jak ten, kto przynosi radość, kto czyni radość, kto czyni miłość” – *Głosiciele Słowa i służby waszej radości*, dz. cyt., s. 611, 613.

<sup>52</sup> *Formalne zasady chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 477-480, 489.

<sup>53</sup> *Głosiciele Słowa i służby waszej radości*, dz. cyt., s. 669.

[...] postawą chrześcijan nie jest negacja smutku, oczywiście także nie beznadziejność (do której ma powody materialista), ale pocieszony smutek. Oznacza to: smutek pozostaje i ma swoje racje, ale jest on zarazem pocieszonym smutkiem, smutkiem, który mimo wszystko, bez względu na całą jego powagę, może i powinien być pocieszony i wewnętrznie ogarnięty przez przeważającą pociechę. [Chodzi o] obraz takiej duchowej zasadniczej postawy, którą można nazwać realizmem chrześcijanina. Chrześcijanin nie upiększa ani nie zaprzecza głębokim cieniom, jakie kładą się na istnienie człowieka w tym świecie. A mimo to nawet te cienie są jeszcze dla niego znakiem nadziei, ponieważ on wierzy i umie wierzyć, że są to cienie, jakich nie byłoby bez wielkiego światła, które je rzuca. A jeśli cienie należą do teraźniejszości, to przyszłość jest tym bardziej światłem<sup>54</sup>.

#### 4. Znak łaski

Radości pośród cieni (czyli dostępu do światła) „trzeba szukać w pogodzeniu się ze sobą samym”<sup>55</sup> i swoim życiem, a to dać może jedynie Bóg, zaś dokładniej Jego przebacząca miłość, jego miłosierdzie. Człowiek sam nigdy nie dojdzie do ładu ze sobą – radość jest i z tej strony darem, zawsze i ostatecznie. Tę kwestię porusza J. Ratzinger/Benedykt XVI najczęściej przy okazji rozważań dotyczących sakramentologii, zwłaszcza teologii sakramentu święceń i sakramentu pojednania. To w takim właśnie kontekście, podczas wielkoczwartkowej *Missa chrismatis* w monachijskiej katedrze, 12 kwietnia 1979 roku (w dniu moich święceń w katowickiej katedrze!) przestrzegał: „jeżeli ktoś w swoim życiu odmawia przebaczenia, staje się toksyczny, niepokodzony ze sobą, ze światem i z Bogiem, staje się pozbawiony radości [! – J. Sz.] i agresywny, ponieważ działa w nim to nieprzebaczone”, lecz, na szczęście, i na odwrót: kto „pozwala sobie przebaczyć, [...] znajduje radość [! – J. Sz.], naturalność i jest pogodzony sam ze sobą”<sup>56</sup>. Prawdziwą pociechę (radość) przynoszą bowiem nie tyle słowa pociechy (choć nie są bez znaczenia, ale jednak nie zmieniają stanu rzeczy, to znaczy nie usuwają przyczyny smutku), ile słowa rozgrzeszenia<sup>57</sup>. One dają dostęp do źródła radości – Boga.

Przebaczenie jest otwarciem wrót do radości, uwolnieniem do niej, usunięciem głównej przeszkody (grzechu) na drodze do niej. W tym najgłębszym teologicznym sensie smutek (nie cierpienia – patrz wyżej – ale grzechu; to nie ten

<sup>54</sup> *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Studia o eschatologii i teologii nadziei (Opera Omnia, t. 10)*, red. pol. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. J. Kobienia, Lublin 2014, s. 288. Medytacja na temat śmierci, z której pochodzi cytat, powstała w 1959 roku i była pierwotnie wykładem dla lekarzy. Została poprawiona oraz rozbudowana w roku 1973 i opublikowana w tej nowej wersji w *Dogma und Verkündigung*.

<sup>55</sup> *Formalne zasady chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 103.

<sup>56</sup> *Głosiciele Słowa i służby waszej radości*, dz. cyt., s. 512.

<sup>57</sup> Tamże, s. 554, 558, 658, 677.



sam smutek) jest negacją (wiary)<sup>58</sup>. Wyzwolenie z grzechu jest zawsze „lekkością duszy”, zaproszeniem do radości, apelem o nią, daniem jej. „Radujcie się! Zawsze się radujcie!” – powtarza Paweł dwukrotnie dosłownie (Filipianom – Flp 4,4; Tesaloniczanom – 1 Tes 5,16), a wielokrotnie w intencji i parafrazie<sup>59</sup>. Jej zaprzeczeniem jest ów smutek nieprzebaczenia, zatruwająca życie gorycz negacji, która jest jakimś fundamentalnym, ontycznym (bezbożność grzechu zmienia samą istotę człowieczego bytu) „roz-goryczeniem”, zainfekowaniem wnętrza urazami-skutkami „nie” rzuconego w twarz Boga<sup>60</sup>, „pełnym smutkiem” ducha, odwrotnością „radości pełnej” (1 J 1,4)<sup>61</sup>.

Na antypodach tego właśnie stanu znajduje się radość chrześcijańskiej duchowości, radość człowieka, któremu przebaczone, kto znalazł i kto został znaleziony<sup>62</sup>, radość z bycia odnalezionym<sup>63</sup>. Jest to radość ewangelicznych mędrców – „Gdy ujrzeli gwiazdę, bardzo się uradowali” (Mt 2,10) – ludzi, którym światło Boga trafia do serca, i którzy tym samym widzą, że ich nadzieja się spełnia<sup>64</sup>. Czysta radość. „Tam, gdzie jest Bóg, znika wszelkie zgorzknienie”<sup>65</sup>.

Dlatego chrześcijaństwo jest pierwszorzędnie radością, nie ciężarem. Wbrew zarzutom jego przeciwników i wbrew markotnym minom niejednego z wyznawców, który wzorem swego znanego ewangelicznego pierwowzoru nie chce brać udziału w radości domowej uczty, rozgniewany i pełen pretensji wobec Ojca o brak satysfakcjonującej rekompensaty (ani koźlęcia, ani zabawy z przyjaciółmi...) za lata służby (Łk 15,25-32). To zresztą bardzo poważny problem dzisiejszego stanu umysłów i serc wielu z nas, chrześcijan współczesnych, zwłaszcza mieszkających na Starym Kontynencie, wyznających wiarę nie-młodą, letnią i pozbawioną świeżości, nie mówiąc o przeżywaniu jej z entuzjazmem. Tymczasem wiara nie jest obciążeniem, lecz łaską<sup>66</sup>, nie jest nieszczęściem, ale „dobrym darem dobrego Boga”<sup>67</sup>, nie jest kłopotem „dzisiaj”, ale szansą „zawsze” (wczor-

<sup>58</sup> Tamże, s. 584.

<sup>59</sup> Tamże, s. 583-584.

<sup>60</sup> *Myśli duchowe*, tłum. W. Szymona, Poznań 2008, s. 22; *W czas Bożego Narodzenia*, tłum. K. Wójtowicz, Kraków 2001, s. 22-23.

<sup>61</sup> „Przyczyną naszego smutku jest daremność naszej miłości, przygniatający nas ciężar skończoności, śmierci, cierpienia, złości i kłamstwa; nasza samotność w pełnym sprzeczności świecie, w którym przeświecające przez jego szczeliny zagadkowe oznaki Bożej miłości kwestionują moce ciemności przesłaniające nam Boga albo ukazujące Go jako bezsilnego” – *Maryja w tajemnicy Kościoła* [współautor: H.U. von Balthasar], tłum. W. Szymona, Kraków 2007, s. 56.

<sup>62</sup> *Jezus z Nazaretu: dzieciństwo*, dz. cyt., s. 141.

<sup>63</sup> *Demokracja w Kościele. Możliwości i ograniczenia* [współautor: H. Maier], tłum. M. Labiś, Kraków 2004, s. 127.

<sup>64</sup> *Jezus z Nazaretu: dzieciństwo*, dz. cyt., s. 141.

<sup>65</sup> *Błogosławieństwo Bożego Narodzenia. Medytacje*, tłum. J. Merecki, Kraków 2006, s. 19.

<sup>66</sup> *Bóg Jezusa Chrystusa*, dz. cyt., s. 41.

<sup>67</sup> *Prawda, wartości, władza. Kiedy społeczeństwo można uznać za pluralistyczne*, tłum. G. Sowinski, Kraków 1999, s. 29.



raj, dziś i jutro), nie jest balastem, ale radością. To mocując się z tym problemem i z tej właśnie ewangelizacyjnej perspektywy wobec „przygaszonej radości” chrześcijaństwa Zachodu, opisywał Benedykt XVI cel swojej pierwszej pielgrzymki do Niemiec i spotkania z młodzieżą całego świata w Kolonii latem 2005 roku, w wielkiej „skrzydlatej” wizji piękna i radości wiary:

Chciałbym ukazać, jak cudownie jest być chrześcijaninem. Powszechnie uważa się, że chrześcijaństwo składa się z mnóstwa przykazań, zakazów i zasad, których należy przestrzegać, a więc jest czymś zawiłym i uciążliwym; gdy zrzuci się to brzemie, człowiek staje się bardziej wolny. Ja zaś chcę jasno ukazać, że kiedy niosą nas wielka Miłość i Objawienie, to są to skrzydła, a nie brzemie. Cudownie jest być chrześcijaninem ze świadomością, że otwiera to przed nami szeroką perspektywę, wielką wspólnotę. Jako chrześcijanie nigdy nie jesteśmy sami. Bóg zawsze jest z nami, a my zawsze jesteśmy razem w wielkiej wspólnocie, wspólnocie Drogi; mamy plan na przyszłość i prawdziwy Byt, godny, by weń wierzyć. To jest radość bycia chrześcijaninem i piękno wiary<sup>68</sup>.

Dlatego też chrześcijaństwu jest po drodze z humorem, dowcipem, wesołością<sup>69</sup>. Rzecz jasna, bez skrajności, uproszczeń i przeceniania tegoż: „Kościół nie jest klubem kompanów rozweselających ludzi, a jego wartość nie mierzy się sukcesami jego aktywności humorystycznej”<sup>70</sup>, przestrzega Ratzinger (ale też zauważa, iż choć „kapłan nie jest humorystą”, to jednak „dar rozbawiania innych może być cenny dla niego”<sup>71</sup>, co mogą potwierdzić duszpasterze na wszystkich szerokościach geograficznych, w tym niżej podpisany). Ale też, co równie ważne, a tu nawet ważniejsze niż powyższe przestrogi: ponieważ warunkiem prawdziwie dobrego humoru jest „głęboka radość w sercu”, dlatego i w tym sensie humor bywa „barometrem wiary”<sup>72</sup> (czyli radości). Dalekowzroczą, profetyczną i *par excellence* „nowoewangelizacyjną” uwagę Ratzingera (sprzed 40 lat!) trzeba w tym miejscu koniecznie przypomnieć: „Dobry humor chrześcijan, mający źródło w wyzwalającej pewności, że są kochani, powinien być właśnie dyskretnym sposobem promieniowania [! – J. Sz.] na co dzień ewangeliczną radością w pozbawionym humoru świecie techniki”<sup>73</sup> (nawiasem: świat zdominowany przez technokrację jest dlań nieodmiennie esencją świata ponurego).

<sup>68</sup> Benedykt XVI, *Cudownie być chrześcijaninem. O nadziejach związanych ze spotkaniem w Kolonii* [rozm. E. von Gemmingen], tłum. st, bz, jp, „Gość Niedzielny” z dn. 02.08.2005, s. 6.

<sup>69</sup> Fragment papieskiej katechezy z 27.01.2010 roku: „Franciszek był wielkim świętym i wesołym człowiekiem. Jego prostota, pokora, wiara, miłość do Chrystusa, dobroć w stosunku do każdego mężczyzny i każdej kobiety powodowały, że w każdej sytuacji był radosny. Świętość i radość pozostają bowiem w wewnętrznym i nierozzerwalnym związku. Pewien francuski pisarz powiedział, że na świecie tylko ten jest smutny, kto nie jest święty, czyli nie przebywa blisko Boga” – *Mistrzowie franciszkańscy i dominikańscy*, tłum. „L’Osservatore Romano”, Poznań 2012, s. 22.

<sup>70</sup> *Formalne zasady chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 105.

<sup>71</sup> Tamże, s. 105-106.

<sup>72</sup> Tamże, s. 106.

<sup>73</sup> Tamże.

To pewne: świata na obłoki na pewno nie porwą frustraci... J. Ratzinger/Benedykt XVI idzie tu zresztą jeszcze dalej, odważniej i tak formułuje jedną „z podstawowych” – jego zdaniem – reguł rozróżniania duchów: tam, gdzie nie ma radości, gdzie humor obumiera i znika, tam na pewno nie ma Ducha Świętego, Ducha Jezusa Chrystusa<sup>74</sup>. I odwrotnie, pozytywnie: ponieważ duchowość chrześcijańska jest „pełna radości”, dlatego „radość jest znakiem łaski”. Człowiek radosny (nawet w cierpieniu) nie może być daleko od Ducha Boga Ewangelii, której pierwszym słowem jest anielsko-promienne „Raduj się!”<sup>75</sup>.

Stąd też przeciwieństwo tej postawy, duch przeciwny duchowej radości, jakiś rodzaj trwałego zgorzknienia i znużenia życiem „postrzegany jako bezsensowne i wewnętrznie sprzeczne” jest bodaj najgłębszym rodzajem ubóstwa<sup>76</sup>, lecz i w tym miejscu największego – wydawałoby się – kontrastu Ewangelia również okazuje się nowiną dobrą i radosną dla wszystkich: „Duch Pański [...] posłał Mnie, abym ubogim niósł dobrą nowinę” – mówi Jezus, cytując Izajasza. „[J]arzmo moje jest słodkie” (Mt 11,30a) – oto Ewangelia dla zgorzkniałych. I zarazem wielkie zadanie chrześcijańskiej radości: by zarazić sobą świat.

## 5. *Gloriosa*

Jeśli w pismach J. Ratzingera/Benedykta XVI można znaleźć i odczytać cały traktat *De laetitia*, to prawdziwym jego kompendium i najdojrzalszą – teologicznie i pastoralnie – syntezą jest bez wątpienia Orędzie na XXVII Światowy Dzień Młodzieży. Znakomity ten tekst, w którym żarliwość przesłania idzie w parze z siłą i precyzją teologicznej argumentacji, nosi tytuł *Radujcie się zawsze w Panu* (Flp 4,4) i datę 15 marca 2012 roku<sup>77</sup>. Centralna teza dokumentu, będąca owocem wielu lat zmagania z tematem i różnorodnych doń podejść formalnych, gatunkowych, tu jest dostosowana do kontekstu i specyfiki wydarzenia (Światowy Dzień Młodzieży) i zapisana we wstępie, brzmi następująco:

Radość jest w istocie centralnym elementem doświadczenia chrześcijańskiego. Także podczas każdego Światowego Dnia Młodzieży doświadczamy wielkiej radości, radości wspólnoty, radości bycia chrześcijanami, radości wiary. Jest to jedna z cech charakterystycznych tych spotkań. Widzimy też wielką siłę przyciągania, jaką ta radość posiada: w świecie często naznaczonym smutkiem i niepewnością jest ona ważnym świadectwem piękna i niezawodności wiary chrześcijańskiej. Kościół jest powołany do niesienia światu radości prawdziwej i trwałej<sup>78</sup>.

<sup>74</sup> Tamże, s. 109; *Bóg Jezusa Chrystusa*, dz. cyt., s. 111.

<sup>75</sup> *Bóg Jezusa Chrystusa*, dz. cyt., s. 111; *Formalne zasady chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 109.

<sup>76</sup> R. Moynihan, *Niech jaśnieje Światło Boże. Duchowa wizja Ojca Świętego Benedykta XVI*, tłum. K. Sylwestrow, Kraków 2006, s. 94.

<sup>77</sup> Orędzie na XXVII Światowy Dzień Młodzieży: *‘Radujcie się zawsze w Panu! (Flp 4,4)’* (15.03.2012).

<sup>78</sup> Tamże.

Dokument składa się z siedmiu części, których kolejność, czyli też duszpastersko sprofilowana teologika, jest taka:

1. Nasze serce jest stworzone do radości.
2. Bóg jest źródłem prawdziwej radości.
3. Zachowywać w sercu chrześcijańską radość.
4. Radość miłości.
5. Radość nawrócenia.
6. Radość w chwilach próby.
7. Świadkowie radości.

Orędzie jest w zasadzie programem ewangelizacyjnym – głęboko zakorzenionym w Biblii, opartym na świetnej syntezie teologicznej, dotyczącym współczesnej sytuacji młodego człowieka, napisanym językiem perswazyjnym.

W ostatnim punkcie („Idźcie i powiedzcie innym młodym ludziom o swojej radości z powodu odnalezienia cennego skarbu, którym jest sam Jezus”) słyhać echa niedawnej (pół roku wcześniejszej, z jesieni 2011 r.) pielgrzymki do Niemiec i nawiązania podczas jednej z tamtych homilii „do słynnego dzwonu katedry w Erfurcie, który nosi nazwę «Gloriosa» – «bogata w chwałę»” (die Glocke [dzwon] jest rodzaju żeńskiego)<sup>79</sup>. Chrześcijanie – mówił wtedy papież – mają być jak *Gloriosa* (największy swobodnie kołyszący się dzwon średniowieczny w Europie): sygnałem duchowego przebudzenia, żywym znakiem wiary, słyszalnym głosem radości... Wzywający braci, widzialni i słyszalni w naszym świecie<sup>80</sup>.

W ostatnim akapicie pojawia się mocny akcent maryjny. Podobnie i w tym, końcowym, fragmencie refleksji o chrześcijańskiej „radości pełnej”. To Ona bowiem, pełna łaski, bogata w chwałę – prawdziwa *Gloriosa* – wyznała Elżbiecie: „raduje się duch mój w Bogu, moim Zbawcy” (Łk 1,47). To Ona była adresatem anielskiego „Raduj się!” (Łk 1,28). To Ona jest nazywana „Przyczyną naszej radości», ponieważ dała nam Jezusa”<sup>81</sup>.

## Streszczenie

Ludzkiemu pragnieniu radości i dążeniu do niej sprzeciwiają się twarde fakty: grzechu, zła, cierpienia i ostatecznie śmierci. Dotkliwość i dramatyzm doczesnej egzystencji oraz jej skończoność stawiają pod znakiem zapytania możliwość autentycznej radości, jej zasadność, a nawet moralną prawość. W odróżnieniu od cywilizacyjnych wysiłków zapewnienia człowiekowi bytu wolnego od smutku, fenomen chrześcijańskiej odpowiedzi polega na ufny wobec Boga uznaniu konieczności współistnienia na tym świecie smutku i radości. Dlatego drogi ku radości nie szuka

<sup>79</sup> *In Gott ist unsere Zukunft. Ansprachen & Predigten während seines Besuchs in Deutschland*, Leipzig 2011, s. 96.

<sup>80</sup> Tamże, s. 96.

<sup>81</sup> *Orędzie...*, dz. cyt., s. 6. Por. *Maryja w tajemnicy Kościoła*, dz. cyt., s. 56, 58, 68; *Wzniosła Córa Syjonu. Rozważania mariologiczne*, tłum. J. Królikowski, Poznań 2002, s. 31, 53.

Kościół poza smutkiem, w odrzuceniu go, lecz – paschalnie – w przejściu: ze śmierci do życia. Nowotestamentalny dialog Boga z człowiekiem otwierają słowa wieszczące dobrą nowinę: „Raduj się!” Radość jest możliwa, bo Bóg także teraz – pośród cieni zła – daje do niej prawo: zbawia świat przez śmierć i zmartwychwstanie Jezusa i posyła nań Ducha-Pocieszyciela. W rozbudzaniu tej autentycznej i nieutralnej radości, której poręką jest przyszłość w Bogu, czyniącej znośnym trud istnienia, będącej narzędziem i wewnętrzną mocą prawdy, widzi J. Ratzinger/Benedykt XVI istotne zadanie Kościoła sprawującego Eucharystię i posłanego, by być szafarzem Bożego miłosierdzia.

## Sorrow Consoled. Tract on Joy by J. Ratzinger/Benedict XVI

### Summary

The hard facts of sin, evil, pain and – finally – death oppose the human desire and striving for joy. The severity and gravity of earthly existence and its finiteness question the possibility of experiencing authentic joy, its legitimacy and even moral integrity. Unlike the efforts of civilization aimed at ensuring a sorrow-free existence for humans, the phenomenon of the Christian answer lies in the recognition of the necessity of the co-existence of sorrow and joy, while trusting in God. Consequently, the Church does not look for joy outside sorrow, in rejecting it, but – in the spirit of Passover – in the transition from death to life. The dialogue between God and man in the New Testament begins with the words announcing the good news: ‘Rejoice!’ Joy is possible since God grants the right to it, also now, among the shadows of evil: He redeems the world through His death and Resurrection and sends the Spirit – Paraclete – Comforter. J. Ratzinger/Benedict XVI sees a vital task for the Church in celebrating the Eucharist and being sent to serve as the minister of God’s mercy in the awakening of this authentic joy that cannot be lost. The guarantee of this joy is the future in God, which makes the hardship of existence tolerable and is an instrument and internal power of the truth.

### Słowa kluczowe

Ewangelia, Duch Święty, Kościół, wiara, nadzieja, radość, duchowość, Pascha, chrześcijaństwo, współczesna cywilizacja

### Keywords

Gospel, Holy Spirit, Church, faith, hope, joy, spirituality, Passover, Christianity, modern civilization

### Bibliografia

- Lubac de H., *Tragödie des Humanismus ohne Gott*, Salzburg 1950.  
Miłosz C., *Zadanie*, w: tenże, *Wiersze*, t. 2, Kraków–Wrocław 1985, s. 191.  
Moynihan R., *Niech jaśnieje Światło Boże. Duchowa wizja Ojca Świętego Benedykta XVI*, tłum. K. Sylwestrow, Kraków 2006.  
Nietzsche F., *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Poznań 1995.  
Nietzsche F., *Werke*, t. 15. Leipzig 1899 i nast.,  
Nietzsche F., *Wola mocy*, tłum. K. Drzewiecki, S. Frycz, Kraków 2009.  
Ratzinger J./Benedykt XVI, *Cudownie być chrześcijaninem. O nadziejach związanych ze*

- spotkaniem w Kolonii* [rozm. E. von Gemmingen], tłum. st, bz, jp, „Gość Niedzielny” z dn. 02.08.2005, s. 6.
- Ratzinger J./Benedykt XVI, *Błogosławieństwo Bożego Narodzenia. Medytacje*, tłum. J. Merecki, Kraków 2006.
- Ratzinger J./Benedykt XVI, *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1995.
- Ratzinger J./Benedykt XVI, *Demokracja w Kościele. Możliwości i ograniczenia* [współautor: H. Maier], tłum. M. Labiś, Kraków 2004.
- Ratzinger J./Benedykt XVI, *Deus caritas est*, encyklika z dn. 25.12.2005 [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/encykliki/deus\\_caritas\\_25122005.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/encykliki/deus_caritas_25122005.html).
- Ratzinger J./Benedykt XVI, *Dlaczego wierzę? Przesłanie pontyfikatu 2005-2013*, tłum. A.M. Stefańska, Kraków 2013.
- Ratzinger J./Benedykt XVI, *Eucharystia. Bóg blisko nas*, red. S.O. Horn, V. Pfnür, tłum. M. Rodkiewicz, Kraków 2005.
- Ratzinger J./Benedykt XVI, *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, tłum. W. Szymona, Poznań 2009.
- Ratzinger J./Benedykt XVI, *Głosiciele Słowa i służą waszej radości. Teologia i duchowość sakramentu święceń (Opera Omnia, t. 12)*, red. pol. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. M. Górecka, M. Rodkiewicz (współpraca J. Kobienia, D. Petruk), Lublin 2012.
- Ratzinger J./Benedykt XVI, *In Gott ist unsere Zukunft. Ansprachen & Predigten während seines Besuchs in Deutschland*, Leipzig 2011.
- Ratzinger J./Benedykt XVI, *Jesus von Nazareth. Prolog. Die Kindheitsgeschichten*, Freiburg im Br. 2014.
- Ratzinger J./Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu, cz. 2: Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, tłum. W. Szymona, Kielce 2011.
- Ratzinger J./Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu: Dzieciństwo*, tłum. W. Szymona, Kraków 2012.
- Ratzinger J./Benedykt XVI, *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i eumeniczne (Opera Omnia, t. 8/1)*, red. pol. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. W. Szymona, Lublin 2013.
- Ratzinger J./Benedykt XVI, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, tłum. W. Szymona, Kraków 2005.
- Ratzinger J./Benedykt XVI, *Künder des Wortes und Deiner eurer Freude (Gesammelte Schriften, t. 12)*, Freiburg-Basel-Wien 2010.
- Ratzinger J./Benedykt XVI, *Maryja w tajemnicy Kościoła* [współautor: H.U. von Balthasar], tłum. W. Szymona, Kraków 2007.
- Ratzinger J./Benedykt XVI, *Miłości można się nauczyć. Małżeństwo i rodzina na drodze życia*, oprac. E. Guerriero, tłum. P. Borkowski, Warszawa 2013.
- Ratzinger J./Benedykt XVI, *Mistrzowie duchowi. Ojcowie i pisarze średniowiecza*, tłum. „L'Osservatore Romano”, Poznań 2011, s. 69-70.
- Ratzinger J./Benedykt XVI, *Mistrzowie franciszkańscy i dominikańscy*, tłum. „L'Osservatore Romano”, Poznań 2012, s. 22.
- Ratzinger J./Benedykt XVI, *Myśli duchowe*, tłum. W. Szymona, Poznań 2008.

- Ratzinger J./Benedykt XVI, *Nauczmy się wierzyć. Niezwykłe przesłanie Ojca Świętego skierowane do Kościoła*, tłum. W. Szymona, Kraków 2013.
- Ratzinger J./Benedykt XVI, *Nowe porywy ducha. Ruchy odnowy w Kościele*, tłum. S. Czerwik, Kielce 2006.
- Ratzinger J./Benedykt XVI, *Orędzie na XXVII Światowy Dzień Młodzieży: 'Radujcie się zawsze w Panu! (Flp 4,4)'* (15.03.2012).
- Ratzinger J./Benedykt XVI, *Prawda, wartości, władza. Kiedy społeczeństwo można uznać za pluralistyczne*, tłum. G. Sowinski, Kraków 1999.
- Ratzinger J./Benedykt XVI, *Radość wiary*, red. G. Vignini, red. wyd. pol. M. Romanowski, Częstochowa 2012.
- Ratzinger J./Benedykt XVI, *Sacramentum caritatis*, adhortacja z dn. 22.02.2007 [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/adhortacje/sacramentum\\_caritatis\\_22022007.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/adhortacje/sacramentum_caritatis_22022007.html).
- Ratzinger J./Benedykt XVI, *Sakrament i misterium. Teologia liturgii*, tłum. A. Głos, red. M. Koza, Kraków 2011.
- Ratzinger J./Benedykt XVI, *Słudzy waszej radości. Chrześcijaństwo, apostołstwo, kapłaństwo*, tłum. T. Jaeschke, K. Wójtowicz, Wrocław 1990.
- Ratzinger J./Benedykt XVI, *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci* [rozm. P. Seewald], tłum. G. Sowinski, Kraków 1997.
- Ratzinger J./Benedykt XVI, *Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu* [rozm. P. Seewald], tłum. P. Napiwodzki, Kraków 2011.
- Ratzinger J./Benedykt XVI, *Święto wiary. O teologii mszy świętej*, tłum. J. Merecki, Kraków 2006.
- Ratzinger J./Benedykt XVI, *W czas Bożego Narodzenia*, tłum. K. Wójtowicz, Kraków 2001.
- Ratzinger J./Benedykt XVI, *Wzniosła Córa Syjonu. Rozważania mariologiczne*, tłum. J. Królikowski, Poznań 2002.
- Ratzinger J./Benedykt XVI, *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Studia o eschatologii i teologii nadziei (Opera Omnia, t. 10)*, red. pol. K. Góźdz, M. Górecka, tłum. J. Kobienia, Lublin 2014.
- Valli A.M., *Ratzinger na celowniku. Dlaczego go atakują? Dlaczego jest słuchany?*, tłum. M. Masny, Kraków 2011.



Bogdan Ferdek<sup>1</sup>

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

### Spór o nieomyłność papieża – od *Haec sancta* do *Pastor aeternus*

Dziełem Soboru Watykańskiego I są dwie konstytucje: Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej *Dei Filius*<sup>2</sup> i Pierwsza konstytucja dogmatyczna o Kościele Chrystusowym *Pastor aeternus*<sup>3</sup>. Druga spośród wymienionych tutaj konstytucja *Pastor aeternus* zawiera dwa dogmaty: o prymacie biskupa Rzymu i o jego nieomylnym nauczaniu. W kręgach ich przeciwników mówiono, że sobór ten rozpoczął się od „komedii zaproszeń”, a zakończył się „tragedią nieomyłności”<sup>4</sup>. Sformułowanie „komedia zaproszeń” nawiązuje do inicjatyw Piusa IX, który pismem *Arcano divinae providentiae* zaprosił wszystkich biskupów obrządku wschodniego niezachowujących wspólnoty z Rzymem, aby przybyli na sobór, ponieważ ich poprzednicy byli na Soborze Lyonskim II oraz Florenckim. Natomiast w piśmie *Iam vos omnes noveritis* Pius IX wezwał wszystkich protestantów, aby przyłączyli się do jedynej owczarni Chrystusa. Z kolei „tragedią nieomyłności” była posoborowa schizma i spory wewnątrz Kościoła. Od 1871 roku rozpoczął się proces tworzenia Kościoła starokatolickiego, który został uwieczniony 14 czerwca 1873 roku wyborem Josepha Huberta Reinkensa na pierwszego starokatolickiego biskupa. Reinkens był profesorem na Wydziale Teologicznym Śląskiego Uniwersytetu Friedricha Wilhelma w Breslau (Wrocław). W latach 1865/1866 pełnił funkcję rektora tegoż uniwersytetu. Jest autorem książki *Über päpstliche Unfehlbarkeit: einige Reflexionen* wydanej w München w 1870 roku. Według Reinkensa Sobór Watykański I zniósł episkopat na rzecz papieża, który został uczyniony wice-Bogiem<sup>5</sup>. Jest to sprzeczne z Biblią, która nie zna słów

---

<sup>1</sup> Urodzony w 1956 r. w Ozimku; wykładowca teologii dogmatycznej na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu; członek Komitetu Nauk Teologicznych PAN; konsultor Komisji Nauki Wiary przy KEP.

<sup>2</sup> Zob. Sobór Watykański I, *Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych IV*, Kraków 2004, s. 888-911.

<sup>3</sup> Zob. Sobór Watykański I, *Pierwsza Konstytucja dogmatyczna o Kościele Chrystusowym*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych IV*, dz. cyt., s. 912-927.

<sup>4</sup> K. Schatz, *Vaticanum I 1869-1870 III*, Paderborn-München-Wien-Zürich 1994.

<sup>5</sup> J. Reinkens, *Über päpstliche Unfehlbarkeit: einige Reflexionen*, München 1870, s. 144.



Jezusa: „Piotrze, Ja jestem z Tobą”, ale zna inne: „Bo gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich” (Mt 18,20). Ze względu na te słowa papież Grzegorz Wielki cenił postanowienia soboru jak Ewangelię, a od Piusa IX – wbrew tym słowom – sobory będą ceniły papieża jak Ewangelię. Takie wywyższenie papieża kosztem biskupów nazywał Reinkens „samobójstwem Kościoła”<sup>6</sup>. O posoborowych sporach w diecezji Breslau (Wrocław) może świadczyć wypowiedź ordynariusza tej diecezji Heinricha Förstera o „kotle czarownic” (*Hexenkessel*), którym stała się jego diecezja<sup>7</sup>. „Tragedia nieomyślności” trwa nadal. Dogmat o nieomyślności wciąż wywołuje spory. Jako przykład może służyć książka Hansa Künga *Nieomyślny?* Teolog z Tübingen, próbując zreinterpretować dogmat o nieomyślnym nauczaniu biskupa Rzymu, doszedł do jego zakwestionowania. Według Künga nieomyślny jest tylko Bóg i dlatego Kościół, który Bogiem nie jest, nie może być nieomyślny, czyli może się on mylić i innych w błąd wprowadzać<sup>8</sup>.

Ze względu na wciąż trwającą „tragedię nieomyślności” warto pochylić się nad dogmatem o nieomyślnym nauczaniu biskupa Rzymu i przypomnieć o okolicznościach jego powstania, o zakresie władzy papieża i ukazać jego otwartość na włączenie w większą całość. Wśród autorów, którzy opracowali to zagadnienie, wyróżnia się Klaus Schatz, profesor historii Kościoła w Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen we Frankfurcie nad Menem, autor trzutomowej pracy *Vaticanium I 1869-1870*. Trzeci tom tej monografii: *Unfehlbarkeitsdiskussion und Rezeption* ukazuje okoliczności ogłoszenia dogmatu o nieomyślnym nauczaniu biskupa Rzymu. Zagadnienie to dochodzi również do głosu w znanej pracy Hansa Ursa von Balthasara *Antyryzymski resentment*.

W literaturze dotyczącej zagadnienia nieomyślnego nauczania biskupa Rzymu podkreśla się, że *n i e o m y ł n o ś ć* jest przymiotem Boga i dlatego może lepszym terminem w odniesieniu do papieskich wypowiedzi byłaby *b e z b ł ę d n o ś ć*. Skoro jednak termin *n i e o m y ł n o ś ć* wszedł do języka kościelnego i teologicznego, to należałoby podkreślać, że nieomyślne nauczanie biskupa Rzymu partycypuje w nieomyślności Boga, który zachowuje je od błędu. *N i e o m y ł n o ś ć* w odniesieniu do biskupa Rzymu byłaby udzielonym mu charyzmatem, dzięki któremu niektóre jego wypowiedzi są wolne od błędu<sup>9</sup>.

Zagadnienie nieomyślnego nauczania biskupa Rzymu zostanie ukazane w czterech odsłonach, którymi są: historyczny kontekst dogmatu, argumenty jego zwolenników i przeciwników, analiza definicji dogmatycznej, releksja dogmatu we współczesnym kontekście.

<sup>6</sup> Tamże, s. 158.

<sup>7</sup> Tamże, s. 220.

<sup>8</sup> H. Küng, *Nieomyślny?*, Kraków 1995, s. 175.

<sup>9</sup> Por. W. Beinert, *Unfehlbarkeit*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche* X, Freiburg–Basel–Wien 2006, s. 389.

## 1. Historyczny kontekst dogmatu o nieomylnym nauczaniu biskupa Rzymu

Dogmaty rodziły się najczęściej w sporach teologicznych. Dogmat o nieomylnym nauczaniu biskupa Rzymu rodził się ze sporu pomiędzy koncyliaryzmem a ultramontanizmem.

Koncyliaryzm doszedł do głosu na Soborze w Konstancji (1414-1418). Sobór ten złożył z urzędu trzech równocześnie urzędujących papieży: Benedykta XIII, Grzegorza XII i Jana XXIII. Następnie wybrał (11 listopada 1417) nowego papieża Marcina V. Zanim jednak to zrobił, wydał (6 kwietnia 1415) dekret *Haec sancta*, który w punkcie drugim zawiera następujące oświadczenie: sobór jest

prawowicie zgromadzony w Duchu Świętym, stanowi sobór powszechny, reprezentujący Kościół walczący i posiada władzę bezpośrednio od Chrystusa. Każdy, niezależnie od zajmowanej pozycji czy godności, z papieską włącznie, zobowiązany jest do posłuszeństwa względem niego w sprawach dotyczących wiary i przezwyciężenia obecnej schizmy, jak również ogólnej reformy Kościoła Bożego w głowie i członkach<sup>10</sup>.

*Haec sancta* dekretuje więc wyższość soboru nad papieżem, czyli koncyliaryzm. Podziemnym nurtem koncyliaryzmu, zadekretowanego przez *Haec sancta*, był np. gallikanizm. *Cztery artykuły gallikańskie* z 1682 roku nawiązują do *Haec sancta*. Według drugiego „artykułu gallikańskiego” papież dysponuje pełnią władzy duchownej, jednak dekrety Soboru w Konstancji dotyczące powagi soborów powszechnych utrzymują nadal swoją moc. Z kolei czwarty „artykuł gallikański” powiada, że w sprawach wiary papież ma pierwszeństwo, ale jego orzeczenia są niezmiennie tylko wtedy, gdy nastąpi zgoda Kościoła<sup>11</sup>. Gallikanizm głosi więc nadrzędność soboru nad papieżem, a nawet uzależnia jego nauczanie w sprawach wiary od ogólnokościelnego konsensusu. Oznacza to ujmowanie w nawias każdej decyzji papieskiej, bo można się od niej odwołać do soboru lub do całego Kościoła. Nie bez racji określa się gallikanizm jako „kościelny parlamentaryzm”, według którego władza ustawodawcza w Kościele należy do soborów, a władza wykonawcza do papieża i biskupów<sup>12</sup>. Gallikanizm odmawiał więc papieżowi prawa do podejmowania ostatecznej decyzji w sprawach wiary.

Przeciwieństwem gallikanizmu jest ultramontanizm (łac. ‘ponad górami’) – pogardliwa nazwa, jaką się posługiwali gallikanie na oznaczenie tych wszystkich, którzy nadmiernie wywyższali władzę papieską i wszystkich rozwiązań oczekiwali „spoza Alp”, czyli z Rzymu. Według przedstawicieli ultramontanizmu papież jest

<sup>10</sup> Sobór w Konstancji, *Haec sancta*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych III*, Kraków 2003, s. 49.

<sup>11</sup> *Cztery artykuły gallikańskie francuskiego zgromadzenia kleru z 19 marca 1682 roku*, w: K. Schatz, *Prymat papieski od początków do współczesności*, Kraków 2004, s. 267-268.

<sup>12</sup> K. Schatz, *Prymat papieski od początków do współczesności*, dz. cyt., s. 201.

nieomylny niezależnie od Kościoła, i to do tego stopnia, że od jego nieomylności zależy nieomylność Kościoła. W konsekwencji papież jest niezależny od Kościoła<sup>13</sup>. Gaspard Mermillod (1824-1892), szwajcarski biskup i kardynał, głosił potrójne wcielenie Syna Bożego: w łonie Dziewicy Maryi, w Eucharystii i w „starcu na Watykanie”. Konsekwencją tego trzeciego wcielenia jest nieomylność papieża. Z kolei Bartolomeo D’Avanzo (1811-1884), włoski biskup i kardynał, twierdził, że nieomylnie nauczanie papieża jest wynikiem wcielenia nadprzyrodzonego porządku w biskupa Rzymu. Dzięki temu w jego nauczaniu wszystkie ludy widzą ten nadprzyrodzony porządek<sup>14</sup>. Znany niemiecki teolog Mattias Scheeben (1835-1888), wielki specjalista z zakresu charytologii, porównywał nieomylność papieża z niepokalanym poczęciem Matki Pana. Obydwie prawdy wiary oznaczają radykalne uzdrowienie natury przez łaskę i panowanie łaski nad naturą. Łaska zarówno w Maryi, jak i w nieomylnym nauczaniu papieża odnosi zwycięstwo nad Szatanem. Szatan może zmiażdżyć tylko piętę papieża, którą jest jego ziemską władza, ale nie może zniszczyć pozycji papieża w Kościele. W papieżu koncentruje się nadprzyrodzona istota Kościoła do tego stopnia, że nieomylny papież jest tronem Chrystusa<sup>15</sup>. Najbardziej rozpoznawalny ultramontanista, angielski teolog i kardynał Henry Manning (1808-1892), uważał, że Chrystus najpierw wybrał Piotra, a dopiero potem pozostałych apostołów i dlatego prymat Piotra jest kluczem do zrozumienia Kościoła, a nie odwrotnie<sup>16</sup>. William George Ward (1812-1882), angielski filozof i teolog, zreasumował ultramontanizm w życzeniu, aby każdego dnia wraz ze śniadaniem i „Timesem” otrzymywać nieomylną encyklikę papieską<sup>17</sup>. Ultramontanizm w przeciwieństwie do gallikanizmu przyznaje papieżowi taką władzę nad Kościołem, że wręcz utożsamia papieża z Kościołem.

Dogmat o nieomylnym nauczaniu biskupa Rzymu jest więc skutkiem procesów historycznych: z jednej strony gallikanizmu o kilkunastowiecznej tradycji, a z drugiej strony stosunkowo młodego ultramontanizmu. Przez ogłoszenie dogmatu o nieomylnym nauczaniu biskupa Rzymu Sobór Watykański I chciał ostatecznie odrzucić gallikanizm.

## **2. Argumenty zwolenników i przeciwników nieomylnego nauczania biskupa Rzymu**

W zasadzie na Soborze nie było radykalnych przeciwników nieomylnego nauczania biskupa Rzymu. Dyskusje pomiędzy ojcami Soboru dotyczyły związku nieomylności papieskiej z nieomylnością Kościoła. Wszyscy biskupi byli więc

<sup>13</sup> Tamże, s. 211-212.

<sup>14</sup> Tamże, s. 224-225.

<sup>15</sup> K. Schatz, *Vaticanum I 1869-1870*, dz. cyt., s. 286-287.

<sup>16</sup> Tamże, s. 284.

<sup>17</sup> K. Schatz, *Prymat papieski od początków do współczesności*, dz. cyt., s. 224.

infallibilistami. Jednak mniejsza część biskupów, których można by nazwać minimalistycznymi infallibilistami, 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. Przywoływano św. Antonina z Florencji (1389-1459), który twierdził, że papież nie jest nieomylny, gdy ogłasza definicję z własnej inicjatywy, ale wtedy, gdy posługuje się radą i pomocą całego Kościoła. Papież jest więc nieomylny, gdy opiera się na tradycji Kościoła lub na jego świadectwie<sup>18</sup>. Nieomylnosć papieska byłaby więc wyrazem nieomylności Kościoła. Natomiast większość biskupów, których można by nazwać maksymalistycznymi infallibilistami, postrzegała papieża jako źródło nieomylności całego Kościoła. Kościół byłby więc nieomylny dzięki papieżowi. Zwolennikom tak rozumianej nieomylności papieskiej bliski był pogląd 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<sup>19</sup>.

Pomiędzy zwolennikami obydwu koncepcji papieskiej nieomylności toczyła się burzliwa dyskusja. Na auli soborowej padały wszystkie znane argumenty za nieomylnym nauczaniem biskupa Rzymu i przeciw niemu.

Maksymalistyczni infallibiliści powoływali się na trzy klasyczne teksty petrynistyczne: Mt 16,18, Łk 22,31 i J 21,15-17. Według Mt 16,18 Kościół nie zostanie pokonany przez bramy piekielne, ponieważ jest zbudowany na fundamencie, którym jest Piotr. Z tego fundamentu wyrasta nieomylnosć Kościoła, Łk 22,32 wskazuje zaś na dwie obietnice dane Piotrowi. Pierwsza z nich dotyczy zachowania wiary Piotra i odnosi się osobiście do niego. Z kolei druga obietnica dotyczy również jego następców, a jej przedmiotem jest publiczne głoszenie prawdziwej wiary. Gdy zaś chodzi o tekst J 21,15-17, to zwracano uwagę, że występujące dwukrotnie greckie *βοσκειν* oznacza nie tylko władzę rządzenia, lecz również „dawanie pokarmu”, co wskazuje na nauczanie. Zatem Piotr i jego następcy mają także władzę nauczania. Minimalistyczni infallibiliści kontrargumentowali, powołując się na inne wypowiedzi Nowego Testamentu: Ef 2,20 pozostałych apostołów nazywa fundamentem, a Mt 18,18 również im wszystkim przyznaje władzę wiązania i rozwiązywania. Piotr nie jest zatem izolowany od pozostałych apostołów, lecz działa razem z nimi, będąc rzecznikiem wypowiadającym ich wiarę. Z kolei tekst Łk 22,31 nie znajduje żadnej ilustracji w Nowym Testamencie. Ukazuje on natomiast sobór w Jerozolimie, na którym Piotr rozstrzyga razem z innymi<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> Tamże, s. 233.

<sup>19</sup> Tamże, s. 234.

<sup>20</sup> Tamże, s. 48-49.

Maksymalistyczni infallibiliści twierdzili, że papież zawsze rozstrzygał definitywnie i nieodwołalnie w sprawach wiary, a sobory były tylko pomocniczym instrumentem jego urzędu nauczycielskiego. Na taki argument minimalistyczni infallibiliści odpowiadali, że w starożytnym Kościele nigdy w czasie licznych sporów nie odwoływano się wprost do papieża. Zamiast tej łatwej i szybkiej drogi rozwiązania sporu wybierano drogę o wiele trudniejszą i wolniejszą, zwołując sobory. Dopiero wypracowywane w trudzie *Consensio ecclesiarum* uznawał papież<sup>21</sup>.

Maksymalistyczni infallibiliści odwoływali się do aklamacji ojców Soboru Chalcedońskiego: „Piotr przemówił przez Leona”. Na to minimalistyczni infallibiliści przywoływali przypadek papieża Honoriusza, który jako heretyk został potępiony przez III Sobór w Konstantynopolu<sup>22</sup>.

Hasłem wywoławczym maksymalistycznych infallibilistów były słowa św. Augustyna: *Roma locuta, causa finita*, któremu minimalistyczni infallibiliści przeciwstawiali słowa Wincentego z Lerynu: *Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus*<sup>23</sup>.

W głosowaniu nad ostateczną wersją definicji dogmatycznej o nieomylnym nauczaniu biskupa Rzymu 13 lipca 1870 roku brało udział 601 ojców Soboru, 451 z nich zagłosowało *Placet*, 62 – *Placet iuxta modum* i 88 – *Non placet*. Po tym głosowaniu 56 ojców opuściło Sobór. W ostatecznym głosowaniu nad ogłoszeniem dogmatu 18 lipca 1870 roku z 535 ojców 533 głosowało *Placet*, a tylko dwóch *Non placet*.

### 3. Analiza definicji dogmatycznej

Uroczyste ogłoszona prawda wiary o nieomylnym nauczaniu biskupa Rzymu ma następującą treść:

My zatem, wiernie zachowując tradycję otrzymaną od początku wiary chrześcijańskiej, na chwałę Boga, naszego Zbawiciela, dla wywyższenia religii katolickiej i dla zbawienia narodów chrześcijańskich, za zgodą świętego soboru, nauczamy i definiujemy jako dogmat objawiony przez Boga, że gdy biskup Rzymu przemawia *ex cathedra*, to znaczy, gdy wykonując urząd pasterza i nauczyciela wszystkich chrześcijan, na mocy swego najwyższego apostolskiego autorytetu określa naukę dotyczącą wiary lub moralności obowiązującą cały Kościół, dzięki opiece Bożej obiecanej mu w [osobie] św. Piotra wyróżnia się tą nieomylnością, w jaką boski Zbawiciel zechciał wyposażać swój Kościół dla definiowania nauki wiary lub moralności. Dlatego takie definicje biskupa Rzymu – same z siebie, a nie na mocy zgody Kościoła – są niezmiennialne<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> Tamże, s. 52-53.

<sup>22</sup> Tamże, s. 56-57.

<sup>23</sup> Tamże, s. 54-55.

<sup>24</sup> Sobór Watykański I, *Pierwsza Konstytucja dogmatyczna o Kościele Chrystusowym*, dz. cyt.,

Warunkiem nieomylności papieskiej jest nauczanie *ex cathedra*. Takie nauczanie ma miejsce wtedy, gdy papież, angażując swój apostolski autorytet, występuje jako pasterz i nauczyciel wszystkich wiernych. Do nauczania *ex cathedra* należy również intencja ostatecznego rozstrzygnięcia w sprawach wiary i moralności wraz ze zobowiązaniem wiernych do zachowania tego rozstrzygnięcia. Ta intencja powinna być wyraźnie sformułowana. Jeżeli papież wypowiada się jako teolog lub biskup diecezji rzymskiej, to nie jest nieomylny. Nie każda zatem wypowiedź papieża jest nieomylna, lecz tylko ta, która spełnia warunki nauczania *ex cathedra*<sup>25</sup>. Przymiot nieomylności nie przysługuje więc papieżowi habitualnie, lecz aktualnie, czyli w jednoznacznie opisywalnych sytuacjach<sup>26</sup>. Jako osoba prywatna papież może nawet popaść w herezję, o czym pisał m.in. Robert Bellarmin (1542-1621). Według tego teologa:

Papież, będący jawnym heretykiem automatycznie (*per se*) przestaje być papieżem i głową Kościoła, jako że natychmiast przestaje być chrześcijaninem (katolikiem) oraz członkiem Kościoła. Z tego powodu może on być sądzony i ukarany przez Kościół. Jest to zgodne z nauką wszystkich Ojców [Kościół], którzy nauczali, że jawni heretycy natychmiast tracą wszelką jurysdykcję<sup>27</sup>.

Zakresem nieomylności papieskiej są sprawy wiary lub moralności. W Konstytucji dogmatycznej o wierze katolickiej *Dei Filius* Sobór Watykański I określił, że wiara jest „cnotą nadprzyrodzoną, przez którą wierzymy, pod wpływem natchnienia i z pomocą łaski Bożej, że prawdą jest to, co Bóg objawił”<sup>28</sup>. Wiara obejmuje zatem całą prawdę objawioną przez Boga. Z kolei moralność (*mores*), zdaniem soborowego teologa i późniejszego kardynała, Jana Chrzyciela Franzeлина, oznacza zasady moralne, które bezpośrednio wynikają z wiary. Termin *mo-*

---

s. 925-926. „Itaque nos traditioni a fidei christianae exordio perceptae fideliter inherendo, ad Dei salvatoris nostri gloriam, religionis catholicae exaltationem et christianorum populorum salutem, sacro aprobante concilio, docemus et divinitus revelatum dogma esse definimus: Romanum pontificem, cum ex cathedra loquitur, id est, cum omnium christianorum pastoris et doctoris munere fungens, pro suprema sua apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa ecclesia tenendam definit, per assistentiam divinam, ipsi in beato Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit; ideoque eiusmodi Romani pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu ecclesiae irreformabiles esse”.

<sup>25</sup> L. Ott, *Fundamentals of catholic dogma*, Charlotte 1974, s. 287.

<sup>26</sup> H. Seweryniak, *Rozwój historyczny pojęcia i roli magisterium*, w: *Charyzmat osoby i autorytet urzędu*, red. G. Strzelczyk, Katowice 2007, s. 19.

<sup>27</sup> Robertus Bellarminus, *De controversiis christiane fidei adversus hujus temporis haereticos* I, lib. II: *De Romano Pontifice*, cap. 30, w: tenże, *Opera omnia* I, Napoli 1836, s. 418-420. „Est ergo quinta opinio vera, papam haereticum manifestum per se desinere esse papam et caput, sicut per se desinit esse christianus et membrum corporis Ecclesiae; quare ab Ecclesia posse eum judicari et puniri”.

<sup>28</sup> Sobór Watykański I, *Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej*, dz. cyt., s. 897.



*res* oznacza zatem *doctrina revelata practica*<sup>29</sup>. *Mores* są zatem częścią depozytu wiary, zawierającą należącą do objawienia doktrynę moralną, która obejmuje treści o charakterze praktycznym będące konsekwencją i realizacją wiary w życiu<sup>30</sup>.

Źródłem papieskiej nieomyłności jest opieka Boża obiecana św. Piotrowi. Piotr nie za pomocą konsultacji z apostołami lub za ich zgodą, ale z pomocą Ojca, który jest w niebie, sformułował najważniejszy dogmat chrześcijańskiej wiary o Jezusie Synu Boga żywego. Tak jak Ojciec, który jest w niebie, objawił Piotrowi, że Jezus jest Mesjaszem, Synem Boga żywego (Mt 16,17), tak również ten sam Ojciec objawia następcom Piotra to, co należy do wyznania wiary. Pomoc Ojca, który jest w niebie, udzielana następcom Piotra, nie jest przy tym jakimś nowym dodatkiem do objawienia dokonane w Chrystusie. Nie jest to też natchnienie, dzięki któremu zostało spisane objawienie dokonane w Chrystusie. Ojciec, który jest w niebie, zachowuje następców Piotra od błędu i udziela im łaski, dzięki której mogą właściwie i prawidłowo wyrazić prawdę objawioną. Tę opiekę Bożą można nazwać asystencją<sup>31</sup>. Hans Urs von Balthasar uważa, że nieomyłność nie jest trwałym przymiotem biskupa Rzymu, lecz ogranicza się ona do aktu, w którym wspomagany przez asystencję Ducha Świętego sprawuje on funkcję nauczyciela wiary i moralności dla całego Kościoła<sup>32</sup>. Dla ludzi nieomyłne nauczanie biskupa Rzymu uchodzi za niemożliwe, bo „w ułomnych ziemskich naczyniach słów i pojęć musi ujmować treści niesłychane, przekraczające wszelką myśl i rozumienie, nadając im przy tym charakter oficjalny i zobowiązujący”<sup>33</sup>. Dla Ducha Świętego nie ma jednak rzeczy niemożliwych. Dzięki Jego asystencji możliwe jest nieomyłne nauczanie biskupa Rzymu.

Konsekwencją papieskiej nieomyłności jest to, że nauczanie *ex cathedra* jest samo z siebie, a nie na mocy zgody Kościoła. Taka konsekwencja papieskiej nieomyłności oznacza pogrzebanie gallikanizmu głoszącego nadrzędność soboru nad papieżem. Osobnym problemem pozostaje jednak relacja nauczania *ex cathedra*, które jest samo z siebie, a nie na mocy zgody Kościoła, do *Haec sancta*. Dekret ten mówi o wyższości soboru nad papieżem. Według Schatza „jest on ważnym, podstawowym rozstrzygnięciem w przypadku zawsze możliwego, ekstremalnego zawodu spowodowanego przez urząd papieski”<sup>34</sup>. Historia Soboru w Konstancji pokazuje, że urząd papieski może zawieść, ale również sobór może zawieść, jak o tym świadczy Sobór w Efezie z 449 roku, który został przez papieża Leona Wielkiego nazwany *latrocinium* (stąd nazwa „synod zbójceki”,

<sup>29</sup> J. Wojtkun, *Pojęcie „obyczaje” (mores) jako przedmiot nieomyłności Urzędu Nauczycielskiego Kościoła*, w: *Posłannictwo biskupa Rzymu*, red. J. Jezierski, Olsztyn 2002, s. 175.

<sup>30</sup> Tamże.

<sup>31</sup> L. Ott, *Fundamentals of catholic dogma*, dz. cyt., s. 287.

<sup>32</sup> H.U. von Balthasar, *Antyrymski resentment*, Poznań 2004, s. 228.

<sup>33</sup> Tamże, s. 366.

<sup>34</sup> K. Schatz, *Prymat papieski od początków do współczesności*, dz. cyt., s. 172.



w rzeczywistości bardziej odpowiednia byłaby nazwa „synod gangsterski”). „Synod zbójceki” niejako *sub contrario* podkreśla ważność zdania św. Ambrożego *ubi Petrus, ibi ecclesia*. Z kolei Sobór w Konstancji podkreśla ważność przeciwnego zdania *ubi ecclesia, ibi Petrus*. Obydwie wypowiedzi są szczególnie ważne w sytuacjach ekstremalnych, kiedy to zawodzi papież lub sobór, a zatem, czy wypowiedź z *Haec sancta* o wyższości soboru nad papieżem, jak i wypowiedź *Pastor aeternus* o nauczaniu *ex cathedra* stawiającym papieża ponad soborem, nie powinny być traktowane jako rozstrzygnięcia w sytuacjach ekstremalnych?

Wypowiedź *Pastor aeternus* o nauczaniu *ex cathedra*, które jest samo z siebie, a nie na mocy zgody Kościoła, rodzi problem wzajemnych relacji pomiędzy papieżem a Kościołem. Problem ten poruszył książę biskup z Brixen Vinzenz Gasser (1809-1879) w przemówieniu na soborze 11 lipca 1870 roku. Zdaniem Gassera, 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, papież reprezentuje cały Kościół, określając to, w co wszyscy mają wierzyć lub co wszyscy mają odrzucić. Bycie nauczycielem całego Kościoła nie wyklucza, lecz zakłada współdziałanie z Kościołem. Ponieważ papieska nieomylność nie jest wynikiem objawienia czy natchnienia, lecz boskiej asystencji, dlatego papież ma obowiązek podjąć kroki niezbędne do poznania prawdy<sup>35</sup>. Pogląd Gassera współgra z opinią niemieckiego teologa Johanna Adama Möhlera. Relację papieża do soboru pojmuję on jako jeden żywy organizm, w którym każdy członek zdany jest na pozostałe, a pytanie, kto na d kim stoi, jest niestosowne. Trzeba więc odrzucić zarówno gallikanizm z jego koncyliaryzmem, jak i papalizm stawiający papieża nad soborem. Po linii Gassera i Möhlera idzie *Oświadczenie episkopatu niemieckiego na temat stosunku prywatnego do urzędu biskupiego* (1875):

Pogląd wreszcie, że papież stał się „mocą swojej nieomylności władcą całkowicie absolutnym”, opiera się na zupełnie błędnym zrozumieniu dogmatu o nieomylności papieskiej. Jak to Sobór Watykański w jasnych i wyraźnych słowach zaznaczył i jak wynika z samej istoty rzeczy, nieomylność ta jest jedynie przymiotem najwyższego papieskiego Urzędu Nauczycielskiego. Ten zaś posiada taki sam przedmiot, jak nieomylny Urząd Nauczycielski Kościoła w ogóle i jest związany nauką Pisma św. i Tradycji, jak również dotychczasowymi doktrynalnymi rozstrzygnięciami Urzędu Nauczycielskiego Kościoła<sup>36</sup>.

Papież Pius IX zaaprobował *Oświadczenie episkopatu niemieckiego* Listem apostolskim *Mirabilis illa constantia* (4 marca 1875)<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> K. Schatz, *Vaticanum I 1869-1870*, dz. cyt., s. 141.

<sup>36</sup> H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, San Francisco 2012, s. 618-620.

<sup>37</sup> Zob. tamże, s. 620-621.

Według *Dei Filius* wiara opiera się na autorytecie objawiającego Boga, który nie może się mylić ani wprowadzać w błąd<sup>38</sup>. Z kolei *Pastor aeternus* opiera wiarę na najwyższym apostołskim autorytecie papieża<sup>39</sup>. Obydwa te autorytety nie mogą być sobie przeciwstawiane ani też ze sobą zrównywane. Autorytet papieża jest podporządkowany autorytetowi Boga i dlatego papież nie może ogłaszać jakiejś nowej nauki, ale ma strzec i wiernie wyjaśniać objawienie, za którym stoi autorytet Boga. Wynika to z samej konstytucji *Pastor aeternus*, „Duch Święty został bowiem obiecany następcom św. Piotra nie dlatego, aby z pomocą Jego objawienia ogłaszali nową naukę, ale by z Jego pomocą święcie strzegli i wiernie wyjaśniali Objawienie przekazane przez apostołów, czyli depozyt wiary”<sup>40</sup>.

#### 4. Kierunki współczesnej relektury dogmatu o nieomylnym nauczaniu biskupa Rzymu

Po uroczystym ogłoszeniu dogmatu 18 lipca 1870 roku nad Rzymem zerwała się burza, która była komentowana na różne sposoby. Dla jednych była ona znakiem Bożego gniewu z powodu ubóstwienia człowieka poprzez przyznanie mu Bożego przymiotu, jakim jest nieomylność. Dla drugich burza wkomponowała się w uroczysty pogrzeb gallikanizmu. Dla trzecich była ona odgłosem bram piekielnych uderzających w Piotra – skałę, na której zbudowany jest Kościół. Jeszcze inni mówili: „Jesteśmy na Synaju. Tak jak nadaniu Dekalogu towarzyszyły błyskawice i grzmoty, podobnie teraz towarzyszą one ogłoszeniu dogmatu o nieomylności, bo to właśnie teraz świat został pozbawiony faraona (*entfharant*). Mamy teraz Mojżesza, a nawet kogoś większego od Mojżesza”<sup>41</sup>. Z perspektywy czasu wszystkie te opinie można uznać za przesadzone. Owszem, można Soborowi Watykańskiemu I przypisać pogrzebanie gallikanizmu, ale nie można mu przypisać zwycięstwa ultramontanizmu, bo przecież papież nie został uznany za jakiegoś wice-Boga.

Z perspektywy czasu w nieomylnym nauczaniu biskupa Rzymu można widzieć dar dla Kościoła, jak to sugeruje tytuł książki *The Gift of infallibility* zawierającej soborowe wystąpienie Gassera opatrzone komentarzem Jamesa O’Connora. Ten dar papieskiej nieomylności służy jedności Kościoła. *Pastor aeternus* mówi o tym, aby „cały Kościół był zachowany w jedności”<sup>42</sup>. Jezus

<sup>38</sup> Sobór Watykański I, *Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej*, dz. cyt., s. 897.

<sup>39</sup> Sobór Watykański I, *Pierwsza Konstytucja dogmatyczna o Kościele Chrystusowym*, dz. cyt., s. 927.

<sup>40</sup> Tamże, s. 925.

<sup>41</sup> K. Schatz, *Vaticanum I 1869-1870*, dz. cyt., s. 167.

<sup>42</sup> Sobór Watykański I, *Pierwsza Konstytucja dogmatyczna o Kościele Chrystusowym*, dz. cyt., s. 927.

pośrednio wskazał na jedność królestwa Szatana: „Jeśli więc i szatan z sobą jest skłócony, jakże się ostoi jego królestwo?” (Łk 11,14-26). Jedność Kościoła musi być mocniejsza od owej jedności królestwa Szatana, bo ma być ona obrazem jedności Trójcy Świętej. Dogmat o nieomylnym nauczaniu biskupa Rzymu jest wyrazem troski Soboru o jedność Kościoła. Tylko Kościół katolicki przywiązuje wagę do *centrum unitatis*, które widzi w biskupie Rzymu. W związku z tym Balthasar uważa, że każdy Kościół niekatolicki jest protestancki. Jest kimś, kto protestuje – mniej czy bardziej – ale zawsze. „Tym, co łączy wszystkich, jest wspólna nienawiść do zespalającej w jedność zasady”<sup>43</sup>. Odrzucenie *centrum unitatis* prowadzi do budowania tożsamości wyznaniowej na negacji, przede wszystkim prymatu biskupa Rzymu. W konsekwencji będzie to oznaczało odrzucanie wszystkiego, co naucza biskup Rzymu, a z drugiej strony funkcję odrzuconego biskupa Rzymu zajmie cesarz, car, prezydent czy nawet gensek. Odrzucony ostatecznie przez Sobór Watykański I gallikanizm był lokomotywą ciągnącą Kościół w objęcia świeckiego władcy.

Według *Pastor aeternus* potrzeby epoki dyktują potrzebę skuteczności urzędu biskupa Rzymu<sup>44</sup>. Ta skuteczność nauczania biskupa Rzymu jeszcze bardziej jest potrzebna w dobie współczesnego relatywizmu. Według Benedykta XVI relatywizm usiłuje stworzyć wrażenie, że wszystko jest względne, że również prawdy wiary zależą od sytuacji historycznej i od ludzkiej oceny<sup>45</sup>. Relatywizm można więc uznać za największą herezję. O ile bowiem dawne herezje brały część za całość, o tyle relatywizm swoim założeniem o nieistnieniu obiektywnej prawdy uderza za jednym zamachem w cały gmach *Credo*. W sytuacji podejrzeń, a nawet wrogości wobec prawdy Kościół potrzebuje papieskiej nieomylności, której znamionami są szybkość, skuteczność i pewność potwierdzania objawionej Prawdy. Dzięki tym cechom papieskiej nieomylności błąd ma niewielkie szanse, aby rozrosnąć się jak rakowa narośl. Nie zawsze okoliczności mogą pozwolić na szybkie zwołanie soboru. Nie można też wykluczyć przypadku, który opisuje Władimir Sołowjow (1853-1900), w *Krótkiej opowieści o Antychryście*. Antychryst będzie pacyfistą, ekologiem i ekumenistą. Jako ekumenista zwoła sobór, który za cenę ustępstw doktrynalnych, ale i hojnych dotacji Antychrysta-ekumenisty, będzie miał szansę zjednoczyć nie tylko chrześcijan, ale i wyznawców wszystkich religii. Ogół chrześcijan pójdzie za Antychrystem-ekumenistą, godząc się na zamianę Kościoła wojującego w Kościół powielający mody tego świata i Kościół politycznie poprawny. Z zamiarami Antychrysta-ekumenisty nie zgodzi się chrześcijanin o symbolicznym imieniu Piotr. Można w nim widzieć

<sup>43</sup> H.U. von Balthasar, *Antyryzymski resentment*, dz. cyt., s. 92.

<sup>44</sup> Sobór Watykański I, *Pierwsza Konstytucja dogmatyczna o Kościele Chrystusowym*, dz. cyt., s. 925.

<sup>45</sup> Benedykt XVI, *Homilia* (Warszawa), w: *Trwajcie mocni w wierze. Benedykt XVI w Polsce*, Kraków 2006, s. 47.

biskupów Rzymu, którzy w ekstremalnych sytuacjach, nawet gdyby zawiódł sobór, szybko, skutecznie i pewnie bronią objawionej Prawdy.

Sobór Watykański II nie tylko potwierdził dogmat o nieomylnym nauczaniu biskupa Rzymu, ale włączył go w większą całość. To włączenie dogmatu o nieomylnym nauczaniu biskupa Rzymu w większą całość ukazał papież Jan Paweł II w *Liście do Konferencji Episkopatu Niemiec* z 15 maja 1980 roku, napisanym w związku ze sprawą profesora Hansa Künga. Według Jana Pawła II Sobór Watykański II przejął od Soboru Watykańskiego I doktrynę o nieomylnym nauczaniu biskupa Rzymu, „potwierdził ją i przedstawił w kontekście bardziej kompletnym”. Tym bardziej kompletnym kontekstem jest nauczanie Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* o nieomylności kolegium biskupów, gdy wraz z papieżem sprawuje ono najwyższy urząd nauczycielski (25), oraz o nadprzyrodzonym zmyśle wiary całego ludu, dzięki któremu nie może on zbłądzić w wierze (12). Również dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej „*Sensus fidei*” w *życiu Kościoła* przedstawia dogmat o nieomylnym nauczaniu biskupa Rzymu w bardziej kompletnym kontekście. Dogmat ten nie tylko nie ignoruje *sensus fidei fidelium*, ale je zakłada. W pierwotnym projekcie konstytucji *Supremi Pastor*, z której uchwalono tylko rozdział zawierający dogmat o nieomylnym nauczaniu biskupa Rzymu, znajdował się rozdział o nieomylności Kościoła. W swojej relacji przedstawiającej nieomylnie nauczanie biskupa Rzymu Gasser wyjaśnił, że specjalna asystencja Ducha Świętego dana papieżowi nie oddziela go od Kościoła i nie wyklucza konsultacji i współpracy. Tę konsultację i współpracę ukazał Gasser na przykładzie dogmatu o niepokalanym poczęciu. Papież przed ogłoszeniem tego dogmatu zapytał biskupów, czy przekonanie o niepokalanym poczęciu Matki Pana dzielą powierzeni im wierni (40). Takie przedstawienie 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. Koniecznym i niełatwym zadaniem teologii pozostaje pogłębienie wzajemnych relacji pomiędzy nieomylnym nauczaniem biskupa Rzymu, nieomylnym nauczaniem kolegium biskupów i nadprzyrodzonym zmysłem wiary całego ludu, dzięki któremu nie może on zbłądzić w wierze. Te niejako trzy podmioty nieomylności Kościoła nie powinny ze sobą konkurować, ale wzajemnie się uzupełniać. Żaden z nich nie może tworzyć niczego nowego w stosunku do objawienia, lecz mają się uzupełniać, gdy chodzi o wyjaśnianie i obronę Bożego objawienia.

W kręgach przeciwników dogmatu o nieomylnym nauczaniu biskupa Rzymu mówiono, że Sobór Watykański I rozpoczął się od „komedii zaproszeń”, a zakończył się „tragedią nieomylności”. Z perspektywy czasu okazuje się, że „komedia zaproszeń” ustąpiła miejsca dialogowi ekumenicznemu. Przykładowo,

luteranie i katolicy w USA podjęli rozmowy o prymacie (1974) i nieomylności papieskiej (1979). Osiągnięcia dialogów ekumenicznych o prymacie papieskim ukazuje monografia Juliana Nastałka *Prymat papieski w dialogu ekumenicznym w polskiej literaturze teologicznej*. Ukazując dotychczasowe osiągnięcia dialogu ekumenicznego o prymacie, monografia nie przemilcza tego, co w dalszym ciągu dzieli. Opierając się jednak na tym, co łączy, można mieć nadzieję, że w przyszłości posługa biskupa Rzymu będzie *centrum unitatis* wierzących w Chrystusa<sup>46</sup>. Z kolei „tragedia nieomylności” stała się darem pewności wyznawanej i głoszonej wiary. Można to dostrzec w kontekście współczesnego świata, w którym akceptuje się tylko autorytet funkcjonalny. Na podstawie takiego autorytetu można formułować jedynie hipotezy podlegające ciągłej weryfikacji, a nie ostateczne twierdzenia<sup>47</sup>. Dzięki nieomylnemu nauczaniu biskupa Rzymu wierzący otrzymuje pewność wiary, a nie hipotezy czy pobożne życzenia. „Komedia zaproszeń” i „tragedia nieomylności” okazuje się współcześnie coraz bardziej darem jedności Kościoła i darem pewności wiary.

### **The Controversy over Papal Infallibility – from *Haec sancta* to *Pastor aeternus***

#### **Summary**

The decree *Haec Sancta* approved by the Council of Constance at its 5<sup>th</sup> Session (6<sup>th</sup> April 1415) helped the Council fathers to put an end to the scandalous schism which since 1378 had divided the Latin Church between rival lines of claimants to the papal office. The Council of Constance declared for the superiority of the Council over the Pope. In Gallicanism the theory of the superiority of a General Council lived on for hundreds of years. The great body of the bishops of the nineteenth century had little sympathy with Gallican principles, which disappeared entirely after the definition of Papal Infallibility at the First Vatican Council in 1870. There are several requirements for a dogmatic, papal infallible pronouncement: (1) The pronouncement must be made by the lawful successor to Peter. (2) The subject matter must be in the area of faith and morals. (3) The pope must be speaking *ex cathedra*, that is from the very seat and office of Peter. In this way he must be specifically intending to proclaim a doctrine, binding the entire Church to its assent. If one or more of these elements is missing, there is no infallible pronouncement.

#### **Keywords**

Council of Constance, Conciliarism, Gallicanism, First Vatican Council, Papal Infallibility

#### **Słowa kluczowe**

Sobór w Konstancji, koncylaryzm, gallikanizm, I Sobór Watykański, papieska nieomylność

<sup>46</sup> J. Nastałek, *Prymat papieski w dialogu ekumenicznym w polskiej literaturze teologicznej*, Świdnica 2008, s. 133.

<sup>47</sup> T. Płonka, *Stopniowalność orzeczeń Magisterium Kościoła w nauczaniu Stolicy Apostolskiej podczas pontyfikatu Jana Pawła II*, Warszawa 2011, s. 107.

## Bibliografia

- Balthasar H.U. von, *Antyrymski resentment*, Poznań 2004.
- Beinert W., *Unfehlbarkeit*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche X*, Freiburg–Basel–Wien 2006.
- Cztery artykuły gallikańskie francuskiego zgromadzenia kleru z 19 marca 1862 roku, w: K. Schatz, *Prymat papieski od początków do współczesności*, Kraków 2004.
- Denzinger H., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, San Francisco 2012.
- Küng H., *Nieomylny?*, Kraków 1995.
- Nastalek J., *Prymat papieski w dialogu ekumenicznym w polskiej literaturze teologicznej*, Świdnica 2008, s. 133.
- Ott L., *Fundamentals of catholic dogma*, Charlotte 1974.
- Płonka T., *Stopniowalność orzeczeń Magisterium Kościoła w nauczaniu Stolicy Apostolskiej podczas pontyfikatu Jana Pawła II*, Warszawa 2011.
- Reinkens J., *Über päpstliche Unfehlbarkeit: einige Reflexionen*, München 1870.
- Robertus Bellarminus, *De controversiis christiane fidei adversus hujus temporis haereticos I*, lib. II: *De Romano Pontifice*, cap. 30, w: tenże, *Opera omnia I*, Napoli 1836, s. 418-420.
- Schatz K., *Prymat papieski od początków do współczesności*, Kraków 2004.
- Schatz K., *Vaticanum I 1869-1870 III*, Paderborn–München–Wien–Zürich 1994.
- Seweryniak H., *Rozwój historyczny pojęcia i roli magisterium*, w: *Charyzmat osoby i autorytet urzędu*, red. G. Strzelczyk, Katowice 2007.
- Sobór w Konstancji, *Haec sancta*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych III*, Kraków 2003.
- Sobór Watykański I, *Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych IV*, Kraków 2004, 913-927.
- Sobór Watykański I, *Pierwsza Konstytucja dogmatyczna o Kościele Chrystusowym*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych, IV* Kraków 2004.
- Trwajcie mocni w wierze. Benedykt XVI w Polsce*, Kraków 2006.
- Wojtkun J., *Pojęcie „obyczaje” (mores) jako przedmiot nieomylności Urzędu Nauczycielskiego Kościoła*, w: *Posłannictwo biskupa Rzymu*, red. J. Jezierski, Olsztyn 2002, s. 167-180.



Ireneusz Sławomir Ledwoń<sup>1</sup>  
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II  
Lublin

## Średniowieczna apologia chrześcijaństwa wobec islamu

### 1. Wprowadzenie

Posoborowy, euforyczny momentami klimat dialogu: ekumenicznego, międzyreligijnego i międzykulturowego, a nawet międzyświatopoglądowego, skutkował m.in. powszechną niemal zgodą na rezygnację z jakiegokolwiek formy polemiki czy tym bardziej anatemy w teologii i wypowiedziach magisterialnych. Bezpośrednie konsekwencje takiego stanu rzeczy odczuła apologetyka jako dyscyplina, której celem była przede wszystkim obrona chrześcijaństwa przed kontestacjami z zewnątrz. Nastawiona nie tyle na dialog, ile na uzasadnianie znaczenia Kościoła jako „jedynego arki zbawienia” oraz absolutnej nadrzędności chrześcijaństwa wobec wszelkich form niechrześcijańskiej religijności, została usunięta z większości katolickich wydziałów teologicznych<sup>2</sup>.

Okazuje się jednak, że obecne czasy bardziej może niż kiedykolwiek wymagają podjęcia obrony chrześcijaństwa w obliczu nowych wyzwań i nowej (także auto-) krytyki. Coraz głośniejsze stają się w związku z tym apele o nową apologię chrześcijaństwa i konsekwentnie o nową apologetykę. Co ciekawe, postulaty te mają charakter niejako „odgórny”: płyną od Stolicy Apostolskiej i hierarchów Kościoła<sup>3</sup>, ale

<sup>1</sup> Ireneusz Sławomir Ledwoń OFM – dr hab. teologii fundamentalnej, prof. nadzw. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, kierownik Katedry Teologii Religii w Instytucie Teologii Fundamentalnej KUL, prodziekan Wydziału Teologii KUL.

<sup>2</sup> W znacznej mierze jej losy podzieliła później wyrosła z niej teologia fundamentalna, nastawiona już nie na polemikę i obronę, ale na pozytywny wykład doktryny chrześcijaństwa i uzasadnienie jego wiarygodności wobec własnych wyznawców, a nie adwersarzy.

<sup>3</sup> Benedykt XVI do biskupów amerykańskich w 2008 r.: „W społeczeństwie, które słusznie ceni wartość osobistej wolności, Kościół musi promować na wszystkich szczeblach swego nauczania apologetykę, której celem jest potwierdzanie prawdziwości chrześcijańskiego Objawienia, harmonii między wiarą i rozumem oraz poprawnego rozumienia wolności” (<http://sanctus.pl/index.php?module=aktualnosci&id=1608>); kard. William Levada jako prefekt Kongregacji Nauki Wiary, w czasie kongresu w Rzymie w Papieskim Ateneum Regina Apostolorum (2010): „Kościół potrzebuje dziś nowej apologetyki, a zatem jasnej, choć bynajmniej nie agresywnej odpowiedzi na argumenty tych, którzy podważają katolicką wiarę” (tamże). W Polsce wyrazem wychodzenia na przeciw tym wyzwaniom jest chociażby tytuł jednej z książek H. Seweryniaka: *Apologia pokoleń JP II*, Płock 2006.



pochodzą także od kościelnych „dołów”<sup>4</sup>. W takim kontekście warto powrócić do historycznych początków apologii i apologetyki, i to z kilku powodów. Po pierwsze dlatego, że zagadnienie to w literaturze polskojęzycznej traktowane jest bardzo skrótowo, a pojęcie apologii rozpatruje się niemal wyłącznie w odniesieniu do okresu patrystycznego, przechodząc od razu do nowożytnych bądź XIX-wiecznych początków apologetyki<sup>5</sup>. Tymczasem powstanie tej dyscypliny poprzedził bardzo długi proces rozwoju apologii, obfitujący w dorobek piśmienniczy. Po drugie, warto mieć świadomość nieprzerwanego i bardzo intensywnego wysiłku chrześcijaństwa, mającego na celu obronę swej doktryny i zachowanie jej depozytu w zmieniających się uwarunkowaniach zewnętrznych. W końcu, w kontekście współczesnych dyskusji na temat zagrożenia świata zachodniego przez islam, interesujące może być ukazanie pierwszych kontaktów chrześcijańskich apologetów z tą religią oraz stopniowej ewolucji jej teologicznej oceny. Ze względu na zakres problematyki w niniejszym opracowaniu zostanie ona ograniczona do okresu średniowiecza, tj. od pierwszych kontaktów chrześcijaństwa z islamem (VII w.) do upadku Konstantynopola (1453) i nastania epoki renesansu.

## 2. Apologia

Etymologicznie apologia oznacza zarówno czynność bronięcia się, przemawiania we własnej obronie, wygłaszania mowy obrończej (*apologéomai*), jak

---

<sup>4</sup> „Potrzebujemy nowej apologii wiary katolickiej, czyli spokojnej, inteligentnej, przekonującej obrony wiary przed dzisiejszymi zarzutami” – T. Jaklewicz. *Jak dziś bronić wiary?* <http://gosc.pl/doc/1303946.Jak-dzis-bronic-wiary/2> [dostęp: 27.02.2015].

<sup>5</sup> Powstanie apologetyki chrześcijańskiej jest wynikiem krytycznej i systematycznej refleksji nad apologią w celu wyodrębnienia jej istotnych elementów oraz zorganizowania jej w teoretyczny system naukowy i odrębną dyscyplinę o własnym statusie metodologicznym. Proces ten przebiegał wielorako, a ustalenia dotyczące metody nowej dyscypliny nie były od początku jednoznaczne (od metod religioznawczych przez historyczne po teologiczną), w przeciwieństwie do przedmiotu formalnego apologetyki, w świetle którego określono ją dość wcześnie jako rozumową doktrynę o wiarygodności dogmatu katolickiego; stąd też trudno wskazać dokładny czas jej zaistnienia jako samodzielnej dyscypliny. Złożoność owego procesu powoduje, że aktualnie funkcjonują trzy opinie na temat *terminus a quo* apologetyki: część badaczy (szkoła warszawska z Ryszardem Paciorewskim i Wincentym Kwiatkowskim) wiąże jej genezę z Girolamem Savonarolą (1452-1498); inni (np. Henryk Seweryniak) z Pierre’em Charronem (1541-1603) i L.J. Hookiem (1716-1796); jeszcze inni wywodzą apologetykę od Johanna Sebastiana von Dreya (1777-1853) lub Ambroise’a Gardeila (1859-1931; Edward Kopeć, Jerzy Cuda, Tadeusz Gogolewski). Zob.: E. Kopeć, *Teologia fundamentalna*, Lublin 1976, s. 6n.; W. Kwiatkowski, *Apologetyka totalna*, t. 1, Warszawa 1961, s. 25; R. Paciorewski, *Apologetyka*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1973, kol. 777; M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. 1: *Z teorii teologii fundamentalnej*, Lublin 1994, s. 7-11; I.S. Ledwoń, *Apologetyka*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kucha, I.S. Ledwoń, J. Mastej, Lublin–Kraków 2002, s. 78-85; H. Seweryniak, *Świadectwo i sens. Teologia fundamentalna*, Płock 2001, s. 17.

i samą mowę obrończą (*apología*)<sup>6</sup>. Teoretycznie więc każda religia może mieć swą apologię, będącą reakcją na krytykę tej religii lub stanowiącą efekt jej konfrontacji z innymi religiami. Zwykle jednak apologie powstawały i powstają w tzw. religiach historycznych, tj. w chrześcijaństwie, judaizmie, islamie. Niezależnie od tego każda religia z pewnością ma przynajmniej rys apologetyczny<sup>7</sup>.

Pojęcie apologii jest tak stare jak samo chrześcijaństwo. Najstarszy bowiem, klasyczny i paradygmatyczny jej typ zawarty jest w ewangeliiach kanonicznych, a stanowi go autoapologia Jezusa (tzw. apologia pierwotna), uzasadniającego swoją boską tożsamość i misję przede wszystkim poprzez powoływanie się na swe dzieła i na realizujące się w Nim proroctwa mesjańskie. Określona znacznie później jako teza chrystologiczna, autoapologia ta została ukazana w Ewangeliiach (będących apologiami *sui generis*, jakkolwiek już wtórnymi w stosunku do Jezusowej), a także w Dziejach Apostolskich (w przemówieniach Piotra i Pawła) oraz w listach Pawłowych<sup>8</sup>. Szczególnie intensywny rozwój literatury apologetycznej miał miejsce, jak powszechnie wiadomo, w okresie patrystycznym, do V w. (zwłaszcza w II-III w., tzw. złotym okresie apologii chrześcijańskiej). Jej zasadniczym rysem była polemika chrześcijaństwa z przedstawicielami środowisk talmudycznych oraz świata filozofii i religii greckiej i rzymskiej. Apologię uprawiano zarówno w chrześcijaństwie wschodnim (greckim), jak i zachodnim (łacińskim). W literaturze greckiej szczególnie wyróżnili się: Kwadratus z Aten (II w.), Arystydes z Aten (†ok. 134), Justyn Męczennik (ok. 100-ok. 165), Tajcjusz Syryjczyk (ok. 130-ok. 193), Hermiasz (k. II w.), Tertulian (ok. 160-ok. 220), Minucjusz Feliks (II/III w.), Cyprian z Kartaginy (ok. 210-258), Klemens Aleksandryjski (ok. 150-ok. 215), Orygenes (ok. 185-254), Euzebiusz z Cezarei (ok. 264-340) oraz Teodoret z Cyru (ok. 386/393-ok. 457/466). Do najwybitniejszych apologetów łacińskich należą: Arnobiusz Starszy (†ok. 327), Laktancjusz (ok. 250-ok. 330) i Augustyn z Hippony (354-430)<sup>9</sup>. W tym okresie apologia chrześcijaństwa miała na celu przede wszystkim wykazanie jego wyższości nad pogańskimi religiami cesarstwa w aspekcie teologicznym, filozoficznym i moralnym oraz obronę przed fałszywymi oskarżeniami<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, s. 65.

<sup>7</sup> Z. Falczyński, *Apologia religii*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin–Kraków 2002, s. 92-94.

<sup>8</sup> W. Kwiatkowski, *Apologetyka totalna*, dz. cyt., s. 25; 46n; H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, t. 1, Warszawa 2010, s. 17 n.

<sup>9</sup> M. Szram, *Apologeci wczesnochrześcijańscy*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej* dz. cyt., s. 71-78. Ten rozdział w dziejach chrześcijańskiej apologii jest dostatecznie znany, nie wymaga tu więc obszerniejszego omówienia.

<sup>10</sup> Zob. np. H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, dz. cyt., s. 19; D. Zagórski, *Krytyka pogańskiej moralności w pismach apologetów greckich II w.*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, red. I.S. Ledwoń, M. Szram, Lublin 2012, s. 117-131; M. Wysocki, *Argumenty wczesnochrześcijańskich apologetów za wyższością chrześcijaństwa nad innymi religiami*, w: *Wczesne chrześcijaństwo*

W średniowieczu myśl teologiczno-apologijna podlegała dalszemu rozwojowi, przy czym zdominowana była przez polemikę z judaizmem i islamem. W XI w. zaczęto podejmować także zagadnienie rozumowego charakteru wiary chrześcijańskiej; miało to miejsce głównie w myśli scholastyków, takich jak Anzelm z Canterbury (1033-1109), Albert Wielki (ok. 1193-1280), Tomasz z Akwinu (1225-1274), Jan Duns Szkot (ok. 1266-1308), Wilhelm Ockham (ok. 1285-ok. 1349). Pierwsze jednak wieki 1000-letniej epoki średniowiecza to pojawienie się w świecie religii islamu (VII w.), na którym skoncentrowała się przede wszystkim uwaga chrześcijańskich apologetów.

Z islamem zetknęło się najpierw chrześcijaństwo wschodnie, ze względu na geograficzny obszar zaistnienia i pierwotnego zasięgu nowej religii. Z czasem więcej styczności mieli z nim chrześcijanie zachodni w wyniku jego inwazji na Hiszpanię, następnie w czasie krucjat, wreszcie w rezultacie europejskiego kolonializmu krajów azjatyckich. Od początku tych kontaktów islam stanowił problem dla chrześcijańskich teologów, przede wszystkim ze względu na jego podobieństwo do judaizmu i chrystianizmu, wyrażające się w monoteistycznym charakterze religii, odwoływaniu się do Abrahama jako ojca wiary, swoistej akceptacji objawienia starotestamentalnego, szacunku dla Jezusa, Maryi i apostołów, podobieństwa w zakresie niektórych obrzędów kultycznych. Odrzucenie jednak chrześcijańskiej chrystologii i trynitologii na pierwszy rzut oka czyniło z niego jedną z herezji, jakich wiele pojawiło się na Wschodzie w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Wnioskowano z tego, że islam nie ma własnego objawienia i jako herezja znajduje się w obszarze nauczania i jurysdykcji Kościoła. Z czasem, w efekcie coraz lepszego poznania islamu oraz długiej obecności muzułmanów w Europie, dostrzeżono jego odrębność nie tylko jako religii, ale także jako cywilizacji, przy czym ze względu na przekonanie o absolutności chrześcijaństwa pośród religii mógł on być uznawany wyłącznie za religię fałszywą, a istota polemiki z nim sprowadzała się przede wszystkim do ataków na jego założyciela<sup>11</sup>.

### 3. Islam jako chrześcijańska herezja

Pierwsze chrześcijańskie wzmianki o muzułmańskich wojownikach, zwanych po prostu Arabami, pochodzą od Maksyma Wyznawcy (ok. 580-662), który nazywa ich „barbarzyńskim narodem pustynnym, najeżdżającym inny kraj, jakby był jego własny”, „ludem żydowskim, który czerpie rozkosz z przelewania krwi” i któremu „zdaje się, że Boga czci”, ale w rzeczywistości głosi Antychry-

*stwo a religie*, dz. cyt., s. 133-150; M. Szram, *Religie starożytnej Grecji i Rzymu w krytycznej ocenie łacińskiego apologety Laktancjusza*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, dz. cyt., s. 151-170.

<sup>11</sup> Zob. R. Armour, *Islam, chrześcijaństwo i Zachód. Burzliwe dzieje wzajemnych relacji*, Kraków 2004, s. 17-19.

sta<sup>12</sup>. W tym samym czasie Sofroniusz (ok. 560-638), patriarcha Jerozolimy, w kontekście muzułmańskich zwycięstw nazywa ich „bezbożnymi Saracenami”, których przywódcą jest diabeł<sup>13</sup>. Oskarża ich o przelewanie chrześcijańskiej krwi i burzenie kościołów, utożsamiając ich z „ohydą spustoszenia” z Księgi Daniela (9,27) i Ewangelii Mateusza (24,15). Saraceni byli więc uznawani za jedno z wielu barbarzyńskich plemion najeżdżających cesarstwo, tym razem wschodnie, i od południa, nie od północy, jak miało to miejsce w odniesieniu do cesarstwa zachodniego<sup>14</sup>.

Pochodzący z rodziny melchickich chrześcijan Jan Damasceni (ok. 650-ok. 750) zetknął się osobiście z islamem, pracując w arabskiej administracji Damaszku i przebywając długi czas na dworze tamtejszych kalifów z dynastii Umajjadów. W swoim najważniejszym dziele *Pege gnoseos* (łac. *Fons scientiae*, ok. 742-749)<sup>15</sup>, w części poświęconej herezjom wymienia islam, za Będą Czcigodnym wywodząc go od Izmaela, syna Abrahamowej niewolnicy Hagar (Rdz 16). Muzułmanów określa mianem bałwochwalców, a Mahometa uznaje za fałszywego proroka, który zaczerpnął swe nauki ze Starego i Nowego Testamentu oraz z kontaktów z bliżej nieokreślonym ariańskim mnichem<sup>16</sup>. Tym samym islam w jego opinii ma czysto ludzką genezę i jest synkretyzmem elementów judaizmu, arianizmu i nestorianizmu. Jan krytykuje też dopuszczaną przez Mahometa poligamię, zaś jego religię (a nie samego Mahometa, czym różni się od późniejszych pisarzy chrześcijańskich) nazywa „zwiastunem Antychrysta”. Wychowując się od dzieciństwa z muzułmanami i znając doskonale język arabski, dysponując więc wiadomościami niejako „z pierwszej ręki” na temat doktryny i religijnych praktyk muzułmanów, Jan względnie dobrze znał islam i Koran. Określenie nowej religii jako herezji najlepiej, jego zdaniem, wyjaśniało podobieństwa i różnice zachodzące między nią a chrześcijaństwem. Uznanie islamu za herezję ma miejsce także w przypisywanym Janowi dziele *Disceptatio christiani et saraceni* (ok. 743-754)<sup>17</sup>, będącym nie tyle teologiczną oceną islamu, ile raczej przewodnikiem po herezjach (m.in. manicheizmie i nestorianizmie) i po islamie dla chrześcijan.

<sup>12</sup> Tamże, s. 74.

<sup>13</sup> Starożytni Grecy i Rzymianie tą nazwą określali koczownicze plemiona arabskie pn.-zach. części Półwyspu Arabskiego i Półwyspu Synajskiego; w średniowieczu odnosiła się ona już do wszystkich Arabów i wszystkich muzułmanów.

<sup>14</sup> R. Armour, *Islam, chrześcijaństwo i Zachód*, dz. cyt., s. 74n.

<sup>15</sup> PG 94, 521-1228. Składa się z trzech głównych dzieł: *Capita Philosophica* (sive *Dialectica*), *De Haeresibus* oraz *De Fide Orthodoxa*.

<sup>16</sup> W opinii samych muzułmanów syryjski mnich imieniem Bahira miał rozpoznać w Mahomecie proroka.

<sup>17</sup> PG 94, 1585-1598. Jest to łaciński tytuł dzieła składającego się z fragmentów greckiego oryginału noszącego tytuł *Dialexis Sarakenou kai Christianou* (*Disputatio Saraceni et Christiani*) (PG 96, 1336B-1348B). Niektóre źródła podają, że chodzi o dwa dzieła Jana: *Disceptatio Christiani et Saraceni* oraz *Disputatio Saraceni et Christiani*.

Damascenczyk zainicjował w nim gatunek literacki dialogu, w związku z czym uważane jest ono za najwcześniejsze świadectwo dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego; nie można też wykluczyć, że Jan uczestniczył w dysputach z muzułmańskimi teologami<sup>18</sup>.

Duchowy uczeń Jana Damascenkiego, Teodor abu Kurra (ok. 740/750-ok. 823), melchicki biskup Harranu w północnej Syrii, kontynuował styl swego mistrza jako autor licznych dialogów z muzułmanami i Żydami, pisanych zarówno po arabsku, jak i po grecku; niektóre nawiązują do *Disceptatio* Jana z Damaszku. Teodor był prekursorem stosowania metody analizy porównawczej Biblii i Koranu, bez uciekania się do filozofii. Jako znawca języka arabskiego miał on uczestniczyć w dyskusjach z muzułmanami w Aleksandrii na temat różnic między chrześcijaństwem a islamem. Według niektórych źródeł abu Kurra odbył debatę z kalifem Al-Mamunem (786-833) w Bagdadzie w 829 roku, m.in. na temat boskości Jezusa. Jego dzieła były adresowane do greckojęzycznych mnichów jako swego rodzaju kompendia teologiczne; pisząc po grecku, autor unikał arabskiej cenzury zabraniającej krytyki islamu i Mahometa. Teologiczne i filozoficzne dyskusje między chrześcijanami i muzułmanami, zawarte w dialogach abu Kurry, dotyczące odpowiedzi na pytanie, która religia jest prawdziwa, mają rzeczowy charakter i spokojny ton, jednak nie są pozbawione polemiki i uszczypliwości. Mimo to są wyrazem wzajemnej otwartości obu religii na merytoryczny dialog<sup>19</sup>.

Powrót do skrajnie negatywnej oceny islamu związany jest z postacią bizantyjskiego historyka Teofanesa Wyznawcy (ok. 760-817/818), który w swej *Kronice* (*Chronographia*, 810-814) ukazuje islam jako herezję. Genezę tej religii widzi on jednak w rzekomej epilepsji Mahometa, który miał się ogłosić apostołem po odbyciu podróży do Palestyny i Egiptu, gdzie spotkał Żydów i chrześcijan. Doktryna islamu, zdaniem autora, zachęca do wojny oraz do nieumiarkowanego życia, dlatego Mahomet jest fałszywym prorokiem, prześladowającym chrześcijan pod wpływem Żydów, którzy przeszli na islam i przekazali mu fałszywe informacje na temat chrześcijaństwa<sup>20</sup>.

Na negatywnym chrześcijańskim sposobie postrzegania islamu, zwłaszcza przez pisarzy bizantyjskich, w dużym stopniu i na długo zaważyła opinia bliżej nieznanego filozofa Nicetasa z Bizancjum (IX w.), którego główne, polemiczne dzieło pt. *Confutatio falsi libri quem scripsit Mohamedes Arabs*<sup>21</sup>, napisane na

<sup>18</sup> R. Armour, *Islam, chrześcijaństwo i Zachód*, dz. cyt., s. 75-81; H. Goddard, *Historia stosunków chrześcijańsko-muzułmańskich*, Warszawa 2009 s. 54-58; J. Ries, *Les chrétiens parmi les religions. Des Actes des Apôtres à Vatican II*, Paris 1987, s. 229n.; J. Grzywaczewski, *Jan z Damaszku*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 7, Lublin 1997, kol. 782-784.

<sup>19</sup> Zob. Ł. Karczewski, *Dialog Teodora Abu Kurra ze światem islamu – zarys problematyki*, „Seminare” 33(2013), s. 277-292; H. Goddard, *Historia stosunków chrześcijańsko-muzułmańskich*, dz. cyt., s. 71n.; J. Figiel, *Teodor abu Kurra*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 19, Lublin 2013, kol. 622n.

<sup>20</sup> H. Goddard, *Historia stosunków chrześcijańsko-muzułmańskich*, dz. cyt., s. 76n.

<sup>21</sup> PG 105, 669-842.



prośbę cesarza Michała III (833-867), stanowi odpowiedź na dwa listy otrzymane przez cesarza od muzułmanów odrzucających bóstwo Jezusa. Opierając się na niedoskonałym greckim (lub własnym) tłumaczeniu Koranu, Nicetas określa go jako księgę o diabelskim pochodzeniu, zgubną i kłamliwą, chaotyczną i pozbawioną wewnętrznej logiki. Mahomet ukazany został nie tylko jako fałszywy prorok, ale wręcz jako oszust, opętany religijną obsesją o boskim pochodzeniu swej misji. Islam to idolatria, sprowadzająca się do kultu Szatana, a nie Boga, pełna nie tylko błędów doktrynalnych, ale i dewiacji moralnych. Szatańską genezę mają też rzekome objawienia Mahometa – mordercy, ignoranta, szarlatana, bluźniercy i bałwochwalcy<sup>22</sup>.

Do XII w. chrześcijanie nie dysponowali w zasadzie jakimikolwiek arabskimi źródłami na temat islamu, a wiedza ich pozostawała na poziomie XII-wiecznej *Pieśni o Rolandzie*, zarzucającej muzułmanom bałwochwalstwo. Sytuację tę dobrze oddaje wypowiedź francuskiego benedyktyna, historyka i teologa, Guiberta z Nogent (ok. 1055-1124), który w swej historii pierwszej krucjaty, pt. *Dei gesta per Francos sive historiae hierosolymitanae* (1108)<sup>23</sup>, przyznaje, że wiadomości o islamie czerpał z popularnych, z gruntu niepochlebnych, opinii i wyobrażeń. Wyznanie to jest o tyle zaskakujące, że Guibert uważany jest za prekursora metody historycznej<sup>24</sup>.

Autorem traktatów polemicznych przeciw islamowi, stanowiących jednak równocześnie pierwsze naukowe próby jego racjonalnej krytyki, jest Piotr Czcigodny (1122-1156), z którego inicjatywy i na którego koszt jako opata klasztoru w Cluny powstało pierwsze europejskie tłumaczenie Koranu na łacinę, dokonane przez Roberta z Ketton (Robertus Retenensis) w 1143 roku<sup>25</sup>. Opat zlecił też Piotrowi z Toledo, tłumaczowi z języka arabskiego, przetłumaczenie na łacinę *Apologii* Al-Kindiego, chrześcijańskiej krytyki islamu powstałej ok. 820-830 roku na Wschodzie, a pochodzącej ze środowiska chrześcijańskich Arabów<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> H. Goddard, *Historia stosunków chrześcijańsko-muzułmańskich*, dz. cyt., s. 76-78; R. Armour, *Islam, chrześcijaństwo i Zachód*, dz. cyt., s. 81; J. Ries, *Les chrétiens parmi les religions*, dz. cyt., s. 230n.

<sup>23</sup> PL 156, 680-837.

<sup>24</sup> R. Armour, *Islam, chrześcijaństwo i Zachód*, dz. cyt., s. 92, 99-100; S. Kozakiewicz, *Guibert z Nogent*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 385; S. Grodz, *Islam*, w: *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*, red. H. Zimoń, Lublin 2000, s. 424.

<sup>25</sup> Dzieło to, zatytułowane przez tłumacza *Lex Mahumet pseudoprophete*, miało za cel wykazanie niespójności Koranu w porównaniu z Pismem Świętym i nawrócenie muzułmanów na chrześcijaństwo. Por. J. Figl, E. Furlinger, M. Hinterleitner, M. Landstätter, *Katolickie spojrzenie na inne religie*, w: *Religie świata w dialogu*, red. U. Tworuschka, Poznań 2010, s. 26n.

<sup>26</sup> Jej autora, Abd Al-Masiha Ibn Ishaka Al-Kindiego, mało znanego średniowiecznego nestoriańskiego chrześcijanina arabskiego pochodzenia, nie należy mylić z żyjącym w IX w. znanym filozofem imieniem Abu Jusuf Jakub Ibn Ishak Al-Kindi. Zob. R. Armour, *Islam, chrześcijaństwo i Zachód*, dz. cyt., s. 132n. *Apologia* Al-Kindiego wraz z tłumaczeniem Koranu Roberta z Ketton oraz teksty Piotra Czcigodnego stanowią część tzw. Kolekcji Toledańskiej, wydawniczego przed-



Napisana w formie dialogu między chrześcijaninem i muzułmaninem, zawiera *de facto* dwie apologie, w których wyznawcy obu religii nawzajem zapraszają się do przyjęcia religii adversarza, przy czym wypowiedź chrześcijanina jest znacznie obszerniejsza i zawiera chrześcijańską krytykę islamu: jego genezy, doktryny i obrzędów. Ponieważ Piotr Czcigodny nie był zadowolony z dzieła Al-Kindiego, ostatecznie sam napisał apologię przeciw islamowi, stanowiącą wstęp do Kolekcji Toledańskiej<sup>27</sup>. Opierając się na wielu nowych źródłach, a także na kronice Teofanesa, Piotr ukazał muzułmańskie spojrzenie na Tróję Świętą i na Osobę Jezusa, przedstawił biografię Mahometa, nawiązując do opinii Jana Damascyńskiego o nestoriańskich początkach działalności proroka. Nazwał go jednak barbarzyńcą o politycznych ambicjach. Piotr popierał też krucjaty, ale zarzucał krzyżowcom zaniedbanie okazji do nawrócenia muzułmanów. Generalnie oceniał islam negatywnie, widząc w nim dzieło Szatana i zagrożenie dla świata chrześcijańskiego<sup>28</sup>.

Jeszcze w XIII wieku Rajmund Martini (Martí; ok. 1215-ok. 1285), uczeń Rajmunda z Penyafor, kontynuował polemikę z judaizmem i islamem. Poświęcił on swe życie działalności ewangelizacyjnej wśród Żydów i muzułmanów. Znał języki aramejski i arabski. Napisał kilka dzieł mających na celu podważenie i odrzucenie doktryny zarówno judaizmu, jak i islamu. Jego główne dzieło, *Pugio Fidei Raymundi Martini Ordinis Praedicatorum Adversus Mauros et Judaeos* (ok. 1275-1281), obok polemiki z judaizmem zawiera także liczne odniesienia do islamu. Inne jego dzieła mają charakter tylko antyżydowski (*Capistrum Judaeorum*, 1267) lub antyislamski (*Explanatio simboli apostolorum ad institutionem fidelium*, 1257; *De secta Machometi o De origine, progressu et fine Machometi et de quadruplici reprobatione Prophetiae eius*, ok. 1250; *Tractatus contra Machometum ad modum compendii*<sup>29</sup>). Koncentrują się one na postaci Mahometa jako fałszywego proroka, który nie wykazał się żadnym znakiem potwierdzającym wiarygodność swoich prorockich roszczeń; przeciwnie, jest grzeszny i nikczemny, a jego moralność jest zaprzeczeniem chrześcijaństwa; nie dokonał żadnych cudów, zaś swą doktrynę rozszerzał za pomocą siły<sup>30</sup>.

sięwzięcia opata, przedstawiającej światu zachodniemu antologię tekstów muzułmańskich przetłumaczonych na łacinę. Dało to impuls do zupełnie nowego podejścia do islamu.

<sup>27</sup> *Summa totius haeresis ac diabolicae sectae saracenorum sive hismahelitarum* (1143-1144); nieco później powstało jeszcze dzieło pt. *Liber contra sectam sive haeresim saracenorum* (1155-1156). Zob. J.V. Tolan, *Saracens: islam in the medieval european imagination*, New York 2002, s. 155 n. Por. PL 189, 651-658; 659-720. Prawdopodobnie to samo dzieło funkcjonuje także pod kilkoma innymi tytułami. Zob. <https://portal.dnb.de/opac.htm?method=simplesearch&cqlmode=true&query=idn%3d956960294>.

<sup>28</sup> R. Armour, *Islam, chrześcijaństwo i Zachód*, dz. cyt., s. 131-138.

<sup>29</sup> Traktat ten jest przypisywany Martiniemu, a opublikowany został dopiero w 1550 r. pod nazwiskiem franciszkanina Jeana de Gallesa.

<sup>30</sup> M. Di Cesare, *The Pseudo-historical Image of the Prophet Muhammad in Medieval Latin Literature: a Repertory*, Berlin 2011, s. 278-294.

#### 4. Nowe podejście: islam jako religia

Pierwszym autorem zachodnim, który postrzegał islam jako religię, był anglosaski benedyktyn Beda Czcigodny (ok. 673-735). W swojej *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* (731) wspominał o spustoszeniu Galii przez Saracenów i o rzezi, jakiej tam dokonali. Szerzej natomiast wypowiadał się o islamie w komentarzu do Księgi Rodzaju, gdzie na podstawie Pisma Świętego usiłował wyjaśnić pojawienie się nowej religii oraz cech jej wyznawców, o których pisał w *Historia ecclesiastica*. Jak wspomniano wyżej w kontekście osoby Jana Damasceńskiego, w opinii Bedy muzułmanie pochodzą od Hagar (Rdz 16) i mają w związku z tym cechy jej syna Izmaela, które przypisał mu Abraham: „będzie to człowiek dziki jak onager: będzie on walczył przeciwko wszystkim i wszystkim – przeciwko niemu; będzie on utrapieniem swych pobratymców” (16,12). Tym samym jednak Beda włączył niejako islam w historię zbawienia, a jego genezę pośrednio ukazał jako efekt spełnienia się Abrahamowego proroctwa. W nawiązaniu do wydarzeń mu współczesnych uznał jednak muzułmanów za „nienawistnych Bogu” i wrogów Kościoła<sup>31</sup>.

Warto przywołać w tym miejscu cytowany przez deklarację *Nostra aetate* (nr 3) pełen szacunku list papieża Grzegorza VII, wystosowany przezeń w 1073 roku do mauretańskiego emira Anazira, w którym wskazuje na wspólną obu religiom wiarę w jednego Boga – Stwórcę i Zbawcę wszystkich ludzi<sup>32</sup>. W podobnym tonie utrzymany jest *List do muzułmanina* (między 1140 a 1180) melchickiego biskupa Sydonu, Pawła z Antiochii (żyjącego na przełomie XII i XIII w.), do jego islamskiego przyjaciela z Sydonu, w którym to liście Paweł przytacza chrześcijańskie opinie o islamie, oceniając pozytywnie Koran i samego Mahometa, niesłusznie – jego zdaniem – uważanego za oszusta. Uznając religijny charakter misji założyciela islamu, Paweł zwraca uwagę, że nie ma ona charakteru uniwersalnego, nie obejmuje więc chrześcijan, a jedynie Arabów, którzy przed nim nigdy nie mieli proroka<sup>33</sup>.

Nawrócony z judaizmu na chrześcijaństwo Pedro de Alfonso (Petrus Alfonsus; 1062-1110), który sam twierdził, że wychował się wśród muzułmanów w miejscowości Huesca w Aragonii, gdzie pokojowy dialog i naukowe dyskusje muzułmanów, chrześcijan i Żydów były codziennością, opracował na potrzeby dialogu z islamem apologię chrześcijańskiej trynitologii, wykazując, że może ona być zrozumiała nawet w teologii islamskiej. Jego zdaniem, 99 imion Boga, przyj-

<sup>31</sup> *Hexaameron sive Libri quattuor in principium Genesis usque ad nativitatem Isaac et electionem Ismahelis adnotationum*. PL 91, 9-190. Zob. J. Figl, E. Furlinger, M. Hinterleitner, M. Landstätter, *Katolickie spojrzenie na inne religie*, dz. cyt., s. 26. Por. R. Armour, *Islam, chrześcijaństwo i Zachód*, dz. cyt., s. 82n.; 102n.

<sup>32</sup> PL 148, 451 A.

<sup>33</sup> H. Goddard, *Historia stosunków chrześcijańsko-muzułmańskich*, dz. cyt., s. 87n.

mowanych w islamie i wyrażających boskie przymioty, może być sprowadzone do trzech: mocy, wiedzy i woli, a te są synonimami Osób Trójcy Świętej<sup>34</sup>. W tym samym wieku Wilhelm z Malmesbury (ok. 1080/1095-ok. 1143) w swoich *Gesta regum Anglorum* (ok. 1120), wzorowanych na *Historia ecclesiastica* Bedy Czcigodnego, zwrócił uwagę, że islam nie jest pogańskim bałwochwalstwem, lecz religią monoteistyczną, zaś Mahomet nie odbiera czci boskiej, lecz uważany jest za proroka<sup>35</sup>. W tym samym czasie niemiecki biskup Otto z Freising (ok. 1114-1158) w *Chronica sive historia de duabus civitatibus* (ok. 1143-1146) pisał, że muzułmanie wierzą w jednego Boga, przyjęli prawo i obrzezanie z Biblii, darzą Chrystusa szacunkiem, a ich błąd polega na nieuznawaniu Go za Boga, a także na postrzeganiu Mahometa jako Bożego proroka, co stanowi dla nich przeszkodę na drodze do zbawienia<sup>36</sup>. Wreszcie dominikanin Wilhelm z Trypolisu (ok. 1220-1277), autor dwu napisanych w 1271 roku dzieł pt. *Notitia de Machometo et de libro legis qui dicitur Alcoran et de continentia eius et quid dicat de fide Domini Nostri Iesu Christi* oraz *De statu Sarracenorum et Machometo pseudo-propheta eorum et de ipsa gente et eorum lege*, sprzeciwiał się duchowi krucjat, proponując dialog i stwierdzając, jakkolwiek w mocno uproszczony sposób, że chrześcijańskie dogmaty o Trójcy Świętej i wcieleniu nie stoją w opozycji do poglądów mędrców islamskich<sup>37</sup>.

Dominikanin Riccoldo da Monte di Croce (ok. 1243-1320) odbył wiele podróży i pielgrzymek do krajów Orientu, spisując swe wrażenia w słynnym dziele *Liber Peregrinationis* (ok. 1288-1291), zawierającym m.in. opisy wierzeń muzułmańskich. W Bagdadzie studiował Koran i literaturę islamską, czego efektem były powstałe po powrocie do Europy (ok. 1302) polemiczne pisma: *Contra legem Sarracenorum* (1299-1300), *Ad nationes orientales* (ok. 1301), a także przypisywane mu *Christianae Fidei Confessio facta Sarracenis*<sup>38</sup>. Ogólna ocena islamu przez Riccolda sprowadza się do stwierdzenia, że jest to chrześcijańska herezja, będąca zbiorem wcześniejszych błędów na temat Trójcy i wcielenia. Ponieważ jest sprzeczna z objawieniem biblijnym, nie może być prawdziwa. Także treść Koranu, wewnętrznie sprzeczna, dyskwalifikuje go jako objawienie Boże; jest on po prostu dziełem diabła, a Mahomet, człowiek zresztą niepiśmien-

<sup>34</sup> R. Armour, *Islam, chrześcijaństwo i Zachód*, dz. cyt., s. 153n.

<sup>35</sup> „Nam Saraceni et Turchi Deum creatorem colunt, Mahumet non deum, sed Dei prophetam estimantes”. Cyt. za: H.-W. Goetz, *Die Wahrnehmung anderer Religionen und christlich-abendländisches Selbstverständnis im frühen und hohen Mittelalter (5-12 Jahrhundert)*, t. 1, Berlin 2013, s. 357.

<sup>36</sup> D.G. König, *Medieval Western European Perceptions of the Islamic world: From 'active othering' to the 'voices in between'*, w: *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History, Volume 4 (1200-1350)*, red. D. Thomas, A. Mallett, Leiden 2012, s. 20n. Zob. H. Goddard, *Historia stosunków chrześcijańsko-muzułmańskich*, dz. cyt., s. 119.

<sup>37</sup> M. Di Cesare, *The Pseudo-historical Image of the Prophet Muhammad*, dz. cyt., s. 350-361; J. Ries, *Les chrétiens parmi les religions*, dz. cyt., s. 242.

<sup>38</sup> Wydana dopiero w 1543 roku w Bazylei.

ny i arogancki, to zapowiedź Antychrysta. Także w *Liber Peregrinationis Riccoldo* potwierdził przekonanie, że islam jest chrześcijańską herezją, choć wypowiadał się także pozytywnie o muzułmanach, zwłaszcza o ich wzajemnym odnoszeniu się do siebie, które podziwiał i przeciwstawiał analogicznej postawie chrześcijan. Posunął się nawet do stwierdzenia, że to muzułmanie, a nie chrześcijanie przestrzegają chrześcijańskich cnót, mimo że ich religia jest fałszywa<sup>39</sup>.

Pochodzący z Katalonii franciszkański tercjarz i misjonarz w krajach muzułmańskich, Rajmund Lull (ok. 1232-1315), powrócił w dyskusji z islamem i judaizmem do gatunku literackiego dialogu, m.in. w *Disputatio Raymundi christiani et Hamar saraceni*. Natomiast *Libre del gentil e del stres savis* ma strukturę filozoficznej debaty między przedstawicielami chrześcijaństwa, judaizmu i islamu, której celem jest doprowadzenie do zgody, a nawet swego rodzaju jedności między tymi religiami<sup>40</sup>. Co ciekawe, Rajmund występował też przeciw awerroizmowi, uważając go za infiltrację islamu do myśli chrześcijańskiej (*Declaratio Raymundi per modum dialogi edita*)<sup>41</sup>. Prezentując całą gamę średniowiecznych poglądów na temat islamu, był jednak zwolennikiem pokojowego doń podejścia, sprowadzającego się do głoszenia Ewangelii i dawania świadectwa o niej, jakkolwiek dopuszczał możliwość użycia siły w dziele nawracania<sup>42</sup>. Tradycję dialogu kontynuował m.in. Jerzy z Trebizontu (Trapezuntu) (1395-1484), filolog i retor, który po upadku Konstantynopola usiłował nawrócić na chrześcijaństwo sułtana Mehmeda II Zdobywcę, dedykując mu dzieło pt. *Peri tes aidias tou autokratoros doxes kai tes kosmokratorias autou* (1467)<sup>43</sup>.

W tym samym czasie jednak nadal podtrzymywano styl polemiczny w dyskusji z islamem: hiszpański kardynał Juan de Torquemada (1388-1468) w dziele *Tractatus contra principales errores perfidi Mahometi* (1459) popierał apel Kościoła katolickiego, wzywającego do militarnej interwencji przeciw muzułmanom. W kontekście tureckiego zagrożenia Europy polemiką posługiwał się też wielki mistyk Jean de Chartreux (Dionysius van Leeuw, Dionizy Kartuz, 1402-1471), autor *Contra perfidiam Mahometi, et contra multa dicta Sarracenorum libri quattuor, Dialogus disputationis inter Christianum et Sarracenum de lege Christi et contra perfidiam Mahometi, Epistola ad principes catholicos paraenetica de instituendo bello adversus Turcam* oraz *Contra alcoranum et sectam mahometicam libri V*.

<sup>39</sup> R. Armour, *Islam, chrześcijaństwo i Zachód*, dz. cyt., 102n.; 144-147.

<sup>40</sup> „Jakże byłoby wspaniale, gdybyśmy [...] mieli jedno prawo i jedną wiarę” (cyt. za: J. Figl, E. Förlinger, M. Hinterleitner, M. Landstätter, *Katolickie spojrzenie na inne religie*, dz. cyt., s. 27).

<sup>41</sup> J. Judycka, *Lull Ramon*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 11, Lublin 2006, kol. 210n.; Dulles, *Apologétique. A. Histoire*, w: *Dictionnaire de théologie fondamentale*, red. R. Latourelle, R. Fisi-chella, Montréal-Paris 1992 s. 52.

<sup>42</sup> R. Armour, *Islam, chrześcijaństwo i Zachód*, dz. cyt., s. 147-149.

<sup>43</sup> W literaturze cytowane jest ono zazwyczaj po angielsku: *On the Eternal Glory of the Autocrat and his World Empire*. Zob. np.: J. Fasani, *George of Trebizond: A Biography and a Study of His Rhetoric and Logic*. Leiden 1976, s. 132.

Obok ujęć o charakterze polemicznym, a nawet antagonistycznym, w średniowieczu nie brakowało dyskusji na wysokim poziomie merytorycznym, zwłaszcza w konfrontacji z Mojżeszem Majmonidesem (1135-1204). W nurcie dyskusji z islamem mieści się także częściowo *Summa contra gentiles* (1264) św. Tomasza z Akwinu. Jest ona w pewnym sensie owocem spotkania myśli chrześcijańskiej z cywilizacją muzułmańską, a zwłaszcza z jej filozofią, jednak wbrew temu, co sugerować może tytuł, koncentruje się ona nie tyle na ocenie religii, ile na apologii chrześcijaństwa wobec niektórych ujęć myśli grecko-arabskiej (głównie Awicenny [980-1037] i Awerroesa [1126-1198]), opierającej się na panteistycznie interpretowanej filozofii Arystotelesa. Mimo to Tomasz przytacza tradycyjne argumenty chrześcijaństwa przeciw islamowi: przemoc, swobodę seksualną, brak cudów u Mahometa, przy czym decydujące znaczenie miało dlań ostatnie kryterium. Sprzeciwiał się też stosowaniu siły w nawracaniu muzułmanów na chrześcijaństwo; dopuszczał je wyłącznie w wojnie obronnej przeciw islamowi<sup>44</sup>.

Nowa zupełnie karta w spojrzeniu na islam i na religie w ogóle otworzyła się na przełomie średniowiecza i renesansu za sprawą trzech postaci: franciszkanina Jana z Segowii (1542-1591), kard. Mikołaja z Kuzy (1401-1464) i papieża Piusa II (1405-1464). Pierwszy z nich, uczestnik soboru w Bazylei i badacz islamu, krytykował jego nieznaną przez chrześcijan, a także brak dokładnego tłumaczenia Koranu (po okresie rekonkwisty znajomość języka arabskiego w Europie praktycznie nie istniała). W opinii Jana jedynym sposobem rozwiązania konfliktu między chrześcijaństwem i islamem jest droga pokojowa, w czym nawiązywał do Rajmunda Lulla. W dziele *De gladio divini spiritus in corda mittendo Sarracenorum* (1458) wskazywał na konieczność istnienia racjonalnych pozareligijnych podstaw dialogu z islamem. W liście do Mikołaja z Kuzy jako metodę ewangelizacji i nawracania muzułmanów wysunął propozycję debaty między przywódcami obu religii, co przynajmniej przyczynić się może do zażegnania wojen. Ponadto widział wartość dialogu tkwiącą w nim samym, bez odniesienia do działalności misyjnej, zaś wyprawy krzyżowe uważał za ewidentny błąd.

Kuzańczyk podjął ideę Jana z Segowii w książce *De pace fidei* (1453). Zawarł w niej precedensową w myśli europejskiej próbę dostrzeżenia obecności prawdy w religiach i odnalezienia tym samym podstawy do pokojowego dialogu ich wyznawców. Uważał, że na drodze konsensusu przywódców religijnych można wielość religii sprowadzić do jednej, przy zachowaniu różnorodności zewnętrznych obrzędów (*una religio in rituum varietate*); wyrażają one bowiem to, co istotne we wszystkich religiach, a mianowicie wiarę. W przekona-

<sup>44</sup> Zob. np.: Święty Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*, t. 1, Poznań 2003, s. 19n.; 28-30.



niu Kuzańczyka na początku dziejów ludzkości istniała jedna religia, której podział na wiele innych dokonywał się wraz ze zróżnicowaniem ras ludzkich. Wszystkie religie zawierają Boże objawienie, które absolutyzowane przez wyznawców jednej religii zamyka ich na objawienie obecne w innej. Jednak Bóg jest ponad wszelkimi ludzkimi wyobrażeniami i łączy to, co ludzie dzielą. Na Bożej płaszczyźnie prawdy religijne nie wykluczają się nawzajem, lecz są koherentne, Chrystus zaś jest obecny w każdej religii, nawet jeżeli nie jest tam rozpoznany jako taki. Tym samym kardynał nawiązał do patrystycznej doktryny o *semina Verbi* (Justyn, Klemens Aleksandryjski), a jego poglądy o 500 lat wyprzedzają teorię Raimona Panikara o ukrytym Chrystusie hinduizmu<sup>45</sup>. W odniesieniu do islamu Mikołaj uznaje niektóre rytuały muzułmańskie za odpowiedniki obrzędów chrześcijańskich i postrzega chrystianizm jako wypełnienie islamu. Jego zdaniem, w każdej religii *de facto* obecne są jakieś zawiazki chrześcijaństwa. W książce *Cribratio Alcorani* (1460-1461) prezentuje jednak tradycyjne chrześcijańskie spojrzenie na islam, jakkolwiek prostuje wiele niesłusznych oskarżeń pod adresem tej religii.

Za przykład otwartego, typowo już renesansowego podejścia do religii służyć też może, będący echem wspomnianego wyżej listu papieża Grzegorza VII, list papieża Piusa II do sułtana Mehmeda II, w którym wprawdzie nakłania go do przyjęcia chrześcijaństwa, ale porównując je z islamem, wskazuje na elementy łączące obie religie, jak chociażby wiarę w jednego Boga Stwórcę, w nieśmiertelność duszy czy życie wieczne. W podobny sposób o niechrześcijańskiej religii wypowie się dopiero *Vaticanum II*<sup>46</sup>.

## 5. Zakończenie

Chrześcijańskie nastawienie do islamu zmieniało się więc od patrzenia nań jako na apokaliptycznego Antychrysta, przez postrzeganie go jako wypełnienie obietnicy Abrahama danej Izmaelowi oraz chrześcijańską herezję, aż po dostrzeżenie w nim religii, początkowo uznawanej za fałszywą, z czasem jednak za zawierającą też elementy autentycznej prawdy objawionej przez Boga. Rewolucyjne jak na owe czasy podejście Mikołaja z Kuzy do islamu nie znalazło kontynuatorów i odeszło w zapomnienie, a w literaturze zadomowiły się wcześniejsze opinie na temat tej religii. W kolejnych wiekach postawa wobec islamu i jego ocena zostały zdominowane przez tureckie zagrożenie dla Europy, następnie przez wspomnianą wyżej epokę kolonializmu krajów azjatyckich. Ostatecznie kwestie innych religii podjęte zostały przez kształtujące się kolejno empiryczne nauki

<sup>45</sup> R. Panikkar, *The Unknown Christ of Hinduism*, London 1964.

<sup>46</sup> M. Fédou, *Les religions selon la foi chrétienne*, Paris 1996, s. 44-49; R. Armour, *Islam, chrześcijaństwo i Zachód*, dz. cyt., s. 163-174.



o religiach (XIX w.), a w ich ramach przez studia nad islamem, a także przez misjologię i – już w XX w. – teologię religii. Apologia została zastąpiona przez apologetykę.

### Streszczenie

W artykule, podejmującym zagadnienie chrześcijańskiej apologii wobec islamu w średniowieczu, autor zwraca uwagę, że chrześcijańskie nastawienie do islamu zmieniało się od patrzenia nań jako na apokaliptycznego Antychrysta, przez wypełnienie obietnicy Abrahama danej Izmaelowi oraz chrześcijańską herezję, aż po dostrzeżenie w nim religii, początkowo uznawanej za fałszywą, z czasem jednak za zawierającej też elementy autentycznej prawdy objawionej przez Boga. Oryginalne podejście Mikołaja z Kuzy do islamu nie znalazło kontynuatorów i odeszło w zapomnienie. W kolejnych wiekach sposób postrzegania islamu został zdominowany przez tureckie zagrożenie dla Europy, następnie przez epokę kolonializmu krajów azjatyckich.

### Medieval Apology of Christianity *vis-à-vis* Islam

#### Summary

The paper focuses on the issue of Christian apology vis-à-vis Islam in the Middle Ages. The author points out that the Christian attitude towards Islam evolved from associating it with an apocalyptic Antichrist, through seeing it as the fulfillment of Abraham's promise given to Ishmael and a Christian heresy, up to the approval of Islam as a religion – initially deemed a false one, however with time, recognized as containing elements of the authentic truth revealed by God. Nicholas of Cusa's original approach towards Islam failed to find followers and sank into oblivion. Over the next centuries the perception of Islam had been dominated by the Turkish threat to Europe and the era of European colonialism in Asia.

#### Keywords

Christian apology, Christianity and Islam, interreligious dialogue

#### Słowa kluczowe

apologia chrześcijaństwa, chrześcijaństwo a islam, dialog międzyreligijny

### Literatura

- Armour R., *Islam, chrześcijaństwo i Zachód. Burzliwe dzieje wzajemnych relacji*, Kraków 2004.
- Di Cesare M., *The Pseudo-historical Image of the Prophet Muhammad in Medieval Latin Literature: a Repertory*, Berlin 2011.
- Dulles, *Apologétique. A. Histoire*, w: *Dictionnaire de théologie fondamentale*, red. R. Latourelle, R. Fisichella, Montréal–Paris 1992 s. 50-59.

- Falczyński Z., *Apologia religii*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin–Kraków 2002, s. 92-94.
- Fasani J., *George of Trebizond: A Biography and a Study of His Rhetoric and Logic*, Leiden 1976.
- Fédou M., *Les religions selon la foi chrétienne*, Paris 1996.
- Figl J., Furlinger E., Hinterleitner M., Landstätter M., *Katolickie spojrzenie na inne religie*, w: *Religie świata w dialogu*, red. U. Tworuschka, Poznań 2010, s. 15-47.
- Figiel J., *Teodor abu Kurra*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 19, Lublin 2013, kol. 622n.
- Goetz H.-W., *Die Wahrnehmung anderer Religionen und christlich-abendländisches Selbstverständnis im frühen und hohen Mittelalter (5-12 Jahrhundert)*, t. 1, Berlin 2013.
- Goddard H., *Historia stosunków chrześcijańsko-muzułmańskich*, Warszawa 2009.
- Grodź S., *Islam*, w: *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*, red. H. Zimoń, Lublin 2000, s. 403-427.
- Grzywaczewski J., *Jan z Damaszku*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 7, Lublin 1997, kol. 782-784.
- Hexaemeron sive Libri quattuor in principium Genesis usque ad nativitatem Isaac et eiectionem Ismahelis adnotationum*. PL 91, 9-190.
- <https://portal.dnb.de/opac.htm?method=simplesearch&cqlmode=true&query=idn%3d956960294> [dostęp: 27.02.2015].
- <http://sanctus.pl/index.php?module=aktualnosci&id=1608> [dostęp: 27.02.2015].
- Jaklewicz T., *Jak dziś bronić wiary?* <http://gosc.pl/doc/1303946.Jak-dzis-bronic-wiary/2> [dostęp: 27.02.2015].
- Judycka J., *Lull Ramon*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 11, Lublin 2006, kol. 210n.
- Karczewski Ł., *Dialog Teodora Abu Kurra ze światem islamu – zarys problematyki*, „Seminare” 33(2013), s. 277-292.
- Kopeć E., *Teologia fundamentalna*, Lublin 1976.
- Kozakiewicz S., *Guibert z Nogent*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 385.
- König D.G., *Medieval Western European Perceptions of the Islamic world: From ‘active othering’ to the ‘voices in between’*, w: *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History, Volume 4 (1200-1350)*, red. D. Thomas, A. Mallett, Leiden 2012, s. 17-28.
- Kwiatkowski W., *Apologetyka totalna*, t. 1, Warszawa 1961.
- Ledwoń I.S., *Apologetyka*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kucha, I.S. Ledwoń, J. Mastej, Lublin–Kraków 2002, s. 78-85.
- Paciorkowski R., *Apologetyka*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1973, kol.
- Panikkar R., *The Unknown Christ of Hinduism*, London 1964.
- Patrologiae cursus completus. Series Graeca* I-CLXI, wyd. J.P. Minge, Paris 1857-1866.
- Patrologiae cursus completus. Series Latina* I-CCXVII, *Indices* I-IV, wyd. J.P. Minge, Paris 1878-1890.
- Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995.
- Ries J., *Les chrétiens parmi les religions. Des Actes des Apôtres à Vatican II*, Paris 1987.

- Rusecki M., *Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. 1: *Z teorii teologii fundamentalnej*, Lublin 1994.
- Seweryniak H., *Apologia pokolenia JP II*, Płock 2006.
- Seweryniak H., *Świadectwo i sens. Teologia fundamentalna*, Płock 2001.
- Szram M., *Apologeci wczesnochrześcijańscy*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, I.S. Ledwoń, J. Mastej, Lublin–Kraków 2002, s. 71-78.
- Szram M., *Religie starożytnej Grecji i Rzymu w krytycznej ocenie łacińskiego apologety Laktancjusza*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, red. I.S. Ledwoń, M. Szram, Lublin 2012, s. 151-170.
- Tolan J.V., *Saracens: Islam in the Medieval European Imagination*, New York 2002.
- Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*, t. 1, Poznań 2003.
- Wysocki M., *Argumenty wczesnochrześcijańskich apologetów za wyższością chrześcijaństwa nad innymi religiami*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, red. I.S. Ledwoń, M. Szram, Lublin 2012, s. 133-150.
- Zagórski D., *Krytyka pogańskiej moralności w pismach apologetów greckich II w.*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, red. I.S. Ledwoń, M. Szram, Lublin 2012, s. 117-131.

Jacek Salij

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego  
Warszawa

### Wolność w refleksji św. Augustyna

Najłatwiejszym do zauważenia rodzajem wolności jest jej wymiar negatywny, a w gruncie rzeczy międzyludzki – że wolność jest przeciwieństwem i nieobecnością przymusu, przemocy, kajdan, niesprawiedliwych ograniczeń. Jak się wydaje, dopiero Platon i Arystoteles (ale zapewne już Sokrates) zauważyli moralny wymiar wolności – że być wolnym to przede wszystkim być panem samego siebie, nie być niewolnikiem swoich lęków ani pożądań.

Obu tym aspektom wolności Augustyn poświęcił wiele uwagi – przede wszystkim chciał je zharmonizować ze swoją chrześcijańską wiarą. Jednak chronologicznie pierwszym problemem, przed jakim stanął w swoim myśleniu na temat wolności, była dla niego konfrontacja z manichejską tezą, że wolność jest czymś iluzorycznym, bo w gruncie rzeczy zarówno do dobra, jak do zła jesteśmy zdeterminowani.

#### Przeciw manichejskiemu negowaniu wolności

Polemikę z manichejską negacją wolności podjął Augustyn w swoim rozpoczętym wkrótce po przyjęciu chrztu, ale ukończonym dopiero osiem lat później, w roku 395, dialogu pt. „O wolnej woli” (*De libero arbitrio*)<sup>1</sup>, a kontynuował ją w kolejnych – aż trzech! – komentarzach do Księgi Rodzaju<sup>2</sup> oraz w wielu innych tekstach antymanichejskich<sup>3</sup>.

Determinizm manichejczyków był logiczną konsekwencją wyznawanego przez nich metafizycznego dualizmu, czyli przeświadczenia, że dobro i zło są to pierwiastki gruntownie sobie przeciwstawne, a ich pomieszanie w naszym świe-

---

<sup>1</sup> *O wolnej woli*, tłum. A. Trombala, w: św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, s. 493-649.

<sup>2</sup> Św. Augustyn, *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, tłum. J. Sulowski, Pisma Starożytności chrześcijańskich Pisarzy [dalej: PSP] t. 25, Warszawa 1980.

<sup>3</sup> M.in. św. Augustyn, *Pisma przeciw manichejczykom*, tłum. J. Sulowski, PSP, t. 54, Warszawa 1990; tenże, *Przeciw Faustusowi*, tłum. J. Sulowski, PSP, t. 55-56, Warszawa 1991.

cie wynika stąd, że dobry świat Boży stał się ofiarą inwazji królestwa ciemności. Pierwiastki te – zdaniem manichejczyków – przeciwstawiają się sobie aż tak radykalnie, że ani to, co dobre, nie może się zepsuć, ani to, co złe, nigdy nie może zostać naprawione. Stąd manichejczycy twierdzili, że nie ponosimy odpowiedzialności za zło, jakie w nas jest, znalazło się ono bowiem w nas w wyniku inwazji ciemności, której staliśmy się ofiarą bez naszej winy.

W młodości Augustyn sam był wyznawcą tej doktryny. Było mi z nią wygodnie – zwierzał się później – bo nie musiałem oskarżać się o swoje grzechy: „Ciągle trwałem w mniemaniu że to nie my grzeszymy, lecz grzeszy w nas jakaś obca nam natura. Dogodne było dla mej pychy to przekonanie, że nie ciąży na mnie żadna wina i że wtedy, gdy coś złego uczyniłem, nie muszę się z tego spowiadać – prosząc, abyś [Ty, Boże] uzdrowił duszę moją, bom zgrzeszył przeciw Tobie. Wolałem ją usprawiedliwiać, a oskarżać coś innego, co było ze mną, a mną nie było. W rzeczywistości to wszystko należało całkowicie do mnie i tylko moja bezbożność dokonywała takiego podziału i przeciwstawiała jedną część mego «ja» drugiej części. Grzech mój był tym trudniejszy do uleczenia, że nie uważałem siebie za grzesznika”<sup>4</sup>.

Właśnie w dyskusjach z manichejczykami Augustyn wykuwał swoją naukę, że zło jest brakiem dobra tam, gdzie ono być powinno, a o jego drugorzędności w stosunku do dobra świadczy to, że ono nigdy nie istnieje samodzielnie, ale jedynie jako czynnik pomniejszający lub zniekształcający dobro. Augustyn nauczał stanowczo, że:

1. W całej rzeczywistości nie ma bytów, które nie byłyby stworzone przez Boga, wszystko zaś, co stworzył Bóg, jest dobre.
2. Zło nigdy nie jest czymś odrębnym od dobra ani niezależnym od Stwórcy. Jest ono raczej objawem dewaluowania się dobra. Dla porządku przypomnijmy, że mówiąc o złu, Augustyn miał na myśli przede wszystkim zło w ścisłym słowa znaczeniu, tzn. zło moralne, to zło, które chrześcijanie tradycyjnie nazywają grzechem.
3. Bóg nie jest sprawcą zła i nie jest Mu ono potrzebne do tego, żeby podkreślać doskonałość Jego dzieła stwórczego.
4. Chociaż zło powoduje pomniejszenie lub deformację dobra, to jednak nie osłabia rządów Opatrzności nad światem. „Bóg bowiem z całą pewnością by do żadnego zła nie dopuścił, gdyby nie był dostatecznie wszechmocny i dobry, ażeby wyprowadzić z niego dobro”<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Św. Augustyn, *Wyznania* (5,10), tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1982<sup>2</sup>, s. 79-80.

<sup>5</sup> „Deus, cum summe bonus sit, ullo modo sineret mali aliquid esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut bene faceret et de malo” – *Enchiridion ad Laurentium*, cap. 11, tłum. własne; „Patrologia Latina” 40, 236. Por. J. Salij, *Opatrzność Boża w świecie, w którym dzieje się zło*, „Studia Theologica Varsaviensia” 48 (2010) 2, s. 21-29.

Głosząc takie tezy, Augustyn musiał sobie postawić pytanie, skąd wobec tego wzięło się zło<sup>6</sup>. Na to pytanie odpowiadał bez żadnych wahań: Źródłem zła jest wolna wola stworzeń rozumnych. Zatem prawda, że stworzenia rozumne, w tym również ludzie, zostały obdarzone przez Stwórcę realną, a nie tylko pozorną wolnością, jest dla Augustyna postulatem wiary.

Owszem, Augustyn zdawał sobie sprawę z tego, że nasza wolność ludzka, z chwilą kiedy staliśmy się grzesznikami, uległa znacznemu zaciemnieniu. „Nikt nie miał takiej wolności jak pierwszy człowiek, dopóki stał przy swoim Bogu, który go stworzył sprawiedliwym, nie wypaczonym najmniejszą wadą”<sup>7</sup>. Dopiero wskutek grzechu nasza wolność uległa osłabieniu i nieraz rozumiemy ją opacznie, toteż w obecnej naszej sytuacji – jak to napisał Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor*, 86 – „wolność potrzebuje wyzwolenia”<sup>8</sup>. Co na ten temat mówił św. Augustyn, spróbuję powiedzieć kilka słów za chwilę.

### **Jak pogodzić naszą realną wolność z absolutną transcendencją Boga?**

Przyjęcie prawdy, że wolność ludzka jest czymś realnym, kazało Augustynowi zmierzyć się z problemem następnym. Mianowicie już od czasów Cycerona ówczesnym inteligentom wydawało się, że czymś obiektywnie niemożliwym jest przekroczenie następującego dylematu: Albo rzeczywiście jesteśmy wolni, ale wówczas czymś absurdalnym byłoby samo nawet istnienie absolutnie transcendentnego Boga, a przede wszystkim niemożliwa byłaby boska przedwiedza o naszych wolnych czynach; albo też Bóg z góry zna nasze czyny, ale wówczas nasza wolność jest czymś pozornym, bo w rzeczywistości do naszych niby to wolnych czynów determinuje nas jakieś fatum.

Temu tematowi Augustyn poświęcił już trzecią księgę wspomnianego wyżej dialogu *O wolnej woli*. Również później wracał do tego tematu, m.in. w piątej księdze *Państwa Bożego*. Krótko streszczając, Augustyn rozwiązywał ten problem w trzech następujących tezach:

1. Zwątpienie w prawdę ludzkiej wolności burzyłoby wypracowany w ciągu pokoleń porządek społeczny. „Zniszczylibyśmy całe ludzkie życie. Daremnie byłyby wydawane prawa, daremnie byłoby uciekać się do karania i pochwał, do ganienia i zachęcania, a ustanawianie nagród dla ludzi do-

---

<sup>6</sup> Por. H. Cholwińska, *Zagadnienie genezy zła w myśli św. Augustyna*, „Studia Theologica Varsaviensia” 37 (1999) 1, s. 87-113.

<sup>7</sup> „Nulli tam liberum est, quam illi fuit, qui Deo suo, a quo erat conditus rectus, nullo prorsus vitio depravatus adstabat” – *Opus imperfectum contra Iulianum*, lib. 1, cap. 47, tłum. własne; „Patrologia Latina” 45,1068).

<sup>8</sup> Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2000, 86.



brych, kar zaś dla złych nie byłoby już wyrazem jakiegokolwiek sprawiedliwości”<sup>9</sup>.

2. Bóg jest kimś transcendentnym wobec czasu, zatem błędem jest widzieć Jego przedwiedzę w perspektywie chronologicznej.
3. Nie godzi się podejrzewać nieskończenie dobrego i prawdomównego Boga o to, że dając nam poczucie wolności, nas okłamuje; nie godzi się również wątpić w Jego wolność i przypuszczać, że „musi” doprowadzić do tego, co o nas przewiduje Jego przedwiedza.

### Wolność jako przeciwieństwo i nieobecność przymusu

Problematyka negatywnego wymiaru wolności, tzn. wolności od niesprawiedliwych ograniczeń narzucanych nam od zewnątrz, jest u św. Augustyna zdominowana przez refleksję nad niewolnictwem. Przypomnijmy, że klasycy greckiej filozofii – Platon i Arystoteles – uznawali niewolnictwo za stan naturalny. Ich zdaniem, niektórzy ludzie po prostu rodzą się jako niewolnicy. Według Arystotelesa, „niewolnik jest żyjącym narzędziem”<sup>10</sup>. Innymi słowy, niewolnik – jak w innym swoim dziele twierdził Arystoteles – to taki człowiek, który swój rozum i wolę ma poza sobą, to ktoś taki, kto „o tyle tylko ma związek z rozumem, że spostrzega go u innych, ale sam go nie posiada”<sup>11</sup>.

Owszem, również filozofowie pogańscy, mianowicie stoicy, zwłaszcza Seneka, upominali się o człowieczeństwo niewolników. Jednak fakt faktem, że dopiero chrześcijaństwo ogłosiło fundamentalną równość wszystkich ludzi, swoich i obcych, niezależnie od płci oraz statusu społecznego. Przypomnijmy tu słynną tezę apostoła Pawła, że „nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (Ga 3,28; por. 1 Kor 12,13).

Otóż Augustyn dał tezie apostoła Pawła mocne, a zarazem proste uzasadnienie teologiczne. Mianowicie w napisanych ok. 420 roku *Problemach Heptateuchu* zwrócił uwagę na to, że Pan Bóg, stwarzając człowieka, poddał mu ryby, ptaki i zwierzęta (por. Rdz 1,26), ale Pismo Święte nic nie mówi o tym, żeby jedni ludzie mieli być w niewoli u innych ludzi. „Sprawiedliwa niewola i sprawiedliwe panowanie mają miejsce wtedy, kiedy zwierzęta służą człowiekowi, a człowiek panuje nad zwierzętami”<sup>12</sup>. Pierwsza wzmianka o ludziach jako niewolnikach pojawia się w Biblii dopiero w przekleństwie, jakie Noe rzucił na swo-

<sup>9</sup> Św. Augustyn, *Państwo Boże*, lib. 5 cap. 9, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1977, t. 1, s. 271.

<sup>10</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 8,11,1161b, tłum. D. Gromska, Warszawa 2002 s. 252.

<sup>11</sup> Arystoteles, *Polityka*, 1,13,1254b, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 2001 s. 31.

<sup>12</sup> „Justa servitus et justa dominatio, cum pecora homini serviunt, et homo pecoribus dominatur” – *Questiones in Heptateuchum*, lib. 1 cap. 153, tłum. własne; „Patrologia Latina” 34,590.

jego wyrodnego syna, Chama (por. Rdz 9,25-26). Mówiąc krótko, niewolnictwo jest w Piśmie Świętym przedstawione jako przeklęty owoc grzechu. Zarazem jednak – twierdzi Augustyn – nie wolno zapominać o tym, że niewola jest nieraz losem ludzi niewinnych i sprawiedliwych, jak o tym świadczą chociażby dzieje Józefa, sprzedanego do niewoli przez rodzonych braci.

Argumentację tę powtórzył Augustyn kilka lat później, w 19. księdze *Państwa Bożego*<sup>13</sup>.

### Istota wolności: wolność od grzechu

Również drugi, analizowany przez starożytnych filozofów wymiar wolności – wolność jako panowanie nad swoimi lękami, nieuporządkowanymi ambicjami oraz różnymi namiętnościami – Augustyn poddał gruntownej reinterpretacji teologicznej. Dla Augustyna ten wymiar wolności to przede wszystkim wolność od grzechu. Ideę tę zaczerpnął Augustyn od apostoła Pawła, w którego listach myśl o niewoli grzechu i o wyzwoleniu z niej przewija się wielokrotnie (por. Rz 6,6-23; Ga 4,9; 5,1; Kol 2,8).

Jedna i druga niewola jest nieszczęściem człowieka, który się w niej znalazł, jednak niewola grzechu – zdaniem Augustyna – jest nieszczęściem nieporównanie groźniejszym niż ta niewola, kiedy człowiek jest własnością innego człowieka. W perspektywie ostatecznej – tę tezę biskup Hippony powtarzał co najmniej kilkakrotnie – lepiej być bogobojnym niewolnikiem niż niegodziwym właścicielem niewolników. „Zaiste, szczęśliwszy jest ten, kto zostaje w niewoli u człowieka, niż ten, kto jest niewolnikiem żądy!”<sup>14</sup>.

O nieszczęsna niewolo! – wołał Augustyn. – Liczni niewolnicy, kiedy nie mogą wytrzymać ze złymi panami, proszą, żeby ich sprzedać. Godzą się z niewolą, chcą przynajmniej pana zmienić. Lecz co ma uczynić niewolnik grzechu? Do kogo się uda? Kogo poprosi, aby go sprzedano innemu? Niewolnik człowieka, udręczony twardym traktowaniem, szuka odpoczynku w ucieczce. Ale dokąd ucieknie niewolnik grzechu? Gdzie by nie uciekł, wszędzie siebie ciągnie za sobą. Złe sumienie nie ucieknie od samego siebie. Gdzie by człowiek nie poszedł, pójdzie za nim. Grzech jest bowiem we wnętrzu człowieka<sup>15</sup>.

Długa homilia 41. *Komentarza Ewangelii Jana*, z której wyjąłem powyższy cytat, jest objaśnieniem kluczowej dla chrześcijańskiego rozumienia wolności perykopy z Ewangelii Jana 8,31-36. Nie sposób w krótkim artykule poddać szczegółowej analizie tak obszerny tekst. Ograniczę się do pokazania, jak Augustyn rozwiązywał napięcie między dwiema następującymi prawdami biblijnymi.

<sup>13</sup> Św. Augustyn, *Państwo Boże*, lib. 19 cap. 15; dz. cyt., t. 2, s. 420.

<sup>14</sup> Tamże.

<sup>15</sup> *In Ioannis Evangelium*, tr. 41,4, tłum. własne; „Patrologia Latina” 35,1694.

Chodzi z jednej strony o naukę Pana Jezusa, że „każdy, kto grzeszy, jest niewolnikiem grzechu” (J 8,34), z drugiej o tę prawdę biblijną, że wszyscy jesteśmy grzeszni. Czyżby stąd wynikało, że wszyscy bez wyjątku jesteśmy niewolnikami grzechu i wolność jest nam w ogóle niedostępna?

Odpowiedź Augustyna na to pytanie jest dwuczęściowa. Odwołując się do znanego sformułowania apostoła Pawła<sup>16</sup>, biskup Hippony powiedział tak: Owszem, wszyscy jesteśmy grzeszni, jednak istnieje radykalna różnica między tymi, w których króluje grzech, i tymi, w których króluje łaska. Tylko ci pierwsi są niewolnikami grzechu<sup>17</sup>.

Jednak miał Augustyn również głębszą odpowiedź na to pytanie: Wolność jest czymś dynamicznym – czym innym jest początek wolności, czym innym wolność doskonała. Samo tylko zachowywanie przykazań „jest dopiero początkiem wolności, a nie wolnością doskonałą”<sup>18</sup>. Jestem człowiekiem prawdziwie wolnym, jeżeli staram się w mojej wolności doskonalić. Jednakże wolność absolutna w obecnym życiu jest nam niedostępna. Absolutnie wolnymi – w sensie wyzwolonymi od wszelkiego grzechu – będziemy dopiero w życiu wiecznym.

Dlaczego nawet o kimś takim, kto stara się pokonywać pokusy skłaniające do przekraczania Bożych przykazań i komu rzeczywiście to się udaje, trudno powiedzieć, że jest w pełni panem samego siebie? Bo wciąż wisi nad nim realne zagrożenie, że jednak zapanuje nad nim jakaś namiętność lub inna niedobra słabość.

Patrząc praktycznie, niewątpliwie bardziej wolny jest urzędnik radykalnie niedostępny atrakcyjnej i gwarantującej bezkarność pokusy korupcyjnej niż ten, kto nie ulega jej dopiero za cenę ponadludzkiego niemal wysiłku woli. Większą również wolnością cieszą się małżonkowie, którzy są absolutnie niezdolni do pozbycia się swojego poczętego dziecka, niż tacy małżonkowie, którzy swoje dziecko z Downem albo takie, które pojawiło się dla nich nie w porę, wprawdzie przyjmują, jednak możliwość aborcji poważnie brali pod uwagę. Rzecz jasna, te praktyczne zastosowania nie pochodzą od Augustyna, podaję je dla pokazania konsekwencji, płynących z jego teorii wolności.

Jak widzimy, wolność – według Augustyna – nie jest wartością wyizolowaną. Jest ona w sposób konieczny ukierunkowana ku dobru i sprawiedliwości. Zobaczmy najpierw, jakie znaczenie ma ta intuicja Augustyna dla jego refleksji politycznej. Zwłaszcza że państwa – w przeciwieństwie do ludzi – nie są przecież wezwane do życia wiecznego.

<sup>16</sup> „Niechże więc grzech nie króluje w waszym śmiertelnym ciele” (Rz 6,12).

<sup>17</sup> Por. *Enarratio in Psalmum 50,3* („Patrologia Latina” 36,587).

<sup>18</sup> *In Ioannis Evangelium*, tr. 41,10; („Patrologia Latina” 35,1697).

### Między utopią a bezprawiem

Teoria państwa wiąże się w myśli Augustyna z problematyką wolności tylko pośrednio, o ile ma ona związek z troską o sprawiedliwość, co jest podstawowym zadaniem państwa. Tutaj zdecydowałem się powiedzieć na ten temat kilka słów, bo kluczowa w myśli Augustyna idea państwa Bożego dość często jest rozumiana opacznie i zasługuje na wyprostowanie.

Współczesny inteligent, słysząc sam tytuł głównego dzieła, spontanicznie domyśla się, że Augustyn przedstawił w nim jakieś niebezpieczne marzenia na temat chrześcijańskiej teokracji albo że tracił czas na syzyfowy trud poszukiwań idealnego ustroju politycznego. Trudno o większe nieporozumienie, tego rodzaju cele były biskupowi Hippony zupełnie obce.

Państwo Boże oraz państwo ziemskie są to, w ujęciu Augustyna, rzeczywistości ostateczne, zatem w swojej istocie niewidzialne, mogące jedynie częściowo przejawiać się widzialnie w naszym ludzkim świecie. Państwo Boże – założone przez samego Boga już w akcie stwórczym i potwierdzone oraz przywrócone dziełem zbawczym Jezusa Chrystusa – jest to społeczność Bożych przyjaciół, idąca przez świat zgodnie z wolą Bożą i w Jego miłości, zmierzająca do eschatologicznej dojrzałości. Natomiast państwo ziemskie jest to płynąca przez dzieje ku ostatecznemu bezsensowi i nieszczęściu rzeka buntu przeciwko Bogu.

Jeśli idzie o realne państwa – podobnie jak nikt z nas nie osiągnie na tej ziemi idealnej bezgrzeszności, tak samo czymś niemożliwym jest stworzenie idealnego państwa. Augustyn wyraził to w ostrej tezie, że „państwa rzymskiego nigdy nie było” (*nunquam fuit Romana respublica*). Jeśli bowiem uznać definicję Scypiona, że państwo jest rzeczą ludu (*republicam definit esse rem populi*) – to przecież tam, „gdzie nie ma rzetelnej sprawiedliwości, nie może być również związku ludzi zespolonego przez uznanie tego samego prawa, a więc nie może być i ludu pojmowanego stosownie do tej definicji”<sup>19</sup>.

Czy zatem państwo powinno przynajmniej starać się zmierzać do tego, żeby było w nim jak najwięcej rzetelnej sprawiedliwości? Nawet w świetle powyższego cytatu pytanie to wydaje się retoryczne. Owszem, państwo bowiem winno zmierzać do ustanowienia idealnej sprawiedliwości, jednak z góry trzeba pogodzić się z tym, że ideału nigdy nie osiągnie.

Niestety, zdarza się, że jest przeciwnie, że państwo weźmie rozwód ze sprawiedliwością. Słynna wypowiedź Augustyna na ten temat wydaje się tak ważna, że warto przytoczyć ją w całości:

Czymże są wyzute ze sprawiedliwości państwa, jeśli nie wielkimi bandami rozbójników? Bo czyż i rozbójnicze bandy są czymś innym, niż małymi państwami? Wszak

<sup>19</sup> Św. Augustyn, *Państwo Boże*, lib. 19 cap. 21; dz. cyt., t. 2, s. 427.

i banda jest gromadą ludzi rządzących się rozkazami swego przywódcy, związaną przez ugodę o wspólności i rozdzielającą zdobycz wedle przyjętego przez się prawa. Gdy plaga ta przez napływ niegodziwych ludzi rozrasta się tak dalece, iż opanowuje niektóre okolice, zakłada swoje placówki, zagarnia miasta, ujarzmia narody, wówczas jawnie przyjmuje nazwę państwa, do czego się już całkiem wyraźnie przyczynia bynajmniej nie wyrzeczenie się chciwości, ale przydanie do niej bezkarności<sup>20</sup>.

Tę wypowiedź Augustyna wręcz często przywoływał Joseph Ratzinger, późniejszy papież Benedykt XVI<sup>21</sup>. Szczególnie doniosłe zabrzmiało przypomnienie tych słów Augustyna w przemówieniu, jakie 22 września 2011 roku papież Benedykt wygłosił w Bundestagu:

Polityka musi być działaniem na rzecz sprawiedliwości i tworzeniem w ten sposób podstawowych przesłanek dla pokoju. Oczywiście polityk będzie szukał sukcesu, bez którego nie byłoby możliwe skuteczne działanie polityczne. Sukces podporządkowany jest jednak kryterium sprawiedliwości, woli przestrzegania prawa i znajomości prawa. Sukces może również omamić, otwierając drogę do zafałszowania prawa, do niszczenia sprawiedliwości. „Czymże są więc wyzute ze sprawiedliwości państwa, jeśli nie wielkimi bandami rozbójników?” – powiedział kiedyś św. Augustyn. My, Niemcy, wiemy z własnego doświadczenia, że słowa te nie są czczymi pogroźkami. Przeżyliśmy odłączenie się władzy od prawa, przeciwstawienie się władzy prawu, podeptanie przez nią prawa, tak iż państwo stało się narzędziem niszczenia prawa – stało się bardzo dobrze zorganizowaną bandą złoczyńców, która mogła zagrozić całemu światu i zepchnąć go na skraj przepaści. Służba prawu i walka z panowaniem niesprawiedliwości jest i pozostaje podstawowym zadaniem polityka. W obecnej historycznej chwili, gdy człowiek zyskał niewyobrażalną dotychczas moc, zadanie to staje się szczególnie naglące<sup>22</sup>.

### Wyjaśnienie pewnego nieporozumienia

Na koniec trzeba wspomnieć o nieporozumieniu, jakie związane jest z nauką św. Augustyna na temat wolności. Otóż nauczał on, że jest czymś nie do pomyślenia, ażeby Bóg – absolutnie wolny – kiedykolwiek czynił zło. Nie dlatego, żeby był do tego przymuszony, ale dlatego, że jest nieskończenie dobrym Bogiem. Udział w tej Bożej wolności i jej bezalternatywnym skierowaniu na dobro mają już teraz aniołowie. My również taką wolnością będziemy obdarzeni, jednak dopiero w horyzoncie eschatologicznym.

<sup>20</sup> Św. Augustyn, *Państwo Boże*, lib. 4 cap. 4; t. 1, s. 223-224.

<sup>21</sup> Por. np. J. Ratzinger, *Czas przemian w Europie*, Kraków 2001, s. 137; Benedykt XVI, *Deus caritas est*, 28.

<sup>22</sup> Por. [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2011/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20110922\\_reichstag-berlin\\_pl.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin_pl.html) [dostęp: 22.09.2011].

W powyższej doktrynie prof. Leszek Kołakowski dopatrywał się ukrytej apologii państwa totalitarnego:

Doktryna augustyńska, według której wolność nie polega na możliwości wyboru między dobrem a złem, ale człowiek staje się wolnym faktycznie wybierając dobro, może dobrze służyć ideologiom totalitarnym. Istotnie, według tej filozofii, im mniej możliwości wyboru posiadamy, tzn. im bardziej nasze życie jest uregulowane przez przymus, przez władzę, która wie, jak odróżnić dobro od zła, tym bardziej jesteśmy wolni. Jeśli się wierzy, że większość naszych uczynków ma znaczenie moralne – to wolność doskonała uzyskuje idealne wcielenie w reżimie, który nie pozostawia jednostkom żadnego wyboru, to znaczy w państwie totalitarnym<sup>23</sup>.

Otóż teksty Augustyna nie pozwalają na taką interpretację jego poglądów na wolność. Biskup Hippony z całą stanowczością twierdził, że wolność jest przeciwieństwem przymusu i że to dlatego człowiek nie został stworzony jako ktoś zaprogramowany do bycia dobrym, bo czegoś prawdziwie chcieć można tylko w sposób wolny: „Lepiej, że wolność czyni człowieka dobrym, niż konieczność – to dlatego musiała być dana człowiekowi wolna wola”<sup>24</sup>. W swoim głównym dziele antypelagiańskim Augustyn myśl tę wyraża jeszcze ostrzej: „Jeśli ktoś jest przymuszany, znaczy to, że tego nie chce; i nie ma większego absurdu, niż powiedzieć o kimś, że nie chcąc, chce jakiegoś dobra”<sup>25</sup>.

Opaczna interpretacja Kołakowskiego (powtarzał ją wielokrotnie) wzięła się zapewne stąd, że wolność (*eleutheria, libertas*) utożsamiał on z wolnym wyborem (*proairesis, liberum arbitrium*), toteż wolność była dla niego przede wszystkim możliwością wyboru między dobrem a złem. A przecież nawet z naszego obecnego doświadczenia moralnego wiemy, że wolności nam przybywa, im bardziej stajemy się wewnętrznie niezdolni do złych wyborów. Przyjemnie jest sobie uświadomić, że moja wolność wobec alkoholu osiągnęła taki poziom, iż nie upiję się, choćbym nawet na całą noc został zamknięty w sklepie monopolowym. To, że alkoholik stoi wobec wyboru między zachowaniem trzeźwości i upiciem się i potrafi się powstrzymać od wyskokowych napojów dopiero za cenę ponadludzkiego niemal wysiłku woli, świadczy o tym, że jest on wobec alkoholu mniej wolny niż ja. Większą również wolnością cieszy się małżonek, który osiągnął wewnętrzną niezdolność do zdrady małżeńskiej, niż małżonek, który – chociaż konsekwentnie wierny współmałżonkowi – wciąż na nowo musi wybierać między wiernością i niewiernością.

<sup>23</sup> L. Kołakowski, *Gdzie jest miejsce dzieci w filozofii liberalnej*, „Znak” 461 (1993), s. 12-13.

<sup>24</sup> „Melior autem homo est qui voluntate, quam qui necessitate bonus est – voluntas igitur libera danda homini fuit” – *De diversis questionibus LXXXIII*, 2; „Patrologia Latina” 40,11.

<sup>25</sup> „Si enim cogitur, non vult: et quid absurdius, quam ut dicatur nolens velle quod bonum est” – *Opus imperfectum contra Iulianum* 1,101; „Patrologia Latina” 45,1117.



## Streszczenie

Augustyn odrzucał manichejską tezę, jakoby wolność była czymś iluzorycznym. Właśnie w dyskusjach z manichejczykami wykuwał swoją naukę, że zło jest brakiem dobra tam, gdzie ono być powinno. Wolność, w sposób konieczny ukierunkowana ku dobru i sprawiedliwości, jest przeciwieństwem przymusu, ale zarazem nie da się jej pogodzić ze złem i grzechem. Natomiast nasza realna wolność nigdy nie kłóci się z absolutną transcendencją Boga.

## Freedom in the Reflection of St. Augustine

### Summary

Augustine rejected the Manichean claim that freedom was something illusory. It was precisely in debates with the Manicheans that he forged his doctrine of evil as a lack of good where it ought to exist. Freedom, necessarily directed toward good and justice, is the opposite of coercion, but concurrently cannot be reconciled with evil and sin, whereas our real freedom is never in discord with the absolute transcendence of God.

### Keywords

St. Augustine, Manichaeism, freedom, coercion

### Słowa kluczowe

św. Augustyn, manicheizm, wolność, przymus

## Bibliografia

- Augustyn, św., *De diversis questionibus LXXXIII*, „Patrologia Latina” 40, 11-100.
- Augustyn, św., *Enarrationes in Psalmos*; „Patrologia Latina” 36 i 37; *Objaśnienia Psalmów*, tłum. J. Sulowski, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, t. 37-42, Warszawa 1986.
- Augustyn, św., *Enchiridion ad Laurentium*, „Patrologia Latina” 40, 231-288; *Podręcznik dla Wawrzyńca*, tłum. W. Budzik, w: Augustyn, *Pisma katechetyczne*. Warszawa 1952 s. 77-170.
- Augustyn, św., *In Ioannis Evangelium*, „Patrologia Latina” 35, 1379-1976; *Homilie na Ewangelię św. Jana*, tłum. W. Szoldrski i W. Kania, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, t. 15, Warszawa 1977.
- Augustyn, św., *De libero arbitrio*, „Patrologia Latina” 32, 1221-1310; *O wolnej woli*, tłum. A. Trombala, w: Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999 s. 493-649.
- Augustyn, św., *Opus imperfectum contra Iulianum*, „Patrologia Latina” 45, 1049-1608.
- Augustyn św., *De civitate Dei*, „Patrologia Latina” 41; *Państwo Boże*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1977, t. 1 i 2.
- Augustyn św., *De Genesi contra Manichaeos*, „Patrologia Latina” 34, 174-220; *Przeciwko manichejczykom komentarz do Księgi Rodzaju*, tłum. J. Sulowski, w: Augustyn, *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, t. 25, Warszawa 1980 s. 21-82.

- Augustyn św., *De Genesi ad litteram imperfectus liber*, „Patrologia Latina” 34,219-246; *Niedokończony komentarz do Księgi Rodzaju*, tłum. J. Sulowski, w: *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, t. 25, Warszawa 1980 s. 83-112.
- Augustyn św., *De Genesi ad litteram libri duodecim*, „Patrologia Latina” 34,245-484; *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju*, tłum. J. Sulowski, w: *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, t. 25, Warszawa 1980 s. 113-382.
- Augustyn św., *Contra Faustum*, „Patrologia Latina” 42,207-518; *Przeciw Faustusowi*, tłum. J. Sulowski, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, t. 55-56, Warszawa 1991.
- Augustyn, św., *Questiones in Heptateuchum*, „Patrologia Latina” 34,547-824; *Problemy Heptateuchu*, tłum. J. Sulowski, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, t. 46-47, Warszawa 1990.
- Augustyn św., *Confessiones*, „Patrologia Latina” 32,659-868; *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, wyd. 2, Warszawa 1982.
- Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, Poznań 2006.
- Cholwińska H., *Zagadnienie genezy zła w myśli św. Augustyna*, „Studia Theologica Varsoviensia” 37 (1999) 1, s. 87-113.
- Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2000, s. 705-838.
- Kołodziejowski L., *Gdzie jest miejsce dzieci w filozofii liberalnej?*, „Znak” 461 (1993) s. 12-19.
- Ratzinger J., *Czas przemian w Europie*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2001.
- Salij J., *Opatrzność Boża w świecie, w którym dzieje się zło*, „Studia Theologica Varsoviensia” 48 (2010) 2, s. 21-29.



Edward Wiszowaty<sup>1</sup>

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie  
Wydział Teologii

### **Technologie informacyjne w warsztacie homilisty**

Obserwowany we współczesnych czasach szybki i wielokierunkowy postęp cywilizacyjny wywiera coraz większy wpływ na wszystkie dziedziny życia, nie pozostawiając praktycznie niczego poza sferą swego oddziaływania. Jednym z istotnych elementów tego postępu jest niewątpliwie, do niedawna wręcz niewyobrażalny, rozwój technologii informacyjnych, zazwyczaj, choć nie do końca słusznie, kojarzonych z komputerem i internetem. Do istotnych symptomów tych technologii należy to, że mają one charakter globalny i przekraczają wszelkie granice. Nie ma zakątka na ziemi, a nawet w kosmosie, gdzie można by się bez nich obyć, sięgają po nie zarówno elity naukowe, menadżerskie i polityczne, jak też coraz powszechniej zwykli ludzie. Widomym znakiem swoistej rewolucji w tej dziedzinie jest telefon komórkowy, który przestał być wyłącznie środkiem łączności i stał się podręcznym komputerem umożliwiającym nie tylko porozumiewanie się, ale również nawiązywanie łączności z najbardziej odległymi miejscami na ziemi przez internet, przesyłanie obrazów, robienie zakupów i wykonywanie mnóstwa innych czynności niezależnie od odległości i niejako „poza czasem”. Również Kościoły, zakony, różnorakie wspólnoty religijne, osoby duchowne i zaangażowani religijnie świeccy coraz częściej sięgają po te narzędzia, szerząc niezmienną w swej istocie Ewangelię Jezusa Chrystusa. Wszystko to niejako wymusza pojawienie się nowych form pracy również w warsztacie współczesnego głosiciela słowa Bożego. W pełni uzasadnione wydaje się zatem pytanie o rolę wspomnianych wyżej technologii w przygotowaniu homilii i pracy homilisty. Określa ono główny problem analiz podjętych w niniejszym opracowaniu. Implikuje też następujące pytania szczegółowe: Jak należy rozumieć termin „technologie informacyjne”? Jakie są cechy charakterystyczne tych technologii i jaka jest ich wartość? W jaki sposób homilista może korzystać z technologii

---

<sup>1</sup> Edward Wiszowaty – ks. prof. dr hab. nauk teologicznych, pracownik Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie (Katedra Teologii Pastoralnej i Katechetyki) i Wyższej Szkoły Policji w Szczytnie (Instytut Nauk Społecznych). Zainteresowania badawcze: etyka policji, religijność policjantów, homiletyka, teologia pastoralna.

informacyjnych, przygotowując homilię? Jakie są ograniczenia i zagrożenia z tym związane? Poszukując odpowiedzi na wyżej postawione pytania, trzeba mieć na uwadze istotę homilii. Wszystko to określa ramy merytoryczne analiz podjętych w niniejszym opracowaniu.

### Słów kilka o istocie homilii

Przez całe wieki, z wyjątkiem okresu patrystyki, kazanie było rodzajem nauki na temat prawd wiary i zasad życia moralnego, wygłaszanym podczas niedzielnej lub świątecznej mszy św., którego związek z celebrowaną liturgią był stosunkowo luźny i w zasadzie wyczerpywał się w tym, że wygłaszane było w czasie jej trwania<sup>2</sup>. Jednocześnie w obliczu narastającego kryzysu wiary, zwłaszcza od początku XX wieku, poszukiwano dróg odnowy kaznodziejstwa<sup>3</sup>. W pierwszym etapie tych poszukiwań skoncentrowano się na formie przepowiadania rozumianej nie tyle jako forma stylistyczno-kaznodziejska, ile raczej jako wewnętrzny charakter kazania wynikający z ducha Bożego kaznodziei<sup>4</sup>. W klimacie nadal postępującej laicyzacji życia oraz zanikania praktyk religijnych zrodziło się przekonanie, że dla poprawienia skuteczności przepowiadania nie wystarczy sama refleksja na temat formy kaznodziejskiej, czyli „jak przepowiadać”, lecz konieczne należy podjąć problem – co przepowiadać, czyli poddać poważnej refleksji teologicznej zagadnienie treści kaznodziejstwa. Przełomowe znaczenie miało w tym wypadku ukazanie się pracy J.A. Jungmanna *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung* (Regensburg 1936). Jej autor wskazywał, że forma i treść przepowiadania, dalekie od Ewangelii, są przyczyną, iż wielu chrześcijan odczuwa swoją wiarę jako ciężar i swoisty gorset ograniczający lub wręcz uniemożliwiający pełnię ludzkiego rozwoju, wbrew temu, co napisał św. Paweł Apostoł: „Ku wolności wyswobodził nas Chrystus” (Ga 5,1). Rozwój naukowej egzegezy umożliwił odkrycie specyficznego charakteru słowa Bożego (*dabar Jahwe*), zwracając przede wszystkim uwagę na jego skuteczność. Spowodowało to swoisty przewrót w dotychczas obowiązującej koncepcji przepowiadania i w efekcie pozwoliło powrócić do form głoszenia Dobrej Nowiny właściwych wcześniej

<sup>2</sup> Zob. na ten temat np. B. Migut, *Kazanie*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 8, red. A. Szostek, B. Migut, E. Gigilewicz [i in.], Lublin 2000, kol. 1265; A. Lewek, *Kazanie. Historia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 8, dz. cyt., kol. 1265-1266.

<sup>3</sup> Impuls do tych poszukiwań stanowiło ogłoszenie nowego *Kodeksu prawa kanonicznego*, który głoszenie kazań określił jako „gravissimum officium” – najpoważniejszy obowiązek (CIC, can. 1329), a później encyklika Benedykta XV *Humani generis redemptionem*, nazywana wówczas „wielką kartą kaznodziejstwa”.

<sup>4</sup> Zob. np. A. Lewek, *Współczesna odnowa kaznodziejstwa*, z. 1: *Z najnowszych dziejów ruchu homiletycznego*, Warszawa 1980, s. 22-28; K. Panuś, *Zarys historii kaznodziejstwa w Kościele katolickim*, cz. 1: *Kaznodziejstwo w Kościele powszechnym*, Kraków 1999, s. 424-433.

mu chrześcijaństwu i patrystyce<sup>5</sup>. W wyniku tego długiego procesu homilia została uznana za pierwszą „spośród licznych form przepowiadania”<sup>6</sup>. Sobór Watykański II dostrzegł w niej wręcz „część samej liturgii”<sup>7</sup>, tym samym dając do zrozumienia, że jest miejscem spotkania ze zbawiającym Chrystusem<sup>8</sup>. Potwierdza to najnowsze *Dyrektorium homiletyczne* ogłoszone przez Kongregację ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, gdzie czytamy, że homilia nieodłącznie należy do liturgii, jest nie tylko pouczeniem, lecz także aktem liturgicznym<sup>9</sup>. Ten ścisły związek homilii z liturgią powoduje, że homilia powinna być wygłaszana przez kapłana celebrującego święte misteria. Po długich wiekach kaznodziejskiego moralizatorstwa, doktrynalizmu i dydaktyzmu, homilia – jako akt przepowiadania – zgodnie z naturą słowa Bożego stała się ponownie skutecznym i czytelnym znakiem łaski i zbawienia<sup>10</sup>. Jeśli zatem określa się niekiedy homilię jako jedno z najdonioślejszych teologicznych odkryć minionego wieku, nie ma w tym żadnej przesady<sup>11</sup>. W dobie nowej ewangelizacji kaznodzieje powinni więc skupić swoją uwagę na tej formie przepowiadania, która z jednej strony pozwala zajaśnić słowu Bożemu z całą jego mocą, z drugiej zaś odkrywa przed samym człowiekiem to wszystko, co stanowi dramatyczny (niekiedy wręcz tragiczny) wymiar jego egzystencji, powodujący, że sam dla siebie pozostaje on wciąż pytaniem bez odpowiedzi<sup>12</sup>. Zarówno w pierwszym wymiarze, jak i zwłaszcza drugim, wymagającym współbycia ze współczesnym człowiekiem, doświadczającym cierpienia w nie mniejszym stopniu jak jego przodkowie, technologie informatyczne – wykorzystane zgodnie z ich naturą i w sposób krytyczny – mogą służyć zaangażowanemu homiliście nieocenioną pomocą. Potwierdza to *Dyrektorium homiletyczne*, przywołując tekst adhortacji apostolskiej papieża Franciszka: „Jedną z rzeczy najważniejszych jest nauczanie się posługiwania w przepowiadaniu obrazami, czyli przemawiania obrazami. Czasem używa się przykładów, aby uczynić bardziej zrozumiałym coś, co chce się wyjaśnić, ale te

<sup>5</sup> Szerzej na ten temat zob. E. Wiszowaty, *Od kazania tematycznego do homilii*, „Studia Warmińskie” 39 (2002), s. 385-394.

<sup>6</sup> Paweł VI, *Evangelii nuntiandi*, 43.

<sup>7</sup> Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, [dalej KL] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, tekst polski, nowe tłumaczenie, Poznań 2002, nr 52.

<sup>8</sup> Warto zauważyć, że w podobny sposób rozumiał homilię Orygenes: jest to wydarzenie zbawcze, polegające na spotkaniu uczestników liturgii z Chrystusem obecnym w Piśmie Świętym. Por. E. Staniek, *Kazanie w starożytności chrześcijańskiej*, w: *Fenomen kazania*, red. W. Przyczyna, Kraków 1994, s. 19.

<sup>9</sup> Por. Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium homiletyczne* (tłum. pol. P. Borkowski) – tekst nieoficjalny (komputeropis), nr 4.

<sup>10</sup> W tym znaczeniu przepowiadanie ma wymiar sakramentalny.

<sup>11</sup> P. Duployé, *Rhetorik und Gotteswort*, Düsseldorf 1957, s. 65; por. K. Panuś, *Zarys historii kaznodziejstwa w kościele katolickim*, cz. 1: *Kaznodziejstwo w Kościele powszechnym*, dz. cyt., s. 477.

<sup>12</sup> E. Wiszowaty, *Od kazania tematycznego do homilii*, art. cyt., s. 394.



przykłady często odnoszą się tylko do rozumowania; natomiast obrazy pomagają w docenieniu i przyjęciu przesłania, które chcemy przekazać. Atrakcyjny obraz sprawia, że przesłanie jest odczuwane jako coś swojskiego, bliskiego, możliwego, powiązanego z naszym życiem. Trafny obraz może doprowadzić do zasmakowania w przesłaniu, które pragniemy przekazać, budzi pragnienie i motywuje wolę ku Ewangelii”<sup>13</sup>.

### Wyjaśnienie terminu „technologie informacyjne”

Obok homilii centralną kategorię niniejszego opracowania stanowią technologie informacyjne. Analiza różnych materiałów poświęconych tej tematyce wskazuje, że często termin „technologie informacyjne” postrzegany jest w kontekście edukacji szkolnej<sup>14</sup> i kształcenia ustawicznego<sup>15</sup>. Niejednokrotnie rozpatruje się go w powiązaniu z życiem osobistym, indywidualnym i społecznym oraz z aktywnością zawodową<sup>16</sup>. Zwraca się przy tym uwagę na częstotliwość i sposób korzystania z technologii informacyjnych, rozpatrując te kwestie w kontekście przemian cywilizacyjnych i uwarunkowań społeczno-kulturowych<sup>17</sup>.

Analizując dorobek wielu polskich autorów<sup>18</sup> podejmujących problemy związane z technologiami informacyjnymi, zauważa się częste odwołania do angielskiego słowa *information technology* i stosowanie skrótu IT. Zgodnie twierdzą oni, że znaczenie tego terminu zawiera różne elementy związane z informatyką

---

<sup>13</sup> Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium homiletyczne*, dz. cyt., 31; Franciszek, *Evangelii gaudium*, 157.

<sup>14</sup> Zob. np. publikacje zamieszczone w: *Technologie informacyjno-komunikacyjne w procesie kształcenia*, red. J. Jędrzykowski, Jelenia Góra 2011; *Technologie informacyjno-komunikacyjne w edukacji XXI wieku*, red. R. Wawer, M. Pakuła, Lublin 2014.

<sup>15</sup> Zob. np. *Technologie informacyjne a zmiany współczesnej edukacji*, red. S. Kuruliszwili, Kraków 2014; *Technologie informacyjne i komunikacyjne w edukacji dorosłych: przewodnik dobrych praktyk*, red. I. Moczyłowska, Siedlce 2012.

<sup>16</sup> Dla przykładu można wskazać następujące opracowania: *Technologie informacyjne dla społeczeństwa*, red. W. Chmielarz, T. Parys, Warszawa 2009; *Technologie informacyjno-komunikacyjne w pracy służb społecznych*, red. E. Harlow, S.A. Webb, Warszawa 2014; *Technologie informacyjne w edukacji policjantów*, red. A.W. Mitasa, Legionowo 2008; *Technologie informacyjne w funkcjonowaniu organizacji: zarządzanie z wykorzystaniem multimediów*, red. L. Kiełtyka, Toruń 2013.

<sup>17</sup> Zob. np. W. Paja, *Technologie internetowe – wybrane zastosowania*, Rzeszów 2012; B. Stachowiak, *Technologie informacyjno-komunikacyjne w funkcjonowaniu uczelni wyższych*, Toruń 2012.

<sup>18</sup> Zob. np. J. Bartoszek, *Technologie informacyjne w edukacji przyszłości*, „Prakseologia” (2005) nr 145, s. 141-149; M. Orzoł, *Znaczenie współczesnych technologii informacyjnych dla zarządzania polskimi przedsiębiorstwami*, [http://www.ptzp.org.pl/files/konferencje/kzz/artyk\\_k\\_pdf\\_2010/117\\_Orzol\\_I.pdf](http://www.ptzp.org.pl/files/konferencje/kzz/artyk_k_pdf_2010/117_Orzol_I.pdf) [dostęp: 28.04.2015], s. 1-2; M. Ściagała, *Technologie informacyjne determinanty innowacyjności: aktualny model organizacji*, „Zeszyty Naukowe. Organizacja i Zarządzanie / Politechnika Śląska” 68 (2014), s. 413-423;

i pokrewnymi technologiami, takimi jak: informacja, komputery, informatyka i telekomunikacja<sup>19</sup>. Najogólniej termin „technologia informacyjna” wskazuje na całokształt, zespół środków, czyli urządzeń typu komputery, sieci komputerowe, media oraz narzędzi w postaci oprogramowania, a także technologii służących wszechstronnemu pozyskiwaniu i przetwarzaniu informacji<sup>20</sup>. Powyższe określenie badacze zagadnienia uszczegóławiają<sup>21</sup>. W związku z tym niemal zgodnie twierdzą, że termin „technologie informacyjne” wskazuje nie tylko na elementy informatyki, lecz także na działania związane z poszukiwaniem i gromadzeniem informacji, jej zapisywaniem, zabezpieczaniem, przechowywaniem, przetwarzaniem, prezentowaniem, przesyłaniem i likwidacją<sup>22</sup>. Takie określenie wydaje się znaczące dla niniejszego opracowania. Nie ogranicza się jedynie do zespołu nowoczesnych urządzeń, które są wykorzystywane w procesie komunikowania (np. do komputerów, sieci komputerowych i najnowszych oprogramowań komputerowych). Przeciwnie, wskazuje na efektywne stosowanie środków i narzędzi oraz źródeł informacji w celu przeprowadzenia analizy i syntezy informacji. Za istotne uznaje przetwarzanie, selekcjonowanie, tworzenie spójnego obrazu z elementów informacyjnych umieszczonych w różnych źródłach, których wykorzystanie staje się możliwe jedynie za pomocą środków i metod informatyki.

Wyżej opisane rozumienie technologii informacyjnych stanowi zatem punkt odniesienia dla analiz, które zostaną przeprowadzone poniżej. Uwzględnia bowiem wszystkie aspekty istotne dla warsztatu pracy głosiciela słowa Bożego. Wyraźnie wskazuje na narzędzia, za pomocą których może on pozyskiwać informacje, selekcionować je, analizować, przetwarzać, gromadzić i zarządzać po to, by w akcie przepowiadania przekazywać je słuchaczom słowa Bożego.

### **Charakterystyka technologii informacyjnych i ich wartość**

Technologie informacyjne stanowią główną dziedzinę informatyki<sup>23</sup>. Najczęściej bywają utożsamiane z komputerem<sup>24</sup>, chociaż oprócz tego wymienia się

<sup>19</sup> M. Orzoł, *Znaczenie współczesnych technologii...*, art. cyt., s. 1-2.

<sup>20</sup> Tamże.

<sup>21</sup> Tamże; H. Batorowska, *Technologia informacyjna w kształceniu ogólnym. Wybrane zagadnienia dla dyrektorów, nauczycieli i bibliotekarzy szkolnych*, Kraków 2001; K. Mikulski, *Technologia informacyjna w administracji i dla administracji*, Bydgoszcz 2008.

<sup>22</sup> Szerzej o tym można znaleźć np. w: A. Brezko, *Rozwój technologii informacyjnej: nowe wyzwania prawa i moralności w XXI wieku*, „Administracja Publiczna” 1 (2011), s. 151-162; R. Kołodziejczyk, *Technologia informacyjna*, Kielce 2011; tenże, *Technologia informacyjna – nowa gałąź wiedzy*, „Zeszyty Wszechnicy Świętokrzyskiej” 21 (2004), s. 103-115; M. Orzoł, *Znaczenie współczesnych technologii informacyjnych dla zarządzania polskimi przedsiębiorstwami*, art. cyt., s. 1-2; *Technologia informacyjna w społeczeństwie wiedzy*, red. J. Trawka, Katowice 2005.

<sup>23</sup> Zob. np. M. Adamski, *Informatyka – nauka, sztuka, czy rzemiosło?*, <http://www.uz.zgora.pl/wydawnictwo/miesiecznik11-2002/17.pdf> [dostęp: 29.04.2015], s. 1-4.

<sup>24</sup> Zob. o tym np. w: W. Sikorski, *Komputer*, Warszawa 2010.

również inny sprzęt komputerowy, np. laptopy, tablety, przenośne urządzenia telefonizacyjne łączące w sobie funkcje telefonu komórkowego i komputera kieszonkowego, czyli smartfony, drukarki, skanery, projektory multimedialne oraz akcesoria komputerowe (np. myszkę, klawiaturę, monitor) i nośniki danych (np. zewnętrzne karty pamięci, płyty CD i DVD) niezbędne w efektywnej pracy<sup>25</sup>. Za znaczące uznaje się również wszelkiego rodzaju oprogramowania komputerowe, które pozwalają człowiekowi wykonywać pracę na komputerze<sup>26</sup>. Stanowią one niezastąpiony element technologii informacyjnej. Bez nich niemożliwe byłoby automatyczne przetwarzanie danych za pomocą komputera czy też wykorzystanie oraz prezentowanie obrazu statycznego, dźwięku, hipertekstu, obrazu dynamicznego (wideo) i różnego rodzaju animacji<sup>27</sup>.

Wśród charakterystycznych, a zarazem istotnych cech technologii informacyjnych, wymienia się interaktywność. Komputer połączony z ogólnosiwiatową siecią komputerową, zwaną w formie skróconej (od angielskiego *inter-network*, dosłownie „między-sieć”) internetem, umożliwia szybki dostęp do informacji pochodzących z różnych źródeł<sup>28</sup>. Innymi słowy, technologia informacyjna pomaga w pozyskiwaniu wiadomości na określony temat. Pozwala też współtworzyć informacje. W internecie nie ma bowiem wyraźnej różnicy między nadawcą a odbiorcą<sup>29</sup>. Użytkownicy mogą współtworzyć serwisy internetowe (np. wpisując komentarze pod publikacją) oraz oceniać użyteczność internetowych serwisów informacyjnych, stron i aplikacji<sup>30</sup>. Poza tym dobrze skonstruowane strony www dają czytelnikom różne możliwości w zakresie kontaktu z ich twórcami. Służy temu zarówno poczta elektroniczna, jak też rozmowy prowadzone *on-line* z innymi użytkownikami czy zapraszającymi gośćmi<sup>31</sup>. W praktyce najczęściej dokonuje się to za pomocą usług chat i forum<sup>32</sup>. Zawsze też każdy kontakt człowieka ze stroną www za pośrednictwem łączy internetowych pozostawia ślad. Korzystając z serwisów internetowych, można za pomocą samodzielnej wyszukiwarki (np. Google, Netsprint, Szukacz, AltaVista) lub wyszukiwarki wbudowanej w strukturę polskich portali (np. wp.pl, onet.pl, interia.pl) czy też z wyszu-

---

<sup>25</sup> Tamże.

<sup>26</sup> Tamże.

<sup>27</sup> Tamże.

<sup>28</sup> Warto przypomnieć, że w znaczeniu informatycznym internet stanowi przestrzeń adresów IP, które zostały przydzielone hostom i serwerom połączonym za pomocą urządzeń sieciowych (np. kart sieciowych, modemów, koncentratorów), które komunikują się za pomocą protokołu internetowego z wykorzystaniem infrastruktury telekomunikacyjnej (np. łączy przewodowego lub bezprzewodowego). Zob. np. K. Żywczak, *Internet krok po kroku. Praktyczny poradnik*, Poznań 2010.

<sup>29</sup> A. Niwiński, *Środki informatyczne w katechetycznej działalności Kościoła*, Kraków 2004, s. 237, 241-242.

<sup>30</sup> Tamże.

<sup>31</sup> Tamże.

<sup>32</sup> Tamże.

kiwarki w przeglądarce Internet Explorer i Mozilla Firefox, szybko odnaleźć interesujące użytkownika informacje. Również portale katolickie (np. opoka.org.pl, deon.pl) mają wbudowaną wyszukiwarkę. Jeżeli informacje odnalezione za pomocą wyszukiwarki okażą się użyteczne, można je łatwo skopiować do zbiorów w wersji elektronicznej czy też za pomocą poczty elektronicznej rozesłać do innych odbiorców. W ten sposób gromadzenie informacji staje się łatwe, szybkie i tanie. Co ważne, pozyskiwane dane są aktualne, a przez to nie tylko wzbogacają osobistą wiedzę użytkownika internetu, lecz także mogą okazać się przydatne w życiu codziennym i w pracy zawodowej<sup>33</sup>. Tak więc technologie informacyjne stanowią narzędzie, za pomocą którego użytkownik jest w stanie pozyskiwać informacje, selekcjonować, przetwarzać, zarządzać nimi oraz przekazywać je innym ludziom.

### Technologie informacyjne w przygotowaniu homilii

Nowe technologie informacyjne stają się obecnie jednym z podstawowych narzędzi w przygotowaniu homilii, zwłaszcza dla głosicieli słowa Bożego młodszego pokolenia. Uwidacznia się to szczególnie w poszukiwaniu materiałów, które stanowią źródło i tworzywo kaznodziejskie. Ogólnoświatowa sieć komputerowa ułatwia dostęp nie tylko do nauczania Kościoła, ale również do różnorodnych doświadczeń ludzkich, bowiem „homilista – jak stwierdza papież Franciszek – powinien także słuchać ludu, aby odkryć to, co wierni powinni usłyszeć. Homilista jest człowiekiem kontemplującym słowo, a także kontemplującym lud”<sup>34</sup>. Można w niej znaleźć również teksty biblijne zredagowane w różnych językach, co umożliwia porównanie różnych tłumaczeń celem wydobycia pełniejszego sensu tych tekstów. Co więcej, w ogólnoswiatowej sieci komputerowej upowszechniane są pomoce kaznodziejskie, zawierające konkretne homilie.

Poszukując inspiracji, homilista może podjąć lekturę internetowych zasobów. Wśród różnych portali internetowych z materiałami homiletycznymi przykładowo wymienić można Redemptorystowski Portal Kaznodziejski<sup>35</sup> i Ekspres Ho-

<sup>33</sup> Zob. szerzej o tym np. w: *Internet światem człowieka*, red. M. Drożdż, J. Smoleń, Kielce 2009.

<sup>34</sup> Franciszek, *Evangelii gaudium*, 154.

<sup>35</sup> Ten internetowy portal homiletyczny powstał z inicjatywy prowincji warszawskiej ojców redemptorystów. Zawiera on propozycje przepowiadania słowa Bożego podczas liturgii. Słusznie zatem twórcy strony przypominają, że „homilia jest wydarzeniem stricte liturgicznym i ten kontekst jest dla niej jak najbardziej naturalny. Stąd też [...] proponowane teksty [mają służyć – E.W.] jedynie jako pewne intuicje pod tworzenie własnych przemówień, uwzględniających cały szereg kontekstów, w których żyją konkretni wierzący w [...] parafiach [...]”. Zob. [http://www.slowo.redemptor.pl/pl/46758/0/Misja\\_strony.html](http://www.slowo.redemptor.pl/pl/46758/0/Misja_strony.html); [http://www.slowo.redemptor.pl/pl/50170/0/Kazania\\_i\\_homilie\\_obrzedowe.html](http://www.slowo.redemptor.pl/pl/50170/0/Kazania_i_homilie_obrzedowe.html) [dostęp: 10.05.2015]

miletyczny<sup>36</sup>. Obok tego różne pomoce dla kaznodziejów dostępne są m.in. na portalach wiara<sup>37</sup>, homilie<sup>38</sup>, katolik<sup>39</sup>.

Za błędne trzeba uznać dosłowne kopiowanie z internetu tekstów homilii. Gotowe teksty homilii oraz inne pomoce odgrywają rolę przykładu oraz źródła wspomagającego i dostarczającego tworzywa w twórczym opracowaniu przez kaznodzieję własnej autorskiej homilii. W żadnym wypadku nie zwalniają homilistę z podjęcia osobistego wysiłku w przygotowaniu tekstu, który ma być przepowiadany jako słowo Boże podczas liturgii<sup>40</sup>. Co ważne, nie eliminują poszczególnych etapów pracy nad homilią<sup>41</sup>. Przeciwnie, wymagają rzetelnego podejścia do czynności związanych z przygotowaniem homilii na podstawie nowych technologii informacyjnych<sup>42</sup>. „Przygotowanie przepowiadania słowa jest – jak trafnie zwrócił na to uwagę papież Franciszek – zadaniem tak ważnym, że należy poświęcić dłuższy czas na studium, modlitwę, refleksję i duszpasterską kreatywność [...]”<sup>43</sup>. Właśnie odpowiednia ilość czasu poświęconego na tę czynność pozwala kaznodziei w sposób aktywny i twórczy przygotować tekst homilii<sup>44</sup>.

Pierwszym i podstawowym etapem jest czytanie słowa Bożego poprzedzone modlitwą do Ducha Świętego i ofiarowaniem siebie Bogu „jako narzędzie (por. Rz 12,1), ze wszystkimi swoimi zdolnościami, aby Bóg mógł się nim posługiwać”<sup>45</sup>. To właśnie Duch Święty otwiera serce homilisty, pozwala „zatrzymać się z postawą ucznia: «Mów Panie, bo sługa Twój słucha» (1 Sm 3,9)”<sup>46</sup> i służy słowa oraz pomaga „rozpoznać prawdziwe znaki obecności lub zamysłów Bo-

<sup>36</sup> Portal ten prowadzony jest pod patronatem Wydawnictwa św. Stanisława BM. Adresowany jest do księży, którzy nie mają pomysłu na kazanie. Osoby świeckie zachęcane są do zgłaszania w portalu własnych problemów i współczesnych wydarzeń, które mają inspirować do przygotowania homilii interpretującej je na podstawie słowa Bożego. Zob. <http://www.ekspreshomiletyczny.pl/>.

<sup>37</sup> Wśród działów tematycznych poświęconych różnym aspektom wiary wyodrębniono zakładkę, w której umieszczane są homilie. Zob. <http://liturgia.wiara.pl/Homilie>.

<sup>38</sup> Prowadzą go księża zaangażowani w różne formy posługi słowa Bożego (w szkole, w parafii, na wyższych uczelniach). Zob. <http://homilie.pl/bn.html>.

<sup>39</sup> Jest to katolicki portal z zakładką „kazania”, w którym zamieszcza się teksty homilii. Zob. <http://www.kazanie.katolik.pl/>.

<sup>40</sup> Zob. np. KL 10.

<sup>41</sup> Szerzej zagadnienia związane z przygotowaniem homilii opisuje np. J. Twardy, *Proces przygotowania homilii*, „Roczniki Teologiczne” 61 (2014) z. 12, s. 73-87.

<sup>42</sup> Warto dodać, że Henryk Sławiński w analizach prowadzonych na temat przygotowania homilii za pomocą internetu wyodrębnia trzy etapy: inkubacji, iluminacji i redakcji. Zob. o tym w: H. Sławiński, *Przygotowanie homilii i kazania za pomocą internetu*, „Ateneum Kapłańskie” 149 (2007), z. 1, s. 125-132. Wcześniej zwrócili uwagę na znaczenie tego procesu w tworzeniu homilii H. Arens, F. Richardt, J. Schulte, *Kreativität und Predigtarbeit. Vielseitiger Denken Einfallsreicher Predigen*, München 1974, s. 26-33.

<sup>43</sup> Franciszek, *Evangelii gaudium*, 145.

<sup>44</sup> Tamże.

<sup>45</sup> Tamże.

<sup>46</sup> Tamże 146.

zych”<sup>47</sup>. On też uzdalnia do spojrzenia na wydarzenia w świecie i doświadczenia adresatów homilii przez pryzmat wiary. Dzięki wsparciu Ducha Świętego można poprawnie interpretować ludzkie życie w świetle słowa Bożego czytanego podczas liturgii. Stąd też istotne jest duchowe przygotowanie połączone z modlitwą homilisty<sup>48</sup>.

Z uwagi na adresatów homilii uzasadnione wydaje się zbieranie z zasobów internetowych informacji na temat aktualnych wydarzeń i doświadczeń oraz skorzystanie z pomocy, jakie oferuje analiza literacka<sup>49</sup>. Ukonkretniając te czynności, homilista powinien „zwrócić uwagę na słowa, które się powtarzają lub się wyróżniają, rozpoznać strukturę oraz własny dynamizm tekstu, [czy też – E.W.] wziąć pod uwagę miejsce zajmowane przez występujące osoby itp.”<sup>50</sup>. Szczegóły zawarte w tekście nie są jednak najważniejsze. One mogą jedynie pomóc w zrozumieniu głównego przesłania. Właśnie najważniejsze jest „odkrycie *głównego* przesłania i tego, co tworzy strukturę i jedność tekstu [...], [czyli – E.W.] tego, co autor na pierwszym miejscu chciał przekazać [...], jaki efekt chciał wywołać”<sup>51</sup>. W osiągnięciu tego celu homilista znajduje pomoc w nauczaniu całej Biblii przekazanym przez Kościół<sup>52</sup>. Respektowanie tej zasady interpretacji chroni przed błędną, subiektywną, częściową lub sprzeczną z innymi tekstami biblijnymi proklamacją słowa Bożego.

Kolejny etap pracy nad homilią polega na rozważaniu tekstu biblijnego, podaniu się słowu Bożemu, czyli na „personalizacji Słowa”<sup>53</sup>. Homilista najpierw sam ma stać się słuchaczem słowa Bożego, kontemplującym treści, które głosi, i współpracującym z Bogiem. W tym celu pomocne mogą okazać się udostępniane w internecie homilie papieskie i konferencje głoszone podczas rekolekcji. Pobudzają one homilistę do refleksji, wzmacniają wiarę i otwierają jego serce na działanie łaski Bożej. Przykładowo wymienić można homilie głoszone przez znanych, kompetentnych i cenionych przez słuchaczy kaznodziejów (np. ks. bpa Edwarda Dajczaka, ks. prof. Edwarda Stańka, o. Leona Knabita, o. Augustyna Pelanowskiego, ks. Piotra Pawlukiewicza). Co więcej, odsłuchany czy też oglądany w internecie przebieg spotkania homilisty ze słuchaczami może odgrywać ważną rolę. Motywuje bowiem do stawania się autentycznym słuchaczem słowa, otwiera na działanie Ducha Świętego oraz skłania do osobistej modlitwy i przemiany serca, a przez to przyczynia się do stawania się świadkiem Ewangelii<sup>54</sup>.

<sup>47</sup> Paweł VI, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 11.

<sup>48</sup> Franciszek, *Evangelii gaudium*, 146.

<sup>49</sup> Tamże 147.

<sup>50</sup> Tamże.

<sup>51</sup> Tamże.

<sup>52</sup> Tamże 148.

<sup>53</sup> Tamże 149.

<sup>54</sup> Tamże 150-151.



W związku z powyższym na uwagę zasługuje również metoda *lectio divina*, która „polega [...] na czytaniu słowa Bożego w chwilach modlitwy, by [...] ono oświecało i odnowiło”<sup>55</sup>. To modlitewne czytanie tekstów biblijnych poprzedza studium. Stanowi bowiem punkt wyjścia w przygotowaniu homilii. Pozwala homiliście odczytać osobiste znaczenie orędzia zawartego w tekście i zastosować je we własnym życiu, czyli rozpoznać, co Bóg mówi do homilisty poprzez konkretny tekst oraz do czego zaprasza i do jakich zmian skłania<sup>56</sup>. Chodzi tu o interioryzację słowa Bożego i jego aktualizację w życiu homilisty<sup>57</sup>.

Znajomość tekstów biblijnych, które będą czytane podczas liturgii, nie wystarczy. Niezbędne jest również wsłuchiwanie się w odbiorców – w ich problemy, pragnienia, odczucia, doświadczenia, ograniczenia, poziom życia religijnego oraz jakość więzi z Bogiem i ze wspólnotą Kościoła<sup>58</sup>. Chodzi tu o realne spojrzenie na życie słuchaczy (ich radości i problemy, zwątpienia, kryzysy i nadzieje) oraz „powiązanie przesłania tekstu biblijnego z ludzką sytuacją, z tym, czym ludzie żyją, z doświadczeniem potrzebującym światła”<sup>59</sup>. Korzystając z nowych technologii informacyjnych, homilista może lepiej rozpoznać pragnienia słuchaczy oraz zaznajomić się z aktualnymi wydarzeniami, do których później nawiąże w homilii<sup>60</sup>. Dostępne w zasobach internetowych informacje pozwalają też lepiej poznać i zrozumieć odpowiednie, wzbogacone o narzędzia pedagogiczne, sposoby przepowiadania słowa Bożego tak, aby w niczym nie zostało naruszone przesłanie ewangeliczne<sup>61</sup>. W związku z powyższym za istotne uznaje się mówienie zwięzłe i obrazowo. Właśnie przemawianie obrazami odgrywa znaczącą rolę w odkryciu przez słuchaczy znaczenia słowa Bożego i przyjęciu go za istotne dla osobistego życia<sup>62</sup>. Pozwala wyrazić „jedną myśl, jedno uczucie i jeden obraz”<sup>63</sup>. W szczególnych sytuacjach, gdy na to pozwalają warunki zewnętrzne (np. wyposażenie Kościoła w projektor multimedialny i ekran projekcyjny o dobrze dobranych parametrach, posiadanie w komputerze dobrej jakości obrazów), warto podczas głoszenia słowa Bożego wyświetlić korespondujące z tym słowem obrazy. Szczególne znaczenie ma to w homiliach podczas mszy św. z udziałem dzieci. Atrakcyjny obraz z komputera podłączonego do projektora, gdy pojawi się na ekranie projekcyjnym, może sprawić, że przesłanie głoszone podczas homilii utrwali się w pamięci słuchaczy, pobudzi ich wyobraźnię, skłoni do refleksji i zmotywuje do życia według słowa Bożego. Stworzy przy tym możliwość

<sup>55</sup> Tamże 152.

<sup>56</sup> Tamże 153.

<sup>57</sup> Tamże.

<sup>58</sup> Tamże 154.

<sup>59</sup> Tamże.

<sup>60</sup> Tamże 155.

<sup>61</sup> Tamże 156.

<sup>62</sup> Tamże 157.

<sup>63</sup> Tamże.

interaktywnego sposobu głoszenia orędzia ewangelicznego, a zarazem uchroni homilistę przed rutyną, a słuchaczy przed zniechęceniem oraz pozornym słuchaniem i zrozumieniem. Poprawi też koncentrację uwagi, konieczną do zapamiętania usłyszanego tekstu homilii. Tym samym może przyczynić się do zwiększenia skuteczności głoszenia słowa Bożego.

### Uwagi końcowe

Powszechny dostęp do technologii informacyjnych sprawia, że mogą one stanowić interesującą i pożyteczną alternatywę dla tradycyjnych form warsztatu pracy homilisty. Dają szansę poszerzania i aktualizowania wiedzy oraz doskonalenia i nabywania nowych umiejętności. Ta szansa wydaje się ważna zwłaszcza dla kapłanów, którzy pracują w parafiach oddalonych od ośrodków teologicznych. Technologie informacyjne pozwalają nie tylko na poznanie nowych treści z zakresu homiletyki i dyscyplin pokrewnych (np. emisji głosu, metodyki skutecznego komunikowania i budowania więzi ze słuchaczami), ale również na wymianę doświadczeń bez zmiany miejsca i ponoszenia większych kosztów. Dostęp do ogólnosiwiatowej sieci komputerowej pozwala homilistom dzielić się z innymi osobistą wiedzą i doświadczeniem oraz rozwijać kompetencje związane z pracą nad homilią.

Chcąc efektywnie i zgodnie z naturą homilii posługiwać się technologiami informacyjnymi, należy potraktować je jedynie jako źródło wspomagające i dostarczające tworzywa kaznodziejskiego. Istotne zatem wydaje się umiejętne, a zarazem roztropne wykorzystanie tego narzędzia w warsztacie pracy współczesnego kaznodziei. Technologie informacyjne nie mogą zwalniać homilisty z osobistego przygotowania słowa Bożego, a przez to przyczyniać się do bezrefleksyjnego kopiowania tekstów homilii i odczytywania ich w kościele podczas liturgii słowa.

W związku z powyższym warto zarówno w początkowej, jak i permanentnej formacji kapłanów zwracać większą uwagę na potrzebę respektowania zasady złotego środka w korzystaniu z zasobów internetowych. Pamiętając o zaletach technologii informacyjnych związanych z warsztatem pracy homilisty, trzeba rozwijać w kaznodziejach krytyczne myślenie oraz kreatywność w przygotowaniu i głoszeniu homilii. Na szczególną uwagę zasługuje przywoływanie sprawdzonych przez pokolenia prostych zasad związanych z procesem tworzenia homilii, a zwłaszcza zwrócenie większej uwagi na duchowość homilisty, jego wiarę i modlitwę oraz na posługiwanie się obrazem i zrozumiałym dla słuchaczy językiem. W ten sposób zostanie zachowana ewangeliczna zasada wydobywania ze skarbcza rzeczy nowych i starych<sup>64</sup>.

<sup>64</sup> Por. Mt 13,44-52.

## Information Technologies in the Homilist's Skills and Tools

### Summary

The development of information technology has a profound impact on all areas of life without exception. These technologies are tools that enable the user not only to obtain information, select, process and manage it but also pass it on to other people. In the context of the media society also a preacher of the word of God during Sunday and holiday masses cannot ignore the assistance they offer if he wants to avoid the danger that his efforts will be treated as a kind of an open-air museum.

The main thread of the study is therefore an attempt to identify opportunities for the use of these technologies in the homilist's skills and tools because they can provide an interesting and profitable alternative to traditional forms of homiletic expertise. Attention is drawn to the fact that in order to use these technologies efficiently and in accordance with the nature of the homily they should be treated only as a supporting source that provides preaching material.

### Keywords

computer animation, preaching, the homily, imagery, information technologies

### Słowa kluczowe

animacja komputerowa, kaznodziejstwo, homilia, obrazowość, technologie informatyczne

### Bibliografia

- Adamski M., *Informatyka – nauka, sztuka, czy rzemiosło?*, <http://www.uz.zgora.pl/wydawnictwo/miesiecznik11-2002/17.pdf> [dostęp: 29.04.2015], s. 1-4.
- Arens H., Richardt F., Schulte J., *Kreativität und Predigtarbeit. Vielseitiger Denken Einfallreicher Predigen*, München 1974.
- Bartoszek J., *Technologie informacyjne w edukacji przyszłości*, „Prakseologia” (2005) nr 145, s. 141-149.
- Batorowska H., *Technologia informacyjna w kształceniu ogólnym. Wybrane zagadnienia dla dyrektorów, nauczycieli i bibliotekarzy szkolnych*, Kraków 2001.
- Breczko A., *Rozwój technologii informacyjnej: nowe wyzwania prawa i moralności w XXI wieku*, „Administracja Publiczna” 1 (2011), s. 151-162.
- Duployé P., *Rhetorik und Gotteswort*, Düsseldorf 1957.
- Paweł VI, *Evangelii muntiandi*, 43.
- Encyklopedia katolicka*, t. 8, red. A. Szostek, B. Migut, E. Gigilewicz [i in.], Lublin 2000.
- Fenomen kazania*, red. W. Przyczyna, Kraków 1994.
- Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium” o głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie*, Kraków 2013, wydanie II poprawione.
- <http://homilie.pl/bn.html>.
- <http://liturgia.wiara.pl/Homilie>.
- <http://www.ekspreshomiletyczny.pl/>.

- <http://www.kazanie.katolik.pl/>.
- [http://www.slowo.redemptor.pl/pl/46758/0/Misja\\_strony.html](http://www.slowo.redemptor.pl/pl/46758/0/Misja_strony.html)
- [http://www.slowo.redemptor.pl/pl/50170/0/Kazania\\_i\\_homilie\\_obrzedowe.html](http://www.slowo.redemptor.pl/pl/50170/0/Kazania_i_homilie_obrzedowe.html)
- Internet światem człowieka*, red. M. Drożdż, J. Smoleń, Kielce 2009.
- Kołodziejczyk R., *Technologia informacyjna – nowa gałąź wiedzy*, „Zeszyty Wszechnicy Świętokrzyskiej” 21 (2004), s. 103-115
- Kołodziejczyk R., *Technologia informacyjna*, Kielce 2011.
- Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium homiletyczne*, tłum. P. Borkowski, tekst nieoficjany (komputeropis), nr 4.
- Lewek A., *Współczesna odnowa kaznodziejstwa*, z. 1: *Z najnowszych dziejów ruchu homiletycznego*, Warszawa 1980.
- Migut B., *Kazanie*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 8, red. A. Szostek, B. Migut, E. Gigilewicz [i in.], Lublin 2000, kol. 1265.
- Mikulski K., *Technologia informacyjna w administracji i dla administracji*, Bydgoszcz 2008.
- Niwiński A., *Środki informatyczne w katechetycznej działalności Kościoła*, Kraków 2004.
- Orzół M., *Znaczenie współczesnych technologii informacyjnych dla zarządzania polskimi przedsiębiorstwami*, [http://www.ptzp.org.pl/files/konferencje/kzz/artyk\\_pdf\\_2010/117\\_Orzol\\_I.pdf](http://www.ptzp.org.pl/files/konferencje/kzz/artyk_pdf_2010/117_Orzol_I.pdf) [dostęp: 28.04.2015], s. 1-2.
- Paja W., *Technologie internetowe – wybrane zastosowania*, Rzeszów 2012.
- Panuś K., *Zarys historii kaznodziejstwa w Kościele katolickim*, cz. 1: *Kaznodziejstwo w Kościele powszechnym*, Kraków 1999.
- Paweł VI, *Adhortacja apostołska o ewangelizacji w świecie współczesnym „Evangelii nuntiandi”*, 8 grudnia 1975, tekst polski, Warszawa 1986.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, opracował Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, Poznań–Warszawa 1989<sup>4</sup>.
- Sikorski W., *Komputer*, Warszawa 2010.
- Sławiński H., *Przygotowanie homilii i kazania za pomocą internetu*, „Ateneum Kapłańskie” 149 (2007), z. 1, s. 125-132.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, 7 grudnia 1965 r., w: *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekrety, deklaracje*, tekst polski, nowe tłumaczenie, Poznań 2002.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum concilium”* (04.12.1963), w: *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekrety, deklaracje*, tekst polski, nowe tłumaczenie, Poznań 2002.
- Stachowiak B., *Technologie informacyjno-komunikacyjne w funkcjonowaniu uczelni wyższych*, Toruń 2012.
- Staniek E., *Kazanie w starożytności chrześcijańskiej*, w: *Fenomen kazania*, red. W. Przyczyna, Kraków 1994, s. 19.

- Ścigała M., *Technologie informacyjne determinantą innowacyjności: aktualny model organizacji*, „Zeszyty Naukowe. Organizacja i Zarządzanie / Politechnika Śląska” 68 (2014), s. 413-423;
- Technologia informacyjna w społeczeństwie wiedzy*, red. J. Trawka, Katowice 2005.
- Technologie informacyjne a zmiany współczesnej edukacji*, red. S. Kuruliszwili, Kraków 2014.
- Technologie informacyjne dla społeczeństwa*, red. W. Chmielarz, T. Parys, Warszawa 2009.
- Technologie informacyjne i komunikacyjne w edukacji dorosłych: przewodnik dobrych praktyk*, red. I. Moczydłowska, Siedlce 2012.
- Technologie informacyjne w edukacji policjantów*, red. A.W. Mitasa, Legionowo 2008.
- Technologie informacyjne w funkcjonowaniu organizacji: zarządzanie z wykorzystaniem multimediów*, red. L. Kiełtyka, Toruń 2013.
- Technologie informacyjno-komunikacyjne w edukacji XXI wieku*, red. R. Wawer, M. Pa-kuła, Lublin 2014.
- Technologie informacyjno-komunikacyjne w pracy służb społecznych*, red. E. Harlow, S.A. Webb, Warszawa 2014.
- Technologie informacyjno-komunikacyjne w procesie kształcenia*, red. J. Jędrzykowski, Jelenia Góra 2011.
- Twardy J., *Proces przygotowania homilii*, „Roczniki Teologiczne” 61 (2014) z. 12, s. 73-87.
- Wiszowaty E., *Od kazania tematycznego do homilii*, „Studia Warmińskie” 39 (2002), s. 385-394.
- Żywczak K., *Internet krok po kroku. Praktyczny poradnik*, Poznań 2010.

Bogusław Kochaniewicz<sup>1</sup>

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu  
Wydział Teologiczny

## Teologia polska oczami rzymianina

Przedstawienie tematu podjętego w niniejszym opracowaniu domaga się naprawdę dobrej znajomości stanu teologii w Polsce, a wypowiadający te słowa całą swoją formację (studia licencjackie i doktoranckie) odbył na Zachodzie, co więcej, następnych 10 lat pracował jako wykładowca Papieskiego Uniwersytetu św. Tomasza „Angelicum” w Rzymie, prowadząc zajęcia z teologii dogmatycznej w sekcjach angielskiej i włoskiej, we wszystkich możliwych cyklach kształcenia.

W tej sytuacji pojawia się pytanie: co można powiedzieć nowego i interesującego na temat, który ma już całkiem sporą bibliografię<sup>2</sup>, w niezwykle ciekawy sposób został przedstawiony przez o. prof. Andrzeja Napiórkowskiego OSSPE podczas VII Kongresu Teologów Polskich w Lublinie w 2004 roku<sup>3</sup>?

Zdając sobie sprawę z niedoskonałej znajomości tematu, chciałbym podzielić się osobistymi spostrzeżeniami i uwagami po powrocie do kraju. Refleksja ta może okazać się inspirująca z tego względu, że została dokonana przez pryzmat prawie 20 lat spędzonych w Wiecznym Mieście.

### 1. Teologia w Polsce czy teologia polska?

Analiza haseł zawartych w encyklopediach, leksykonach i słownikach teologicznych pozwala stwierdzić, że na pojęcie „teologia” składają się tak zwane teologie przymiotnikowe: biblijna, dogmatyczna, fundamentalna, moralna, politycz-

---

<sup>1</sup> Bogusław Kochaniewicz, dominikanin, redaktor „Poznańskich Studiów Teologicznych”.

<sup>2</sup> Zob. m.in.: J. Śliwiński, *Teologia w Polsce a polska teologia*, *Więź* 12(494) 1999, s. 121-123; A. Napiórkowski, *O uniwersyteckość teologii w Polsce*, „W Drodze” nr 5/285(1997), s. 55-64; S.C. Napiórkowski (red.), *Szkice o polskiej teologii*, Poznań 1988; J. Misiurek *W poszukiwaniu tożsamości polskiej teologii*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 34(1987), z. 2, s. 99-110; D. Oko, *Teologia w polskim Kościele*, „Znak” nr 472(1994), s. 100-109.

<sup>3</sup> A. Napiórkowski, *Teologia polska wobec wyzwań współczesności*, w: Rada Naukowa Konferencji Episkopatu Polski, *Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań*, t. 1, Lublin 2004, s. 33-64.



na, wyzwolenia, feministyczna, śmierci Boga<sup>4</sup>. Natomiast, gdy chodzi o wątek polski, zazwyczaj w publikacjach tego typu pojawia się hasło „Teologia w Polsce”. Takie rozwiązanie proponuje na przykład *Religia. Encyklopedia PWN*<sup>5</sup>. Należy wspomnieć, że wspomniane określenie (teologia w Polsce) jest też tytułem czasopisma Polskiego Towarzystwa Dogmatyków.

Pobieżna analiza hasła „Teologia w Polsce” pozwala dostrzec, że w wyżej wymienionych publikacjach dokonano przeglądu sytuacji współczesnej teologii w Polsce, wymieniając ośrodki teologiczne w Polsce, charakteryzując ich specyfikę oraz wymieniając teologów w nich pracujących. Wobec takiego ujęcia zagadnienia warto postawić pierwsze ważne pytanie. Zawężenie aktywności teologów do granic naszego kraju sprawia, że automatycznie wykluczeni zostają polscy teologowie katoliccy pracujący poza jego granicami, prowadzący wykłady z teologii na uczelniach katolickich we Włoszech (Rzymie), w Austrii, w Niemczech, na Ukrainie, w Rosji, w Izraelu, w Kanadzie, w Stanach Zjednoczonych, w Japonii, w Republice Południowej Afryki, w Australii. Ich nazwisk nie odnotowują żadne leksykony, encyklopedie teologiczne wydawane w naszym kraju. Czy wobec tego nie lepiej posługiwać się pojęciem „teologia polska” zamiast „teologia w Polsce”?

Tak postawione pytanie implikuje kolejne, które zabrzmi nieco prowokacyjnie: czy istnieje polska teologia? Być może niektórzy odpowiedzą, że aktywność rodzimych teologów przejawiająca się w obfитоści artykułów publikowanych na łamach polskich periodyków jest dobitnym świadectwem jej istnienia. Kiedy jednak zapytamy się o specyficzne cechy, jakimi odznacza się polska teologia, to pytanie powraca niczym bumerang. Czym bowiem szczególnym wyróżnia się teologia uprawiana nad Wisłą od teologii niemieckiej, włoskiej, francuskiej, chińskiej czy afrykańskiej? Czy jesteśmy w stanie wymienić oryginalne cechy charakteryzujące teologiczną myśl w naszym kraju, która wyróżnia nas na tle refleksji podejmowanych i uprawianych w krajach Europy Zachodniej?

Odpowiedź na powyższe pytania nie napawa optymizmem. Gdyby zapytano wykładowcę akademickiego reprezentującego rzymską uczelnię kościelną, z czym kojarzy się polska teologia, nie powiedziałby ani słowa. Nie wymieniłby nazwiska ani jednego polskiego teologa. W tym miejscu należy wypowiedzieć szokującą dla niektórych osób prawdę: teologia polska widziana z perspektywy Rzymu nie istnieje. O ile niektórzy zachodni wykładowcy potrafią określić dość ogólnie specyfikę teologii włoskiej, niemieckiej czy hiszpańskiej, wymieniając ich reprezentantów, to nie są w stanie podać nikogo z terenu Polski. O czym to może świadczyć? Być może, o nijakości polskiej teologii, braku wyrazu, własnej

<sup>4</sup> Zob. *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 9, Warszawa 2003; *Encyklopedia katolicka*, t. 19, Lublin 2013.

<sup>5</sup> M. Wojciechowski, *Teologia w Polsce*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 9, Warszawa 2003, s. 266-267.

oryginalności i tożsamości w takim stopniu, że trudno ją zauważyć i wyróżnić na tle teologii niemieckiej, francuskiej czy włoskiej. Przedstawione obserwacje potwierdza ostra dysproporcja rysująca się pomiędzy liczbą zagranicznych teologów zapraszanych do wygłoszenia referatów na kongresach organizowanych w Polsce, a śladową liczbą polskich prelegentów proszonych o wygłoszenie referatów poza granicami kraju. W tym kontekście warto zapytać się o przyczynę tego stanu rzeczy. Odpowiedź na to pytanie jest złożona.

## 2. Język polski barierą nie do przebycia

Jedną z istotnych przyczyn, wpływających na zaistniały stan rzeczy, jest z całą pewnością bariera językowa. Należy stwierdzić, że najważniejsze polskie czasopisma teologiczne docierają do Rzymu. Niestety, większość z nich proponuje zachodniemu czytelnikowi teksty w języku polskim zaopatrzone w abstrakty po angielsku, niemiecku bądź włosku. Wobec nieznajomości naszego języka nikt nie czyta dołączonych na końcu streszczeń obcojęzycznych, ponieważ nie informują one w satysfakcjonujący sposób o treści opublikowanych artykułów. Przekłada się to na nieobecność polskojęzycznych publikacji w zestawieniach bibliografii tematu zawartych w obcojęzycznych artykułach.

Innym powodem nieznajomości polskiej teologii jest stosunkowo mała liczba artykułów publikowanych przez rodzimych teologów w czasopismach zachodnich. Przyczyn tej sytuacji można upatrywać w nieuzasadnionych obawach autorów polskich o zbyt wygórowane standardy oceny, co z kolei mogłoby się wiązać z niezakwalifikowaniem zgłoszonego tekstu do publikacji. Na podstawie kilkuletniego doświadczenia redaktora naczelnego międzynarodowego czasopisma teologicznego wychodzącego w Rzymie mogę stwierdzić, że przedstawiciele innych nacji bez żadnych obaw przysyłali swoje teksty niejednokrotnie do kilku redakcji czasopism jednocześnie i nie przejmowali się zbyt, gdy artykuł nie został przyjęty. Po dokonaniu odpowiednich korekt przysyłali ponownie tekst, który był wydawany.

Przy okazji nie sposób wyrazić pewnego zdziwienia: skoro wielu polskich studentów chlubi się ukończeniem europejskich katolickich uczelni, skoro ich doktoraty zostały napisane i obronione w językach obcych, to dlaczego w tak znikomym stopniu publikują wyniki swoich badań na łamach zachodnich czasopism teologicznych?

Dlatego należy popierać apel o publikowanie polskich wyników badań w periodykach zagranicznych klasyfikowanych na tzw. liście ERIH. Bez tłumaczeń polskiej literatury teologicznej na języki kongresowe, bez publikacji wyników badań w zachodnich czasopismach polska teologia nadal będzie nieznana, podręczniki, encyklopedie, słowniki będą zatrzymywać się na prezentowaniu nurtów i prądów teologii w Niemczech, a obszar pomiędzy Odrą a Bugiem będzie pozostawał nadal białą plamą.

### 3. Podejmowana tematyka badań

Analiza niektórych tytułów polskich publikacji pozwala zauważyć, że obok tekstów wartościowych, które powinny zostać zaprezentowane czytelnikowi zachodniemu, jest wiele takich, które cechuje eklektyzm, schematyzm, brak oryginalności. Z jednej strony należy się cieszyć tym, że w ostatnim czasie dokonano w naszym kraju solidnej charakterystyki oraz popularyzacji osiągnięć znanych zachodnich teologów XX i XXI wieku, w tym również bogatego w treść nauczania św. Jana Pawła II. Należy z uznaniem podkreślić, że w kraju nad Wisłą przesłanie zawarte w dokumentach papieża Polaka stało się przedmiotem gruntownych badań rodzimych teologów.

Z drugiej natomiast należy wyrazić obawę, czy w niektórych przypadkach autorzy publikacji, obierając pole swoich badań, nie wybrali najłatwiejszej drogi; kryjąc się za autorytetem wybranych teologów, papieży, dokumentów Magisterium Kościoła, posługując się metodą analityczno-krytyczną, nie ograniczyli się do wiernego opisu takiej bądź innej kwestii? Spisy treści polskich czasopism roją się od tytułów typu: *Nadzieja w encyklice „Spe salvi”* bądź *Tytuł „Królowa aniołów” we współczesnych dokumentach Magisterium Ecclesiae* itd. Pojawia się pytanie: co szczególnie oryginalnego wnoszą wymienione tytuły? Czy nie potwierdzają one tezy o odtwórczym, schematycznym charakterze niektórych publikacji polskiej teologii? Po lekturze niektórych artykułów odnosi się wrażenie, że ich autorzy unikają konfrontacji z prawdziwymi wyzwaniami stojącymi wobec współczesnej teologii, boją się poszukiwania nowych sposobów interpretacji, nowych oryginalnych rozwiązań, nieznanych na Zachodzie. Wydaje się, że teologia uprawiana w naszym kraju powinna w szerszym niż dotychczas zakresie odpowiadać na współczesne wyzwania i zagrożenia. W tym kontekście jawi się kolejne pytanie: w jakiej mierze teologowie starają się odpowiadać na znaki czasu, na niepokojące prądy, trendy, które pojawiają się w rodzimej kulturze? Na ile zaś ich refleksja jest odizolowana od rzeczywistości, w której żyjemy?

Poruszona kwestia wiąże się ściśle z kolejnym, nie mniej ważnym problemem: w jaki sposób uczy się studentów refleksji teologicznej w naszym kraju? Czy jest to zachęta do twórczego myślenia, do poszukiwania rozwiązań teologicznych problemów? Czy przypadkiem w wyborze tematów prac magisterskich, doktorskich, a nawet niektórych habilitacyjnych, nie dominuje tendencja streszczania myśli wybranego autora? Należy stwierdzić, że wiele powstałych prac potwierdza wyrażane wątpliwości. Dlatego, z pewną dozą niepokoju należy stwierdzić, że jeżeli nie zostanie zmieniony ten stan rzeczy, to w najbliższej przyszłości kolejne pokolenia wykładowców będą w podobny sposób uprawiały teologię w naszym kraju.

Analiza teologii uprawianej w Polsce pozwala zaobserwować jeszcze inne niepokojące zjawisko, mianowicie, słabe i niewystarczające przełożenie osiągniętych owoców teologicznych badań na duszpasterską praktykę; znikome wykorzy-

stanie osiągniętych wyników w programach duszpasterskich, kazaniach, konferencjach, katechezach. W jaki sposób zmienić ten stan rzeczy? Kto powinien być odpowiedzialny za tego typu aplikacje? W jaki sposób zachęcić księży przygotowujących niedzielne kazania do sięgnięcia nie tylko po materiały duszpasterskie, lecz po artykuły polskich specjalistów z zakresu teologii biblijnej? Trudno w krótkim artykule odpowiedzieć na postawione pytania.

#### **4. Polska rzeczywistość**

Oceniając polską teologię, nie sposób pominąć milczeniem warunków, w jakich pracują jej rodzimi twórcy. W porównaniu z nimi ich zachodni koledzy mają komfort czasu na prowadzenie badań naukowych. Teologowie pracujący na uczelniach rzymskich nie wiedzą, co to znaczy wypełnianie sylabusów, nie znają trudu wypełniania sprawozdań z badań statutowych, nie piszą artykułów w celu uzyskania jak największej liczby punktów. Koncentrują się natomiast na tym, aby jak najlepiej przeprowadzić badania, co w konsekwencji przekłada się na jakość ich publikacji. Wspaniale zaopatrzone biblioteki kościelne Wiecznego Miasta dopełniają całości obrazu. O ile polski teolog coraz więcej czasu musi poświęcać na pracę o charakterze administracyjnym, o tyle jego zachodni kolega może spokojnie pracować nad kolejną publikacją. Nie dziwi zatem, że rodzimy teolog, żyjąc w pośpiechu, dzieląc swój czas na wiele najprzeróżniejszych obowiązków, ulega niejednokrotnie pokusie podejmowania tematów prostych, nieskomplikowanych, o niskiej czasochłonności, po to, aby zdobyć kolejne punkty za publikację, a w konsekwencji wpisać kolejną pozycję do dorobku. Jakość takich publikacji schodzi oczywiście na dalszy plan.

#### **5. Cudze chwalicie – swego nie znacie**

Niesprawiedliwe byłoby twierdzenie, że polska teologia jest pozbawiona ciekawych i oryginalnych osiągnięć. Należy jednak stwierdzić, że często dokonania rodzimych teologów nie są szerzej znane w naszym kraju. Wspomniana nieznajomość wynika między innymi z braku szerokiej informacji o nowych cennych publikacjach oraz ich solidnej, obiektywnej oceny. Przegląd recenzji zamieszczanych w polskich czasopismach pozwala zauważyć, że niejednokrotnie oceniane są pozycje, które nie zawsze reprezentują wysoki poziom naukowy, natomiast pomija się milczeniem te, które są wartościowe. W tym kontekście pojawia się pytanie: dlaczego zachodni teologowie stosunkowo szybko potrafią dostrzec na rynku wydawniczym pozycje wartościowe, zamieścić ich recenzje w periodykach teologicznych, informując o ich wartości pozostałych kolegów, a w Polsce jest to niemożliwe? Czy nie kryje się za tym pewnego rodzaju intelektualne lenistwo? Przykładów nie brakuje.

W roku 1998 została opublikowana dysertacja doktorska, oceniona przez rzymską uczelnię na *summa cum laude*. Monografia, napisana w języku włoskim, prezentowała po raz pierwszy mariologię św. Piotra Chryzologa. Książkę wysłano do kilkunastu redakcji czasopism zachodnich oraz polskich. Jaki był tego efekt? Autor otrzymał kilkanaście pochlebnych recenzji z Hiszpanii, Francji, Belgii, Niemiec, o Włoszech nie wspominając. W Polsce żadne z czterech czasopism nie zamieściło jej oceny. Dzisiaj, dzięki zachodnim recenzjom, niniejsza praca jest cytowana we wszystkich liczących się publikacjach oraz współczesnych tłumaczeniach kazań Chryzologa ukazujących się na Zachodzie. Niewytłumaczalna inercja oraz niewydolny system informowania o nowościach wydawniczych z zakresu teologii w Polsce powoduje, że nie jesteśmy w stanie dostrzec, a w konsekwencji docenić wielu naprawdę cennych pozycji rodzimych autorów i cieszyć się nimi. Pośród wielu przykładów, które można w tym miejscu przytoczyć, wymienię jedynie dwa.

Kilka lat temu dane mi było uczestniczyć w obronie doktoratu Marty Kwaśnickiej na UPJPII w Krakowie. Praca, poświęcona roli XVIII-wiecznej muzyki w ewangelizacji Indian Moxo, żyjących na terenach dzisiejszej Boliwii, została oparta na nieopublikowanych do tej pory manuskryptach, które są sukcesywnie odkrywane przez promotora, który jako misjonarz pełni posługę duszpasterską pośród mieszkających w dżungli boliwijskich Indian. Dysertacja jest wyjątkowa i przełomowa, zmienia spojrzenie nie tylko na kulturę wspomnianych Indian, ale również na metody ewangelizacji w okresie jezuickich redukcji. Opublikowana w Polsce, w niewielkim nakładzie<sup>6</sup>, do tej pory nie została zauważona; nie doczekała się żadnej recenzji na łamach polskich czasopism. Gdyby ukazała się drukiem na przykład w Hiszpanii, z pewnością miałyby już drugie bądź trzecie wydanie.

Przykład drugi. W roku 2008 na Papieskim Uniwersytecie św. Tomasza z Akwinu „Angelicum” w Rzymie została obroniona praca doktorska polskiego dominikanina, będąca edycją krytyczną dwóch nieznanych i nieopublikowanych do tej pory średniowiecznych traktatów poświęconych niepokalanemu poczęciu Najświętszej Maryi Panny. Dysertacja, napisana w języku francuskim, była tak dobra, że nie tylko została oceniona na *summa cum laude* przez władze rzymskiej uczelni, ale również zdobyła prestiżową nagrodę Henriego de Lubaca, fundowaną przez Ambasadę Francuską przy Stolicy Apostolskiej dla najlepszego doktoratu w języku francuskim powstałego na uczelniach rzymskich w ostatnich latach. Niedawno doktorat ten został opublikowany w naszym kraju przez wydawnictwo Instytutu Tomistycznego oo. Dominikanów w Warszawie<sup>7</sup>. Ponieważ

<sup>6</sup> M. Kwaśnicka, *Wtórna kolonizacja: rola gatunku literacko-muzycznego villancico w ewangelizacji Indian Moxo*, Poznań 2010.

<sup>7</sup> P. Krupa, *Une grave querelle. L'Université de Paris, les Mendiants et la Conception Immaculée de la Vierge (1387-1390)*, Warszawa 2013.



byłem recenzentem tej pracy, łatwo mi przyszło ocenić książkę<sup>8</sup>. Niestety, należy stwierdzić, że poza wspomnianą recenzją nie odnotowano w kraju nad Wisłą żadnej innej reakcji. Takich przykładów jest znacznie więcej. Pozwalają one w tym miejscu przytoczyć znane przysłowie: „cudze chwalicie, swego nie znacie, sami nie wiecie, co posiadacie”.

## 6. Czy istnieją cechy wyróżniające polską teologię?

Zastanawiając się nad specyfiką polskiej teologii, warto zadać pytanie: czy ma ona jakieś własne, oryginalne cechy, które są nieznane na Zachodzie. Środowisko naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego wskaże na teologię personalistyczną ks. prof. Czesława Bartnika, teologowie z Katowic wymieniają teologię ks. prof. Jerzego Szymika. Ponieważ autorzy ci nie są znani zachodnim czytelnikom, dlatego ich najważniejsze dzieła powinny zostać przetłumaczone i opublikowane na Zachodzie. Wśród kolejnych znanych mi oryginalnych polskich dokonań nie sposób nie wymienić odkrycia specyficznej polskiej teologii ikony, która jest odmienna od prawosławnej, o której pisał o. S.C. Napiórkowski OFMConv<sup>9</sup>. Na podstawie bogatych treści związanych z pobożnością maryjną w jasnogórskim sanktuarium została wypracowana oryginalna teologia sanktuarium, nieznana na Zachodzie<sup>10</sup>. Nie sposób nie wspomnieć o oryginalnej teologii maryjnego zawierzenia, rozpowszechnionej przez św. Jana Pawła II. Czyż to nie jest powód do chluby?

Jestem przekonany, że takich elementów określających specyfikę polskiej teologii jest znacznie więcej. Nie sposób nie dostrzec faktu, że Polska znajduje się na przecięciu dwóch kręgów kulturowych chrześcijaństwa: zachodniego i wschodniego. Z tego też względu tylko w naszym kraju celebrowane są zachodnie wniebowzięcie i wschodnie zaśnięcie Najświętszej Maryi Panny (polskie kalwarye). Tylko na naszym terenie zachodni kult figur łączy się ze wschodnim kultem obrazów. Specyfikę polskiej pobożności i duchowości wyznaczają między innymi nieznane na Zachodzie roraty i gorzkie żale. Nikt na Zachodzie nie wie o dorocznych wielotysięcznych spotkaniach modlitewnych młodzieży na Lednicy. Warto zatem, badając specyfikę polskiej pobożności, dostrzec ów specyficzny koloryt i uwzględnić go w teologicznej refleksji.

<sup>8</sup> Zob. *Poznańskie Studia Teologiczne* 27(2013), s. 245-246.

<sup>9</sup> S.C. Napiórkowski, *Polska teologia ikony? Problem obecności Maryi pośród nas w świetle doświadczeń peregrynacyjnych*, w: *Przewodniczka. Kult Matki Boskiej w Polsce od „Lumen gentium” do „Redemptoris Mater” (1964-1987). Akta VI Ogólnopolskiego Kongresu Mariologicznego i Maryjnego. Częstochowa-Jasna Góra 20-23 IX 1990, Jasna Góra-Częstochowa 1994*, s. 95-111.

<sup>10</sup> K. Mroczek, *Il Santuario della Madre di Jasna Gora nell'insegnamento di Giovanni Paolo II. Verso una „Teologia del Santuario”*, Roma 1996.



## 7. Popularyzacja i współpraca

Gdy dochodzimy do tematu rozpowszechniania informacji na temat aktywności teologów w Polsce, należy z uznaniem podkreślić wielką liczbę funkcjonujących stron internetowych. Mają je krajowe towarzystwa, stowarzyszenia, wydziały teologiczne, o czasopismach z zakresu teologii nie wspomnę. Strony te są lepiej lub słabiej zarządzane przez webmasterów, którzy niejednokrotnie z powodu wielu innych zadań nie zawsze mają wystarczająco wiele czasu, aby poświęcić go na moderowanie. W konsekwencji zawierają one nieaktualne bądź niepełne dane, z czego liczba świeżych informacji często sprowadza się do minimum. W zaistniałej sytuacji pojawia się pytanie: czy nie byłoby wskazane stworzenie jednej ogólnopolskiej strony, która integrowałaby środowisko teologiczne w Polsce, stanowiąc swoiste forum wymiany myśli oraz informacji? Chodziłoby o swoistą elektroniczną tablicę, na której każdy mógłby śledzić, co się dzieje w poszczególnych ośrodkach teologicznych w Polsce, jak przebiegają prace towarzystw naukowych, zapoznać się z informacjami o nowościach wydawniczych krajowych teologów, poznać biogramy nowo wypromowanych doktorów, habilitantów. Strona ta, wyposażona w automatyczne odniesienia na strony internetowe wydziałów teologicznych w Polsce, towarzystw biblistów, dogmatyków, patrologów, moralistów, pastoralistów, informowałaby, bez konieczności odwiedzania wielu stron poszczególnych stowarzyszeń, o wielorakich inicjatywach podejmowanych w Polsce.

## Zakończenie

Konkludując, warto sformułować kilka praktycznych wniosków i postulatów.

1. Aby teologia w Polsce była znana na Zachodzie, należy zadbać o to, aby publikacje krajowych teologów były tłumaczone i wydawane w zagranicznych czasopismach teologicznych. Bez prezentacji ich osiągnięć teologia polska nadal będzie nieznana.
2. Warto zwrócić uwagę na polskich teologów pracujących poza granicami naszego kraju. Jest to środowisko w Polsce praktycznie nieznane, podobnie jak jego dorobek. Wskazane byłoby opracowanie swoistego leksykonu polskich wykładowców akademickich uprawiających refleksję teologiczną za granicą. Podjęcie z nimi bliższej współpracy byłoby z całą pewnością ubogacające dla teologii w Polsce.
3. Warto zainicjować w naszym kraju ogólnopolski program naukowy poświęcony badaniom specyfiki teologii polskiej. W ten sposób, poznając elementy wyróżniające naszą teologię spośród innych uprawianych na Zachodzie, łatwiej byłoby rozwijać rodzimą specyficzną myśl teologiczną.
4. Należy położyć nacisk, aby w podejmowanych badaniach w większym niż dotychczas stopniu dokonywało się przejście od tematów opartych na

analizie źródeł do stawiania istotnych problemów teologicznych i poszukiwania ich rozwiązań. Warto uczulać teologów na oryginalność i aktualność podejmowanych tematów badawczych, które powinny odpowiadać na problemy współczesnych chrześcijan w Polsce.

5. Należy zadbać o popularyzację osiągnięć polskich teologów. Często wartościowe publikacje, wydawane w nakładzie 100 egzemplarzy, są nieobecne na półkach księgarni katolickich w Polsce, a o ich istnieniu wie jedynie wąskie grono wtajemniczonych.
6. Nie sposób nie zwrócić większej uwagi na rolę recenzji wartościowych pozycji z zakresu teologii publikowanych w naszym kraju. Choć publikowanie recenzji nie jest premiowane punktami, to jednak pełnią one ważną funkcję w upowszechnianiu i popularyzacji ciekawych i godnych polecenia pozycji na polskim rynku teologicznym.

### Streszczenie

Artykuł zatytułowany *Polska teologia oczami rzymianina* jest owocem refleksji autora nad teologią w Polsce, po blisko 20-letnim pobycie w Wiecznym Mieście. Obok wielu krytycznych spostrzeżeń zawiera również propozycje rozwiązania dostrzeżonych problemów. Tekst zwraca uwagę na konieczność prezentacji i popularyzacji wyników badań polskich teologów w zachodnich czasopismach teologicznych. Akcentuje również konieczność recenzowania godnych polecenia publikacji oraz oryginalnych wyników badań, ukazujących się w Polsce. Podkreśla konieczność stworzenia centralnej strony internetowej, która gromadziłaby informacje o aktywności poszczególnych ośrodków i stowarzyszeń teologicznych w Polsce. Autor artykułu proponuje ponadto podjęcie szerszych badań mających na celu ustalenie oryginalnych cech, wyróżniających polską teologię na tle teologicznej refleksji uprawianej na Zachodzie.

### Polish Theology Viewed from a Roman Perspective

#### Summary

The article entitled *Polish Theology Viewed from a Roman Perspective* is the fruit of the author's reflection on theology in Poland, after a stay of nearly 20 years in the Eternal City. Apart from many critical insights, it also contains several proposals concerning the renewal of the situation. One of them is an urgent necessity to present the results of research made by Polish theologians in the Western theological journals. Moreover, the article underscores the need of publication of reviews, which could indicate the best editions of the theological works and original researches of Polish theologians, appearing in Poland. It suggests the necessity to create a central website which could provide information about the activity of educational centers and theological associations in Poland. The author also proposes that extensive research should be undertaken aimed at establishing the original features, which distinguish Polish theology on the background of theological reflection practiced in the West.

#### Keywords

theology, publication, journals, specificity, popularization

#### Słowa kluczowe

Teologia, publikacja, czasopisma, specyfika, popularyzacja

## Bibliografia

*Encyklopedia katolicka*, t. 19, Lublin 2013.

Krupa P., *Une grave querelle. L'Université de Paris, les Mendians et la Conception Immaculée de la Vierge (1387-1390)*, Warszawa 2013.

Kwaśnicka M., *Wtórna kolonizacja: rola gatunku literacko-muzycznego villancico w ewangelizacji Indian Moxo*, Poznań 2010.

Misiurek J., *W poszukiwaniu tożsamości polskiej teologii*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 34(1987), z. 2, s. 99-110.

Mroczek K., *Il Santuario della Madre di Jasna Góra nell'insegnamento di Giovanni Paolo II. Verso una „Teologia del Santuario”*, Roma 1996.

Oko D., *Teologia w polskim Kościele*, „Znak” nr 472(1994), s. 100-109.

Napiórkowski A., *O uniwersyteckość teologii w Polsce*, „W Drodze” nr 5/285(1997), s. 55-64.

Napiórkowski A., *Teologia polska wobec wyzwań współczesności*, w: Rada Naukowa Konferencji Episkopatu Polski, *Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań*, t. 1, Lublin 2004, s. 33-64.

Napiórkowski S.C., *Polska teologia ikony? Problem obecności Maryi pośród nas w świetle doświadczeń peregrynacyjnych*, w: Przewodniczka. *Kult Matki Boskiej w Polsce od „Lumen gentium” do „Redemptoris Mater” (1964-1987). Akta VI Ogólnopolskiego Kongresu Mariologicznego i Maryjnego. Częstochowa-Jasna Góra 20-23 IX 1990*, Jasna Góra–Częstochowa 1994, s. 95-111.

Napiórkowski S.C. (red.), *Szkice o polskiej teologii*, Poznań 1988.

„Poznańskie Studia Teologiczne” 27(2013), s. 245-246.

*Religia. Encyklopedia PWN*, t. IX, Warszawa 2003.

Śliwiński J., *Teologia w Polsce a polska teologia*, *Więź* 12(494) 1999, s. 121-123.

Wojciechowski M., *Teologia w Polsce*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 9, Warszawa 2003, s. 266-267.

Karol Wielgosz<sup>1</sup>  
Uniwersytet Śląski w Katowicach  
Wydział Teologiczny

### Hermeneutyka pojęcia *evangelical* w *Evangelical Catholicism* George'a Weigla

W swojej książce *Boży wybór*<sup>2</sup> George Weigel przytoczył kilka charakterystycznych wypowiedzi publicystów dotyczących wyboru Josepha Ratzingera na Stolicę Piotrową. Zwrócił uwagę na jedną z nich: niespodziewaną, a jakże znaczącą. Otóż, Timothy George, uznany ewangelikalny akademik, na łamach ewangelikalnego periodyku „Christianity Today” napisał, że Benedykt XVI może być „zwiastunem nowej reformacji” i że w każdym wypadku „jego pontyfikat będzie jednym z wielkich momentów dla Kościoła chrześcijańskiego, zwłaszcza dla ewangelików”<sup>3</sup>. To śmiałe twierdzenie cytowany przez Weigla autor uzasadnił przypomnieniem ważnych rysów twórczości Ratzingera, który „poważnie traktuje prawdę”, a „jego teologia skupiona jest na Biblii”, natomiast „przesłanie jest skoncentrowane na Chrystusie”. Co więcej, według tego teologa, Ratzinger „prezentuje augustiański punkt widzenia” i „opowiada się za kulturą życia”. Profesor George, co skrupulatnie i życzliwie zauważa Weigel, poszedł dalej w swojej analizie, pisząc: „Te dwa tematy – odnowa Kościoła poprzez uwielbienie Boga i ewangelizacja świata poprzez potęgę Pisma Świętego – mogą trwale wyznaczyć spuściznę tego obecnego pontyfikatu: nowy benedyktyński moment w historii Kościoła”<sup>4</sup>. Oto ewangelikalny teolog ocenia twórczość prefekta Kongregacji Nauki Wiary jako broniącą wartości teologii protestanckiej i, co więcej, mogącą być zaczynem przełomowego, wręcz reformacyjnego momentu w historii Kościoła.

Ta opinia Timothy'ego George'a, tak skrupulatnie odnotowana przez George Weigla, znakomicie przedstawia bogactwo i złożoność pojęcia *evangelical* klu-

---

<sup>1</sup> Karol Wielgosz OP – urodzony w 1979 r., dominikanin, katecheta, student w Katedrze Teologii Dogmatycznej i Duchowości Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego. Adres do korespondencji: karol.wielgosz@dominikanie.pl

<sup>2</sup> G. Weigel, *Boży wybór*, Kraków 2006.

<sup>3</sup> T. George, *The Promise of Benedict XVI*, w: *Christianity Today*, June 2005, za: G. Weigel, *Boży wybór*, dz. cyt., s. 208.

<sup>4</sup> G. Weigel, *Boży wybór*, dz. cyt., s. 208.

czowego dla zrozumienia propozycji reformy życia Kościoła, którą przedstawił w znakomitej książce: *Evangelical Catholicism: Deep Reform in the 21st-Century Church*<sup>5</sup>. Książka ta została przetłumaczona na wiele języków. Była i jest szeroko dyskutowana zarówno przez zawodowych teologów, jak i zwyczajnych ludzi, przez katolików i przez członków innych wspólnot chrześcijańskich, i to na całym świecie (w różnych kontekstach kulturowych). Wydaje się więc, że warto dokonać analizy wielowymiarowego pojęcia *evangelical* oddanego w polskim tłumaczeniu przymiotnikiem: 'ewangeliczny', tym bardziej że w ten sposób będziemy mogli lepiej zrozumieć ciekawą propozycję wpływowego katolickiego pisarza.

Niniejsze studium nie ma bowiem na celu badania tego, co zostało utracone albo odkryte (lub chociażby: uwypuklone) w tłumaczeniu – nie ma on być lingwistyczną analizą. Celem niniejszej pracy jest lepsze zrozumienie wizji katolicyzmu nowej ewangelizacji, która została zaproponowana przez George'a Weigla, przez pryzmat różnych znaczeń słowa *evangelical*. To zaś pozwoli na nazwanie źródeł tej koncepcji, jej teologicznych kontekstów i perspektyw, jakie przed nami otwiera. Analiza ta stawia sobie także pewne cele ekumeniczne, pomoże bowiem określić, co wspólnego ma wizja katolicyzmu XXI wieku z ideałami współczesnego radykalnego protestantyzmu.

Aby tego dokonać, w pierwszej części tego eseju zostaną przedstawione leksykalne znaczenia angielskiego terminu *evangelical* i jego polskich odpowiedników. Kolejny rozdział, będący prezentacją głównych założeń koncepcji George'a Weigla, będzie poszukiwaniem odpowiedzi na pytanie, czy ta idea może być opisana słowem *ewangeliczny*. W trzeciej części natomiast zbadana zostanie możliwość określenia wizji popularnego pisarza jako *ewangelikalnej* bądź *ewangelijnej*.

## 1. *Evangelical* – znaczenie słowa

Słowo *evangelical* pojawia się nie tylko w tytule dzieła George'a Weigla. Wielokrotnie, bo aż 765 razy jest użyte na kartach tej książki. Kilkukrotnie występuje też w innych formach: *evangelically* i *evangelism*, najczęściej jako określenie katolicyzmu, ale także jako papieństwa, seminarium duchownego i innych rzeczywistości.

Według *Oxford Dictionary of English* przymiotnik *evangelical* oznacza rzecz, stan lub ideę, która odnosi się do Ewangelii; jest na niej ufundowana albo też na niej wzorowana. Rzecz można określić jako *evangelical* także wtedy, gdy jest ona

---

<sup>5</sup> G. Weigel, *Evangelical Catholicism: Deep Reform in the 21st-Century Church*, [New York] 2014, tłum. pol.: *Katolicyzm ewangeliczny. Gruntowna reforma Kościoła w XXI wieku*, Kraków 2014. W niniejszym opracowaniu będziemy się odwoływać do polskiego tłumaczenia dzieła G. Weigla.

związana z religią chrześcijańską lub też odnosi się do tej tradycji w ramach chrześcijaństwa protestanckiego, która podkreśla autorytet Biblii, osobistego nawrócenia i doktrynę zbawienia przez wiarę w nawrócenie<sup>6</sup>. Tę samą definicję zawiera także *The New Oxford American Dictionary*<sup>7</sup>.

Angielski termin *evangelical* ma więc wiele znaczeń i, co się z tym wiąże, nie ma swojego odpowiednika w języku polskim. Angielskie *evangelical* można przetłumaczyć bowiem, po pierwsze, jako nazwę: 'ewangelik'. Można też oddać znaczenie tego słowa przymiotnikami, takimi jak: 'ewangeliczny' bądź 'ewangelijny', a także 'ewangelicki', a nawet 'żarliwy'<sup>8</sup>. Jakie treści kryją się za tymi słowami?

*Wielki słownik języka polskiego* wyjaśnia, że ewangelik to osoba wyznająca ewangelicyzm, który z kolei jest po prostu ogółem doktryn powstałych w wyniku reformacji. Słownik ten nie zawiera definicji słów ewangelijny, ewangeliczny czy też ewangelikalny<sup>9</sup>. Podobnie *Elektroniczna encyklopedia i słownik ortograficzny PWN* zawiera jedynie wy tłumaczenie słowa ewangelik (które jest identyczne z tym, które można odnaleźć w wyżej wymienionym słowniku) i także nie tłumaczy innych interesujących nas terminów<sup>10</sup>.

W celu lepszego zrozumienia rozpatrywanych słów warto odwołać się do tego, jak one są rozumiane przez tych, którzy utożsamiają się z ewangelikalizmem. Strona internetowa Ewangelikalnej Wyższej Szkoły Teologicznej zawiera takie oto rozróżnienie znaczeń wyżej wymienionych terminów:

W języku polskim występują trzy derywaty przymiotnikowe (poza rzadszym „ewangelijny”) greckiego pojęcia *Ewangelia (euangelion)*: *ewangelicki*, *ewangeliczny* i *ewangelikalny*. Pierwszy, którego rzeczownikowym odpowiednikiem jest ewangelicyzm, używają kościoły powstałe podczas szesnastowiecznej reformacji [...]. Drugim terminem określane są kościoły protestanckie, wywodzące się z tzw. nurtu drugiej reformacji, szczególnie wyróżniające się praktykowaniem chrztu dorosłych (np. Kościół Ewangelicznych Chrześcijan, Kościół Chrześcijan Baptystów, Ewangeliczna Wspólnota Zielonoświątkowa i inne) lub organizacje zrzeszające te kościoły (np. Alians Ewangeliczny). Trzeci termin – *ewangelikalny* – jest zasadniczo synonimem pojęcia ewangeliczny; obydwa są tłumaczeniami jednego terminu angielskiego *evan-*

<sup>6</sup> “Evangelical: adjective: of or according to the teaching of the gospel or the Christian religion; Of or denoting a tradition within Protestant Christianity emphasizing the authority of the Bible, personal conversion, and the doctrine of salvation by faith in the Atonement; Zealous in advocating or supporting a particular cause. Noun: a member of the evangelical tradition in the Christian Church”, w: *Oxford Dictionary of English*, [Kindle edition] 2010.

<sup>7</sup> *The New Oxford American Dictionary*, [Kindle edition] 2008<sup>2</sup>.

<sup>8</sup> [E]vangelical I n ewangelik m, -czka f; II adj 1 Relig (referring to gospel) ewangeliczny; ewangelijny 2 Relig (Protestant) ewangelicki; 3 fig (zealous) żarliwy, w: *Wielki słownik angielsko-polski*, Warszawa 2004.

<sup>9</sup> *Wielki słownik języka polskiego*, <http://wsjp.pl/> [dostęp: 28.04.2005].

<sup>10</sup> *Elektroniczna encyklopedia i słownik ortograficzny PWN*, Warszawa 2002.



*gelical*. Derywat *ewangelikalny* oraz jego rzeczownikowy ekwiwalent *ewangelikalizm* ma jednak również swoje odrębne konotacje, odnosi się do ogólnościowego ruchu międzywyznaniowego reprezentowanego w Polsce m.in. przez Unię Ewangelikalną<sup>11</sup>.

Z przytoczonego tutaj cytatu wynika, że aby zrozumieć znaczenie słowa ewangelikalny, trzeba poznać podstawowe założenia, zasady i wartości ewangelikalizmu. O ile bowiem łatwo możemy przyjąć, że polskie słowo ewangeliczny określa nie tylko Kościoły powstałe w wyniku tak zwanej drugiej reformacji, ale każdą rzecz, stan lub ideę wynikającą z Ewangelii lub mającą cechy Ewangelii, o tyle trudniejsze jest precyzyjne wyznaczenie pól znaczeniowych pojęć: ewangelicki, ewangelijny i ewangelikalny.

Próbując wyjaśnić te słowa, autorzy przytoczonej wypowiedzi odnoszą się do różnic i podobieństw, które występują między Kościołami i wspólnotami chrześcijańskimi tak zwanej pierwszej i drugiej reformacji. Tłumacząc termin ewangelikalny, odwołują się do ruchu chrześcijańskiego reprezentowanego przez Unię Ewangelikalną, ewangelikalna jest więc rzecz, idea, stan, która reprezentuje fundamentalne wartości i przekonania tych, którzy należą do tego ruchu. Jakie są więc podstawy ewangelikalizmu? Czym on jest?

Jest on ponadwyznaniowym nurtem w chrześcijaństwie – obecnym przede wszystkim we wspólnotach protestanckich, ale i w pewnym wymiarze istniejącym w Kościele katolickim – wywodzącym się z religijności pietystycznej i konserwatywnych ruchów ortodoksji protestanckiej, który podkreśla znaczenie osobistej relacji z Jezusem Chrystusem, rozstrzygającego autorytetu Pisma Świętego, konieczność nawrócenia, nowego narodzenia z Ducha Świętego, a także obowiązek głoszenia Ewangelii<sup>12</sup>. Te priorytety oczywiście są zakorzenione

<sup>11</sup> <http://www.ewst.pl/centrum-edukacyjne/ewangelikalizm/> [dostęp: 28.04.2015].

<sup>12</sup> „Ewangelikalizm jako ruch międzywyznaniowy zrodził się w łonie konserwatywnego protestantyzmu na początku XX wieku. [...] Na Zachodzie jest prężnie rozwijającym się ruchem (np. *World Evangelical Alliance*), powszechnie uznanym przez chrześcijańskie środowiska, jak i władze świeckie. [...] Ewangelikalizm (teologia ewangelikalna stanowi jego egzemplifikację) wyznaje pierwsze symbole chrześcijańskie (np. *Apostolskie Wyznanie Wiary*, *Nicejsko-Konstantynopolitańskie Wyznanie Wiary*), akcentuje podstawowe tezy reformacyjne (*Tylko Pismo*, *Tylko Chrystus*, *Tylko łaska*, *Tylko przez wiarę*), traktując jednocześnie inne problemy dogmatyczne (w odróżnieniu m.in. od fundamentalizmu) jako drugorzędne. Ewangelikalizm podkreśla konieczność osobistej relacji człowieka z Bogiem przez Chrystusa, wyrażającej się w odpowiedniej postawie etycznej; zachęca do lektury Pisma Świętego, modlitwy i wpływu na społeczeństwo poprzez zaangażowanie misyjne, społeczne i naukowe. Interkonfesyjność ewangelikalna (jego przedstawiciele obecni są we wszystkich Kościołach protestanckich, jak i w Kościele Rzymskokatolickim) pozwala wykraczać ponad wiele spornych kwestii chrześcijańskich. Wyznawcy ewangelikalizmu mają różne zapatrywania eklezjologiczne (wyłączające jednak tzw. sukcesję apostolską), sakramentologiczne (za wyjątkiem sakramentalnego odrodzenia i transsubstancjacji), pneumatologiczne, ekumeniczne i inne”; za: <http://www.ewst.pl/centrum-edukacyjne/ewangelikalizm/> [dostęp: 28.04.2015]. Por. także: *Evangelicalism*, w: R. Balmer, *Encyclopedia of Evangelicalism*, Waco 2004, s. 244-248; oraz

w podstawach konserwatywnie interpretowanej nauki protestanckiej. Ci, którzy zaliczają siebie do nurtu ewangelikalnego, przyjmują absolutną suwerenność Boga, fakt, że Biblia jest autorytatywnym zapisem Jego objawienia się, który może być właściwie odczytany tylko dzięki obecności Ducha Świętego, a także to, że ludzka natura jest całkowicie zepsuta, dlatego zbawienie jest efektem działania niczym niezasłużonej, autonomicznej łaski Bożej<sup>13</sup>. Ewangelikalną zatem jest idea lub też rzecz, która reprezentuje wyżej wymienione paradygmaty ewangelizmu.

Konkludując: angielski termin *evangelical* można być oddany kilkoma polskimi słowami. Zakresy znaczeniowe tych słów są nieostre. Nie są także sformalizowane i, co więcej, choć są rozłączne – przenikają się. *Evangelical* tłumaczone jako ‘ewangeliczny’ oznacza ‘rzecz wynikającą z Ewangelii i na niej wzorowaną’. *Evangelical* rozumiane jako ‘ewangelikalny’ określa rzecz zgodną z podstawami ‘ewangelizmu’. Słowa te mogą być też traktowane jako synonimy. *Evangelical* może być też tłumaczony jako ‘ewangelicki’ (zgodny z ideałami reformacji), ‘ewangelijny’ bądź po prostu ‘żarliwy’ – te pojęcia nie są jednak interesujące dla naszych rozważań. Zbadajmy zatem jak George Weigel używa pojęcia *evangelical*. Czym charakteryzuje się proponowany przez niego *Evangelical Catholicism*?

## 2. Ewangeliczność katolicyzmu

Przed sformułowaniem czym jest katolicyzm ewangeliczny George Weigel, określa, czym on nie jest. Czyni to już we wstępie do swojej książki. W lakoniczny wręcz sposób rozprawia się z opartymi na stereotypach oczekiwaniami dotyczącymi jego propozycji.

I tak, katolicyzm ewangeliczny nie jest, po pierwsze, bezkrytyczną adaptacją metod i praktyk liturgicznych i katechetycznych, które zostały wypracowane i rozwinięte na gruncie pentakostalnego protestantyzmu. Nie jest to też wizja katolicyzmu zgodna z popularnymi oczekiwaniami grup katolików określających się jako postępowi lub, wręcz przeciwnie, tradycjonalistyczni – innymi słowy: nie jest to program żadnej grupy ani ruchu kościelnego. Katolicyzm ewangeliczny to nie aplikacja amerykańskich zwyczajów kościelnych w innych kontekstach kulturowych; również nie jest to jedynie tymczasowa i pragmatyczna odpowiedź na brak zaufania wobec Kościoła spowodowany skandalami pedofilskimi. Wreszcie, nie jest to także wizja Kościoła alternatywnego, jakiegoś substytutu Kościoła łacińskiego dostosowana do realiów XXI wieku<sup>14</sup>. Katolicyzm ewangeliczny

A. McGrath, *Evangelicalism and the Future of Christianity*, London–Sydney 1994, s. 51; T. Zieliński, *Protestantyzm ewangelikalny. Studium specyfiki religijnej*, Katowice 2014, s. 39-64, 99.

<sup>13</sup> Por. *Evangelicalism*, w: *Evangelical Dictionary of Theology*, ed. W.A. Elwell, Grand Rapids 2001, s. 405-409.

<sup>14</sup> G. Weigel, *Katolicyzm ewangeliczny*, dz. cyt., s. 18n.

to coś więcej ... To propozycja dużo głębiej idącej, duchowej reformy Kościoła ... To wizja poważnego i świadomego przeżywania chrześcijaństwa w ramach tradycji katolickiej.

Stosunkowo łatwo jest określić, czym nie jest katolicyzm ewangeliczny, dużo trudniej jest uchwycić istotę tak złożonego zjawiska. Toteż i sam Weigel przedkłada opisanie swojej wizji katolicyzmu XXI wieku nad sformułowanie jego laconicznej definicji.

Swoje rozważania rozpoczyna od przypomnienia najważniejszego wydarzenia w katolickim świecie XX wieku – Soboru Watykańskiego II, który rozpoczął albo, wyrażając się ściślej, zintensyfikował reformowanie współczesnego katolicyzmu. Jedynie „zintensyfikował” – bowiem początku współczesnych prób odnowy Kościoła upatruje Weigel w pontyfikacie Leona XIII, który „w czasie swojego trwającego ponad ćwierć wieku panowania [...] spokojnie i wytrwale tworzył warunki umożliwiające nowe zaangażowanie katolicyzmu we współczesne życie kulturalne, polityczne, ekonomiczne i społeczne”<sup>15</sup>. Reformy filozofii, teologii i biblistyki dokonane przez tego papieża, a także (może nawet: nade wszystko) jego nowatorskie podejście do spraw społecznych przetarły szlaki propozycjom soborowym, stały się też dla nich swego rodzaju modelem (co Weigel wielokrotnie podkreśla na łamach swojej książki)<sup>16</sup>.

Sobór Watykański II – według Weigla – może być uważany za początek „Kościoła nowej ewangelizacji”, nową formę „skoncentrowania się Kościoła na Chrystusie i Misji”<sup>17</sup> i dlatego można uznać jego nauczanie za źródłowe dla katolicyzmu ewangelicznego. Wywodzi się on z tego samego pragnienia ludzi (i Boga), którzy Sobór przygotowali, zwołali i tworzyli – którzy pragnęli, aby katolicyzm był autentycznym świadectwem żywego Boga w XXI wieku. Z tego też powodu Weiglowska wizja katolicyzmu jest próbą zrealizowania dokumentów soborowych. „A intencją Soboru było – pisze Weigel – umieścić w centrum życia chrześcijańskiego Dobrą Nowinę i, wychodząc z tego centrum, zacząć budować zreformowany katolicyzm; katolicyzm ewangeliczny, zdolny zaproponować Dobrą Nowinę o Jezusie Chrystusie odczarowanemu światu”<sup>18</sup>.

To, co odróżnia reformę katolicyzmu proponowaną przez Weigla od wielu innych, które powstały (i powstają) po Drugim Soborze Watykańskim, jest fakt, że próbuje ona przekroczyć wszelkie podziały dotyczące pożądanego kształtu

<sup>15</sup> Tamże, s. 30.

<sup>16</sup> „Jeśli za punkt wyjścia do zrozumienia głębszych nurtów w katolicyzmie, dochodzących do głosu pod koniec dwudziestego i na początku wieku dwudziestego pierwszego, przyjmujemy Leona XIII, [...] wówczas dopiero będziemy mogli zrozumieć właściwie Drugi Sobór Watykański i to, co zdarzyło się od tamtej pory – zrozumieć dogłębnie. Drugi Sobór Watykański doprowadził do apogeum dynamiczny proces zapoczątkowany reformami Leona: proces wyprowadzania katolicyzmu poza kontrreformację” – G. Weigel, *Katolicyzm ewangeliczny*, dz. cyt., s. 33, 60.

<sup>17</sup> Tamże, s. 10.

<sup>18</sup> Tamże, s. 49.

Kościół (są one według Weigla upolitycznione i dotyczą jedynie spraw drugorzędnych)<sup>19</sup> i rozpocząć refleksję nad misyjną istotą Kościoła – refleksję dokonującą się w przestrzeni spraw absolutnie podstawowych<sup>20</sup>.

Z przekonania ojców soboru, że kwestią zasadniczą dla przyszłej egzystencji Kościoła i świata jest skoncentrowanie się na Chrystusie i jego Ewangelii, Weigel wyciąga następujący wniosek: „podstawą katolicyzmu ewangelicznego jest przekonanie, że chrześcijaństwo jest religią objawioną”<sup>21</sup>, co oznacza, że jest ono dane przez Boga, aby „odczarowanemu”, a więc technokratycznemu światu, poprzez Pismo Święte i tradycję apostolską (które są centrum Kościoła), przekazać, że jesteśmy dziećmi Bożymi, przyjaciółmi Jezusa Chrystusa<sup>22</sup>. To twierdzenie, wielokrotnie podkreślane w *Katolicyzmie ewangelicznym* – może być uznane za kamień węgielny Weigłowskiego obrazu katolicyzmu i jego najważniejszy przymiot.

Weigel wyróżnia dziesięć podstawowych cech, które pozwalają opisać i wyróżnić katolicyzm ewangeliczny. Po pierwsze, jest on nade wszystko osobistą więzią, relacją wierzącego z Chrystusem. Spotkanie człowieka z żyjącym Bogiem jest pierwotne wobec wszelkich sposobów wyrazów wiary, norm z niej wypływających, wszelakich form kulturowych. Pozwala ono poznać prawdę o Bogu, człowieku i świecie. Pozwala doświadczyć zbawienia<sup>23</sup>. Ta relacja jest zbudowana na obrazie Jezusa, który wynika z Pisma Świętego, Tradycji i Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Jest ona bowiem częścią historii zbawienia, historii Boga działającego i objawiającego się ludzkim językiem w bosko-ludzkich dziełach. Uznanie, że jest się częścią tej historii, wymaga zrezygnowania z absolutyzowania własnego osądu, a przyjęcia autorytetu Tradycji<sup>24</sup>. Jest więc katolicyzm ewangeliczny skupiony na Biblii, która jest słowem Bożym, a więc nie tylko źródłem wiedzy o Bogu, ale formą Jego obecności w Kościele (jako taka jest koherentna z Tradycją Kościoła) i przestrzenią spotkania z Nim<sup>25</sup>. Katolicyzm rozumiany jako nade wszystko relacja człowieka z Bogiem „celebrować siedem sakramentów jako dane przez Boga środki służące uświęceniu życia”<sup>26</sup> i jest skoncentrowany na liturgii jako na sposobie budowania żywej więzi nie tylko jednostki z Bogiem, ale i całej wspólnoty. Sakramenty, a zwłaszcza Eucharystia, kształtują Kościół

<sup>19</sup> Tamże, s. 151-158.

<sup>20</sup> Tamże, s. 22.

<sup>21</sup> Tamże, s. 52.

<sup>22</sup> „Jedynie to stanowi punkt wyjścia katolicyzmu ewangelicznego, jego głoszenia Dobrej Nowiny i reform, których się podejmie” – G. Weigel, *Katolicyzm ewangeliczny*, s. 55. „Zgodnie z tym rozumowaniem, katolicyzm ewangeliczny proponuje przyjaźń z Jezusem Chrystusem [...] jako odpowiedź na pytanie, którym jest każde ludzkie życie” – tamże, s. 61.

<sup>23</sup> G. Weigel, *Katolicyzm ewangeliczny*, dz. cyt., s. 91, 94n.

<sup>24</sup> Tamże, s. 97, 99.

<sup>25</sup> Tamże, s. 117-121.

<sup>26</sup> Tamże, s. 102.

i sprawiają, że staje się on coraz bardziej piękny, jak piękny jest Bóg, coraz bardziej podobny do Niego<sup>27</sup>. Jest on także hierarchiczny, uwypukla symfoniczną wielość misji w jednej, podstawowej misji głoszenia Ewangelii<sup>28</sup>. Fakt, że katolicyzm ewangeliczny jest próbą budowania przyjaźni z Jezusem i zapraszania do niej wszystkich ludzi, sprawia, że jest on zarówno kontrkulturowy, jak i kulturotwórca<sup>29</sup>, wypełnia bowiem swój obowiązek głoszenia Ewangelii<sup>30</sup>, wkraczając w sferę publiczną<sup>31</sup> i wzywając do nawrócenia, które jest przecież nie tylko odrzuceniem zła, ale i budowaniem cywilizacji miłości<sup>32</sup>.

„Katolicyzm ewangeliczny to przede wszystkim wezwanie do nawrócenia”<sup>33</sup>. Weigel proponuje nam swoje rozumienie katolicyzmu nie tylko po to, aby przedstawić, jak mógłby wyglądać idealny Kościół, ale także w tym celu, aby rozpocząć reformę wspólnoty, która istnieje już teraz. W drugiej części swojej książki pokazuje, jak mogłaby ona wyglądać. Opierając się na principach katolicyzmu ewangelicznego, opisuje pożądaną reformę episkopatu, papieżstwa, życia konsekrowanego, liturgii, życia intelektualnego, działalności polityczno-społecznej.

Podstawowe cechy katolicyzmu ewangelicznego pokazują wyraźnie, że Weigel, zapraszając do reformy Kościoła, nie chce odrzucić Tradycji i całego dziedzictwa Kościoła, by rozpocząć nową, wspaniałą erę katolicyzmu swojego pomysłu. Ważna jest dla niego ciągłość. Píše: „Zachodzi istotowa ciągłość między tą nową formą katolicyzmu a jego początkami i rozwojem doktrynalnym, bo w przeciwnym nie byłaby to prawdziwie katolicka «forma» bytu Kościoła. [...] A może lepiej będzie powiedzieć, że jest to odkrycie i ponowne zastosowanie, w dwudziestopięciowiecznej szacie, czegoś, co liczy już wiele lat i sięga pierwszych wieków chrześcijaństwa”<sup>34</sup>. Jeżeli istota katolicyzmu pozostaje ta sama, na czym więc polega świeżość – ewangeliczna świeżość tego, co proponuje?

Weigel próbuje pokazać oryginalność swojej propozycji, konfrontując ją z „katolicyzmem kontrreformacyjnym” (używając jego terminologii). Jest to, według niego, ta forma przeżywania wiary chrześcijańskiej, która została zapoczątkowana reformami Soboru Trydenckiego. Jej korzenie tkwią w *christianitas* – cywilizacji zbudowanej na/wewnątrz tradycji chrześcijańskiej, w której wiara, system społeczny, światopogląd stanowią jedną, spójną całość. Fundacyjnym doświadczeniem tej formy wyznawania wiary jest trauma reformacji, pęknięcie

<sup>27</sup> Warto tu zaznaczyć, że Weiglowi chodzi o liturgię sprawowaną zgodnie z wielowiekowymi tradycjami liturgicznymi Kościoła oraz o tę będącą autentyczną interpretacją nauczania Soboru Watykańskiego II. Por. G. Weigel, *Katolicyzm ewangeliczny*, dz. cyt., s. 113.

<sup>28</sup> G. Weigel, *Katolicyzm ewangeliczny*, dz. cyt., s. 121.

<sup>29</sup> Tamże, s. 126.

<sup>30</sup> Tamże, s. 133.

<sup>31</sup> Tamże, s. 129.

<sup>32</sup> Tamże, s. 106.

<sup>33</sup> Tamże, s. 162.

<sup>34</sup> Tamże, s. 18.



tego świata powodowane próbą powrotu do jego źródeł – samej Ewangelii<sup>35</sup>. Jej cechami są: pełna podejrzliwości apologetyczna postawa wobec rzeczywistości, podkreślanie tych części Tradycji Kościoła, które przeciwstawiają się reformacji, budowanie specyficznie katolickiej kultury: katolickiej polityki, sztuki, wrażliwości, skoncentrowanie się na katechezie<sup>36</sup>.

Ten pobieżny opis katolicyzmu kontrreformacyjnego pokazuje, że według George'a Weigla był (jest) on skoncentrowany na sprawach drugorzędnych. Tak, był niesamowicie płodny. Jego owocem są nieprzeliczone wspaniałe pomniki kultury i rzesze świętych ludzi, którzy odnaleźli w nim drogę do Jezusa. Był on niewątpliwym sukcesem<sup>37</sup>. Jednakże w ferworze polemiki z innymi odłamami chrześcijaństwa – próbując odbudować *christianitas*, katolicyzm kontrreformacyjny zatracił żywotność i uniwersalność Ewangelii. Skutkiem tego ta forma funkcjonowania Kościoła przestała być adekwatna do warunków XX i XXI wieku. Dlaczego? Wbrew wszelkim wysiłkom katolicyzmu kontrreformacyjnego w naszych czasach dokonał się rozdział między kulturą a Ewangelią<sup>38</sup>. „Kościół dwudziestego pierwszego wieku na Zachodzie nie może dłużej liczyć na pomoc otaczającej go kultury w przekazie Ewangelii. Przeciwnie kultura dwudziestego pierwszego wieku jest zasadniczo wroga Ewangelii [...] Ludziom zaś trzeba proponować Ewangelię”<sup>39</sup>.

Atrakcyjność i świeżość katolicyzmu ewangelicznego polega zatem na tym, że jest on próbą powrotu do spraw pierwszorzędnych. Po okresie skupiania się na formach wyrazu istoty chrześcijaństwa (zawsze wtórnych wobec Ewangelii), a także po czasie, gdy były podejmowane próby zupełnie nowego określenia tego, czym są chrześcijaństwo i katolicyzm, jest on wezwaniem do skupienia się na tym, co najważniejsze; i dopiero w świetle tego, co najważniejsze, zinterpretowania na nowo różnych sposobów jego wyrazu. Weigel nie próbuje więc w kontrreformacyjny sposób bronić wszystkiego, co wypracował katolicyzm na przestrzeni dwóch tysięcy lat. Nie chce też tego ogromnego dziedzictwa odrzucać. Zaznacza, że zachowując właściwe proporcje, można na gruncie katolicyzmu spotkać się z żywym Bogiem.

Ta logika kontynuacji ma oczywiście swoje źródło – co jest oczywiste – w myśli Jana Pawła II i Benedykta XVI. Już czytając opis katolicyzmu ewangelicznego, można zauważyć, że jest on sformułowaniem tego, co ci dwaj papieże nieustannie głosili, mówiąc o nowej ewangelizacji i prymacie Chrystusa.

<sup>35</sup> Tamże, s. 20.

<sup>36</sup> Tamże, s. 91n., 107, 113, 117, 124.

<sup>37</sup> Tamże, s. 34n, 113. Por. wywiad z George'em Weiglem przeprowadzony dla Katolickiej Agencji Informacyjnej 7 listopada 2014. <http://ekai.pl/wydarzenia/swiat/x83632/zyjemy-w-chwili-decydujacej-dla-dziejow-kosciola/> [dostęp: 30.04.2015].

<sup>38</sup> G. Weigel, *Katolicyzm ewangeliczny*, dz. cyt., s. 29, 103.

<sup>39</sup> Tamże, s. 10n.



Jakkolwiek bowiem George Weigel upatruje prapoczątki dwudziestowiecznej odnowy Kościoła w działalności Leona XIII i uznaje Sobór Watykański II za jej źródło, to za twórców kształtu, który ta reforma powinna przyjąć, uważa ostatnich papieży – uczestników soboru. „Odnowa leonińska – pisze amerykański teolog – osiągnąwszy swoje wypełnienie w Janie Pawle II i Benedykcie XVI, dziedzicach i autentycznych interpretatorach Drugiego Soboru Watykańskiego, zaprasza Kościół do Galilei, a następnie poza Galileę”<sup>40</sup>.

To właśnie Jan Paweł II od pierwszego dnia swojego pontyfikatu głosił to, co w roku 1983 nazwał „nową ewangelizacją”, a którą opisał w 1990 roku w encyklice *Redemptoris missio*<sup>41</sup>. To on wreszcie przygotował Wielki Jubileusz Roku 2000, który miał pobudzić ewangeliczny, misyjny zapał i w ten sposób wprowadzić Kościół w XXI wiek. Sednem zaś głoszonej Dobrej Nowiny miało być przeświadczenie, że można spotkać się z Chrystusem, a On może zbawić świat<sup>42</sup>.

Benedykt XVI zaś nie tylko kontynuował dzieło swojego poprzednika. Weigel zauważa, że ten pochodzący z Bawarii papież w twórczy sposób rozwinął ideę nowej ewangelizacji. Uczynił to poprzez podkreślanie (także stylem pełnienia swej posługi) prymatu Chrystusa i możliwości przeżycia osobistego z Nim spotkania<sup>43</sup>. On także wielokrotnie podkreślał, że jedynie hermeneutyka reformy,

<sup>40</sup> Tamże, s. 136.

<sup>41</sup> Tamże, s. 7n.

<sup>42</sup> Tamże, s. 12, 26n.

<sup>43</sup> Jako że w wywiadzie udzielonym J.F. Desmond dla „National Catholic Register” G. Weigel wyraźnie wyraził te tezy, zostaje tu przytoczony dłuższy fragment tej rozmowy:

NCR: W książce *Evangelical Catholicism* stwierdza pan, że „przyjaźń z Jezusem Chrystusem” stanowi jeden z wielkich tematów pontyfikatu Benedykta XVI: „Kościół istnieje, by dać możliwość osobistej przyjaźni z Panem”. Jak i dlaczego papież Benedykt położył fundament dla takiego rozumienia misji Kościoła w świecie?

GW: Był to stały temat jego katechez i przepowiadania. Stanowi to odzwierciedlenie jego trwających wiele dziesiątków lat badań Nowego Testamentu i jego zorientowania na niemiecką teologię kerygmatyczną połowy XX wieku – jeden z nurtów refleksji teologicznej, które ukształtowały II Sobór Watykański. Dla Benedykta XVI centralnym dokumentem soborowym jest najprawdopodobniej Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, w której ojcowie soborowi napisali, że prawda, jaką Bóg objawia o sobie i o nas najwyraźniej jaśniej nam „w osobie Chrystusa, który jest zarazem pośrednikiem i pełnią całego objawienia”.

NCR: Mówiąc o relacji między pontyfikatem papieża Benedykta i jego poprzednika, błogosławionego Jana Pawła II używa pan terminu „dynamiczna kontynuacja”. Inne określenie, jakie pan często stosuje do opisu powiązań tych dwóch pontyfikatów, to „strażnik”.

GW: Tak, to prawda, używa się określenia „strażnik”, choć często moim zdaniem jest ono nadużywane. Benedykt XVI kontynuował promocję „nowej ewangelizacji” ogłoszonej przez Jana Pawła II i radykalnie skoncentrował ją na Chrystusie. Wysuwał także ważne osobiste propozycje: że piękno (zwłaszcza piękno liturgiczne) jest wyjątkowym oknem, otwierającym steranych postmodernistów na to, co prawdziwe i dobre; że demokracja zależy, w ostatecznym rozrachunku, od poszanowania „ekologii ludzkiej”, która jest wpisana w rzeczywistość; że Kościół, musi odkryć na nowo, jak odczytywać Biblię teologicznie, jeśli ma być ewangelicznym Kościołem misyjnym, ja-

ciągłości zapewnia prawdziwą interpretację Ewangelii i nauczania Soboru Watykańskiego II<sup>44</sup>.

Krótko po wyborze Benedykta XVI na Stolicę Piotrową w 2005 roku George Weigel przedstawił listę spraw, którymi powinien zająć się nowo wybrany papież. Łudząco przypomina ona opis przestrzeni, które jako pierwsze muszą zostać odnowione przez katolicyzm ewangeliczny<sup>45</sup>.

George Weigel wpisuje w to dzieło nowej ewangelizacji, czyli także formowania katolicyzmu ewangelicznego, przesłanie papieża Franciszka. Wyraził to wprost w wywiadzie udzielonym Katolickiej Agencji Informacyjnej: „*«Evangelii gaudium»* to Franciszkowa wersja *«Redemptoris missio»* Jana Pawła II – wezwanie do Kościoła, by pozostawał w «ciągłej misji». Tym samym zakrojona na szeroką skalę strategia Franciszka jest zakrojoną na szeroką skalę strategią Jana Pawła II»<sup>46</sup>.

To właśnie interpretacja soboru, której dokonali Jan Paweł II i Benedykt XVI, pozwoliła na odrzucenie wszelkich prób dokonywania reformy katolicyzmu rozumianej jako próba zachowania wszystkich form katolicyzmu kontreformatywnego, jak i reformy rozumianej jako zerwanie z przeszłością<sup>47</sup>. W ten sposób pozwolili oni na wykrystalizowanie się wizji katolicyzmu ewangelicznego opisanego przez George'a Weigla.

Przyglądając się Weiglowskiej wizji katolicyzmu nowej ewangelizacji, można stwierdzić, że jej sednem jest Dobra Nowina o możliwości spotkania żywego Boga, którą trzeba głosić sposobami adekwatnymi dla XXI wieku, zachowując ciągłość Tradycji Kościoła.

Czy zatem na podstawie niniejszego opisu można powiedzieć, że katolicyzm proponowany przez George'a Weigla jest ewangeliczny? Z całą pewnością tak. Ewangelia Jezusa Chrystusa jest w jego centrum. Chrystus i spotkanie z Nim jest jego centrum.

---

kiego wymaga Sobór Watykański II i obecne warunki kulturowe. Tak więc te obydwa pontyfikaty należy rozumieć jako dwa ważne wydarzenia w jednej autorytatywnej interpretacji Soboru Watykańskiego II i zakończenie przejścia od katolicyzmu kontreformatywnego (i jego nacisku na utrzymanie instytucjonalne) do katolicyzmu ewangelicznego, podkreślającego, że Kościół jest misją, do której swój wkład musi wnieść instytucja (i musi być ona zreformowana, aby to rzeczywiście nastąpiło). Za: [http://ekai.pl/wydarzenia/temat\\_dnia/x63941/swiat-i-kosciol-potrzuja-swiadectwa/](http://ekai.pl/wydarzenia/temat_dnia/x63941/swiat-i-kosciol-potrzuja-swiadectwa/) [dostęp: 30.04.2015].

<sup>44</sup> Por. przemówienie Benedykta XVI dla pracowników Kurii Rzymskiej z dnia 22 grudnia 2005 roku, „L'Osservatore Romano” 2006, nr 2.

<sup>45</sup> Por. G. Weigel, *Boży wybór*, s. 295-363 oraz tegoż: *Katolicyzm ewangeliczny*, dz. cyt., s. 167-372.

<sup>46</sup> G. Weigel, <http://ekai.pl/wydarzenia/swiat/x83632/zyjemy-w-chwili-decydujacej-dla-dziejow-kosciola/> [dostęp: 30.04.2015].

<sup>47</sup> G. Weigel, *Katolicyzm ewangeliczny*, dz. cyt., s. 33.

### 3. Ewangelikalność katolicyzmu

Intrygującym jest pytanie, czy można przypisać Weiglowskiej koncepcji katolicyzmu pewne cechy ewangelikalności. Z pewnością można stwierdzić, że jest on ewangeliczny; jednak czy jest – chociażby w ograniczonym zakresie – ewangelikalny? Spróbujemy odpowiedzieć na to pytanie na podstawie pierwszej i drugiej części w tej pracy.

Stwierdziliśmy, że dla ewangelikalizmu fundamentalne jest przekonanie, że sednem chrześcijaństwa jest bezpośrednie, osobowe spotkanie człowieka z Bogiem. Bezsprzecznie można stwierdzić, że ta prawda leży również u podstaw idei katolicyzmu, którą przedstawił George Weigel. Spotkanie z Chrystusem – ożywiające, wszystko odnawiające – umieścił on w centrum swojej wizji. Tylko doświadczenie zbawienia pochodzącego od bliskiego ludziom Boga może sprawić, że wiara staje się czymś więcej niż kulturowe formy, wydarzeniem, które przemienia świat, które leży u podstaw kultur i jest ich zakwestionowaniem.

Jak już wskazano, kolejnym wyznacznikiem ewangelikalności jest przeżycie nawrócenia. Spotkanie z żywym Bogiem nie pozostawia ludzi takimi, jakim byli. Otrzymują oni wtedy nowe życie. Rodzą się na nowo. Muszą się nawrócić. Podobnie uważa Weigel. Według niego katolicyzm ewangeliczny to świadomy wybór Jezusa jako Zbawiciela. Spotkanie żywego Boga jest doświadczeniem miłości, która inspiruje do nawrócenia. Katolicyzm ewangeliczny jest głęboko nawrócony.

Tak jak nie można spotkać żywego Boga i się nie nawrócić, tak też nie można się nawrócić i nie odczuwać przymusu głoszenia Ewangelii – ta konstatacja jest kolejnym filarem światopoglądu ewangelikalnego, opisanego już w tej pracy. I znowu, jednym z rysów katolicyzmu nowej ewangelizacji jest jego misyjność: świadomość potrzeby opowiadania o Chrystusie i nieodparte pragnienie robienia tego.

Co więcej, Weiglowska wizja katolicyzmu jest wezwaniem do reformy życia kościelnego. To przekonanie jest jak najbardziej zgodne z ewangelikalnymi ideałami, które są *per se* wyraźnie reformacyjne. Nawrócenie nie jest prywatną sprawą. Nawracamy się we wspólnocie i jako wspólnota. Ba, jako wspólnota możemy i powinniśmy pomagać sobie nawzajem w powrocie do Boga i życiu Jego Ewangelią. Dlatego też z tego właśnie przekonania w ewangelikalizmie bierze się tak silne dążenie do ciągłej odnowy struktur i środków głoszenia Dobrej Nowiny. Weigel zauważa, że Kościół jest sakramentem. Jako taki powinien ciągle się odnawiać, reformować, aby wypełnić swoją misję ... głoszenia, że bliskie jest królestwo Boże: bliski jest Bóg, który wszystko odnawia. Każda litera *Katolicyzmu ewangelicznego* jest tego dowodem.

*Sola Scriptura* – dla ewangelików Pismo Święte ma rozstrzygający autorytet. Jest autentycznym i pełnym objawieniem się Boga. Pismo Święte jest podstawowym źródłem, które zawiera słowo Boga, także dla katolicyzmu ewange-

licznego. W tym punkcie jednak drogi katolicyzmu ewangelicznego i ruchu ewangelikalnego się rozchodzą. Weigel, budujący swój program reformy Kościoła oparty na zasadzie ciągłości, uznaje, że Biblia może być właściwie interpretowana wyłącznie w ramach żywej Tradycji Kościoła. Pismo Święte jest kwintesencją objawienia, które może być poprawnie odczytywane tylko w kontekście innych elementów tego dzieła Boga. I dopiero tak odczytywane jest fundamentem katolicyzmu nowej ewangelizacji.

Inne cechy charakterystyczne dla ewangelikalizmu, takie jak przekonanie o absolutnej suwerenności Boga, uznanie, że indywidualne oświecenie przez Ducha Świętego jest wystarczające do poprawnego zinterpretowania objawienia, czy też przekonanie, że ludzka natura jest całkowicie zepsuta, także nie mogą być wbudowane w ideową podstawę takiego katolicyzmu, który proponuje George Weigel<sup>48</sup>, gdyż są niezgodne z najważniejszymi prawdami katolicyzmu.

Z drugiej strony pewne konstytutywne elementy katolicyzmu ewangelicznego nie mogą być uznane za wspólne z ewangelikalną interpretacją chrześcijaństwa. Uznając Tradycję za część objawienia Bożego, Weigel przyjmuje, że ewangeliczne jest takie przeżywanie katolickiej tożsamości, które wyraża się w sakramentach, liturgii i widzialnej strukturze Kościoła.

Czy więc można powiedzieć, że wizja katolicyzmu zaproponowana przez George'a Weigla jest nie tylko ewangeliczna, ale i ewangelikalna? Takie stwierdzenie byłoby nadużyciem. Bezsprzecznie podstawowe założenia propozycji amerykańskiego teologa są zgodne z fundamentalnymi zasadami ewangelikalizmu, można więc stwierdzić, że Weiglowska propozycja ma pewne rysy ewangelikalne. Zawiera ona jednak cechy, które są zaprzeczeniem tego, czym jest ewangelikalizm (pewne założenia tego ruchu nie są możliwe do przyjęcia na gruncie teologii katolickiej), toteż nie można powiedzieć, że jest ona ewangelikalna czy też ewangelicka. Byłoby to semantycznym nadużyciem.

Dnia 1 maja 1994 roku George Weigel znalazł się w grupie ludzi, którzy zredagowali i podpisali dokument zatytułowany *Evangelicals and Catholics together: The Christian Mission in the Third Millennium*<sup>49</sup>. Dokument ten potwierdza, że Ewangelia Jezusa Chrystusa jest dramatycznie potrzebna światu, dlatego też trzeba ją głosić. Niestety, nie można tego robić skutecznie. Grzech podziału – grzech chrześcijan, a więc tych, którzy doświadczają zbawienia, zasłania Dawcę życia – Tego, który z grzechu wyzwala. I dlatego tym bardziej nie można ustawać w wysiłkach poszukiwania jedności wszędzie tam, gdzie już teraz można ją znaleźć<sup>50</sup>.

<sup>48</sup> Por. ciekawą interpretację podstaw doktryny katolickiej dokonaną przez G.R. Allisona w jego książce: *Roman Catholic Theology and Practice. An Evangelical Assessment*, Wheaton 2014. Publikacja ta kreśli także syntetyczny rys ewangelikalizmu, z którym warto się zapoznać.

<sup>49</sup> <http://www.firstthings.com/article/1994/05/evangelicals--catholics-together-the-christian-mission-in-the-third-millennium-2> [dostęp: 30.04.2015].

<sup>50</sup> Ten paradoks można zilustrować, przytaczając następujący obraz. W latach pięćdziesiątych

W podobnym duchu wyraził się papież Franciszek, spotykając się w listopadzie 2014 roku z delegacją Aliansu Ewangelikalnego. Wyraźnie zaznaczył, iż ma nadzieję, że Duch Święty otworzy nowy rozdział w dialogu między Kościołem katolickim a wspólnotami należącymi do tego, najszybciej się rozprzestrzeniającego chrześcijańskiego ruchu. Wyraził przekonanie, że wszystkich chrześcijan łączy sakrament – doświadczenie zbawienia przez Boga, który jest blisko, którego spotykamy. Ono popycha tych, którzy go doświadczyli do głoszenia Ewangelii. Przeszkodą, aby czynić to skutecznie, są podziały między nimi<sup>51</sup>.

#### 4. Zakończenie

W niniejszym studium podjęto próbę głębszego wyjaśnienia, w jaki sposób angielski termin *evangelical* jest rozumiany przez George'a Weigla. Celem tej analizy było zwrócenie uwagi na uniwersalność wizji katolicyzmu nowej ewangelizacji tego autora.

Stwierdzono, że podobnie jak angielskie *evangelical* może być przetłumaczone na polskie słowa: ewangeliczny, ewangelicki czy też ewangelikalny, tak i propozycja Weigla ma wiele wymiarów.

Oczywiście, zaproponowana przez niego idea katolicyzmu jest głęboko ewangeliczna. Ewangelia jest jej rdzeniem – lub wyrażając się ściślej: jej sercem. Sercem – gdyż sednem propozycji Weigla jest żywa Ewangelia: przemieniające spotkanie z żyjącym Jezusem Chrystusem. Dzięki temu ta wizja katolicyzmu jest krystalizacją chrystocentrycznego nauczania i posługi zarówno Jana Pawła II, jak i Benedykta XVI.

Jednocześnie można jej przypisać pewne cechy ewangelikalne. Żywa Ewangelia, która jest centrum ewangelikalizmu, jest też fundamentem Weigłowskiej propozycji. Ponadto ma ona inne cechy charakterystyczne dla tego ruchu; katolicyzm XXI wieku ma być według Weigla przeżyciem nawrócenia, które będzie inspirować reformę Kościoła i zaangażowane życie wiarą.

Niewątpliwie więc katolicyzm widziany przez Weigla jest i ewangeliczny, i ma rysy ewangelikalne – czemu jednak ma służyć to podkreślanie podobieństw między pewną wizją przyszłości katolicyzmu i pewnym sposobem rozumienia

---

XX wieku Billy Graham, światowej sławy ewangelikalny kaznodzieja, wielokrotnie mówił, że nie jest możliwe, aby katolicy uczestniczyli w prowadzonych przez niego akcjach ewangelizacyjnych. Nie wyobrażał sobie, aby mógł ich zaprosić, czy też, że oni by jego zaproszenie przyjęli. Tenże sam protestancki lider przemawiał w 1978 roku na Jasnej Górze, a w roku 1981 spotkał się w Watykanie z papieżem Janem Pawłem II. Por. M.A. Noll, C. Nystrom, *Is the Reformation over? An evangelical Assessment of contemporary Roman Catholicism*, Grand Rapids 2005.

<sup>51</sup> [http://en.radiovaticana.va/news/2014/11/06/pope\\_francis\\_on\\_relations\\_between\\_catholics\\_and\\_evangelicals/1110330](http://en.radiovaticana.va/news/2014/11/06/pope_francis_on_relations_between_catholics_and_evangelicals/1110330) , a także: <http://www.osservatoreromano.va/pl/news/gorace-serce-afryki> [dostęp: 30.04.2015].

reformacji? Odpowiedź udzielona w tej pracy brzmi: pokazaniu uniwersalności i wszechstronności wizji George'a Weigla oraz – w szerszym kontekście – otwieraniu nowych, często zaskakujących płaszczyzn dialogu ekumenicznego. Kto szukałby ewangelikalnych inspiracji w twórczości autora powszechnie uznanego za żarliwego i prawowiernego katolika? Kto widziałby w dziele prefekta Kongregacji Nauki Wiary zwiastun nowej reformacji?

George Weigel udowodnił, że wizja katolicyzmu, wywodząca się z nauczania Jana Pawła II i Benedykta XVI, jest nie tylko głęboko ewangeliczna, ale ma także cechy ewangelikalne. Dzięki temu może służyć jako podstawa do poszukiwania chrześcijańskiej tożsamości w XXI wieku i przyczynek do głębszego dialogu między różnymi wspólnotami uczniów zmartwychwstałego Pana.

### **The Hermeneutics of the Term *Evangelical* according to George Weigel's *Evangelical Catholicism***

#### **Summary**

George Weigel, in his recent book *Evangelical Catholicism*, proposed a vision of the reform of the life of the Church. Because this Catholic theologian is widely known and respected, his book was translated into many languages and influenced the discussion about the shape of Catholicism in the 21<sup>st</sup> century. It seems desirable to learn more about Weigel's proposal.

The article is an attempt to analyze Weigel's idea. In order to do so, we will try to scrutinize the full notion of the term *evangelical*, which describes the vision of Catholicism according to Weigel. For this reason the first section of the article contains a linguistic analysis of the different Polish equivalents of the English word: *evangelical*. The second section is a description of the vision of George Weigel. The third section answers the question if one can say that the vision of Catholicism by George Weigel has certain evangelical (that means: according to the basics of the Evangelical Movement) characteristics.

The conclusion of the analysis undertaken in the article is that the vision of Catholicism presented by George Weigel is not only compatible with the Gospel but resembles in certain aspects the ideas of Evangelicalism. As such it can be helpful in the fostering of ecumenical dialog.

#### **Keywords**

George Weigel, Evangelical Catholicism, evangelicalism, reform of the Church

#### **Słowa kluczowe**

George Weigel, Katolicyzm ewangeliczny, ewangelikalność, reforma Kościoła

#### **Bibliografia**

- Allison'a G.R., *Roman Catholic Theology and Practice. An Evangelical Assessment*, Wheaton 2014.
- Balmer R., *Encyclopedia of Evangelicalism*, Waco 2004.



- Elektroniczna encyklopedia i słownik ortograficzny PWN*, Warszawa 2002.
- Evangelical Dictionary of Theology*, red. W. A. Elwell, Grand Rapids 2001.
- George T., *The Promise of Benedict XVI*, w: *Christianity Today*, 6 (46) 2005.
- [http://en.radiovaticana.va/news/2014/11/06/pope\\_francis\\_on\\_relations\\_between\\_catholics\\_and\\_evangelicals/1110330](http://en.radiovaticana.va/news/2014/11/06/pope_francis_on_relations_between_catholics_and_evangelicals/1110330)
- <http://www.ewst.pl/centrum-edukacyjne/ewangelikalizm/> [dostęp: 30.04.2015].
- <http://www.osservatoreromano.va/pl/news/gorace-serce-afryki> [dostęp: 30.04.2015].
- McGrath A., *Evangelicalism and the Future of Christianity*, London–Sydney 1994.
- Noll M. A., Nystrom C., *Is the Reformation over? An evangelical Assessment of contemporary Roman Catholicism*, Grand Rapids, 2005.
- Oxford Dictionary of English*, red. C. Soanes, Kindle edition, 2010.
- Przemówienie Benedykta XVI dla pracowników Kurii Rzymskiej, w: <http://www.fronda.pl/blogi/drogi-i-bezdroza/benedykt-xvi-o-poprawnym-interpretowaniu-soboru,38816.html>
- The New Oxford American Dictionary*, red. A. Stevenson, Ch.A. Lindberg, Kindle edition 2008.
- Weigel G., *Boży Wybór*, Kraków 2006.
- Weigel G., *Evangelical Catholicism: Deep Reform in the 21 st-Century Church*, New York 2014.
- Weigel G., *Evangelicals and Catholics together. The Christian mission in the third millennium* E<http://www.firstthings.com/article/1994/05/evangelicals--catholics-together-the-christian-mission-in-the-third-millennium-2> [dostęp: 30.04.2015].
- Weigel G., *Świat i Kościół potrzebują świadectwa*, w: [http://ekai.pl/wydarzenia/temat\\_dnia/x63941/swiat-i-kosciol-potrzebuja-swiadectwa/](http://ekai.pl/wydarzenia/temat_dnia/x63941/swiat-i-kosciol-potrzebuja-swiadectwa/) [dostęp: 30.04.2015].
- Weigel G., *Żyjemy w chwili decydującej dla dziejów Kościoła*, w: <http://ekai.pl/wydarzenia/swiat/x83632/zyjemy-w-chwili-decydujacej-dla-dziejow-kosciola/> [dostęp: 30.04.2015].
- Wielki słownik angielsko-polski*, red. J. Linde-Usiekniewicz, Warszawa 2004.
- Wielki słownik języka polskiego Instytutu Języka Polskiego PAN*, red. P. Żmijgradzki, wersja elektroniczna: <http://wsjp.pl/>, stan z 30. Kwietnia 2015.
- Zieliński T., *Protestantyzm ewangelikalny. Studium specyfiki religijnej*, Katowice 2014.

Paulina Hornik<sup>1</sup>

Uniwersytet Śląski w Katowicach  
Wydział Teologiczny

### **Mistyka czy depresja?** ***Noc ciemna św. Jana od Krzyża a noc psyche***

Specyfika nocy ciemnej, którą opisuje św. Jan od Krzyża, oraz tego stanu, który specjalistyczna literatura psychologiczna opisuje mianem depresji, pozwala dostrzec wyraźne podobieństwa tych dwóch fenomenów. Opierając się na wiedzy i praktyce terapeutów oraz pracy kierowników duchowych, można wysnuć ten sam wniosek: noc ciemna wiary oraz depresja są doświadczeniami, które przejawiają się w podobny sposób. Czy jednak te obydwie ludzkie doświadczenia są tym samym, czy są raczej dwiema odrębnymi rzeczywistościami? Co je do siebie upodabnia, a co wyróżnia? Czy może mówimy o tym samym zjawisku, ale opisując je z dwóch odmiennych perspektyw (teologicznej i psychologicznej)? Albo też stoimy w obliczu dwóch z gruntu różnych kryzysów?

Niniejszy artykuł stawia sobie za cel znaleźć odpowiedzi na powyższe pytania. Najpierw nakreślone zostaną podstawowe racje przemawiające za koniecznością dialogu psychologii i teologii. W dalszej kolejności przeanalizujemy zjawisko depresji (zarówno z punktu widzenia psychologii, jak i teologii oraz mistyki), starając się ukazać wzajemne różnice oraz elementy wspólne depresji i nocy ciemnej. Zatrzymamy się też pokrótce przy symbolice nocy w ujęciu Doktora Karmelu, aby przejść do nieco szerszego omówienia charakterystyki sanjuanistycznej nocy ciemnej.

Następnie zaprezentowane zostaną stanowiska znawców tematu nocy ciemnej w powiązaniu z depresją, a te rozważania prowadzić będą do przybliżenia koncepcji dezintegracji pozytywnej, autorstwa polskiego psychiatry i psychologa Kazimierza Dąbrowskiego, aby skonfrontować ją z Janową wizją nocy. W końcu spróbujemy dokonać pewnego rodzaju syntezy mistyczno-psychologicznej.

Istnieje już nieco literatury na interesujący nas temat. Na gruncie polskim ukazała się m.in. publikacja Jerzego Skawronia OCarm, pt. *Noc ducha i dezinte-*

---

<sup>1</sup> Mgr lic. kan. Paulina Hornik – doktorantka wydziału teologicznego Uniwersytetu Śląskiego, specjalizuje się w duchowości karmelitańskiej, pisze rozprawę doktorską na podstawie pism św. Jana od Krzyża.

*gracja pozytywna* (wyd. Karmelitów Bosych, Kraków 2007) i książka Joanny Gic *Noc czynna wg św. Jana od Krzyża a psychologia* (w ramach serii Biblioteka Carmelitanum, nr 9, wyd. Flos Carmeli, Poznań 2009). Na język polski przetłumaczono również książkę autorstwa amerykańskiego lekarza, wykładowcy akademickiego i teologa, Geralda G. Maya, *Ciemna noc duszy. Depresja a kryzys duchowy oczami psychiatry* (wyd. WAM, Kraków 2012).

Z publikacji obcojęzycznych można przywołać chociażby tytuły książek wydanych w języku hiszpańskim: *Noche oscura y depresión. Crisis espirituales y psicológicas: naturaleza y diferencias* (Regina Bäumer y Michael Plattig), stanowiącą zbiór artykułów będących owocem konferencji, która odbyła się w 2008 roku w Münster (Instytut Duchowości tamtejszego Uniwersytetu Filozofii i Teologii od wielu lat zajmuje się problemem relacji kryzysu duchowego i kryzysu psychicznego), bądź też *Mística y depresión. San Juan de la Cruz* pióra Francisco J.A. Rodrígueza.

Niniejszy artykuł ma na celu dokonanie pewnego rodzaju syntezy tego, co zostało dotychczas powiedziane na temat współzależności mistycznych stanów nocy ciemnej i depresji, jak również porównanie tych dwóch fenomenów, w świetle nowych badań specjalistów z obydwu dyscyplin wiedzy – teologii i psychologii. Przyjrzyjmy się zatem założeniom i perspektywom wzajemnej współpracy tych dwóch dyscyplin nauki.

### **Teologia jako ostateczna perspektywa sensu dla psychologii**

„Chcę poznać Boga i duszę” – te słowa św. Augustyna wytyczyły zakres psychologii dla kolejnych wieków. Chociaż może on sam nie zdawał sobie w pełni z tego sprawy, jego własne spojrzenie zarówno na Boga, jak i na duszę czyniło z teologii i psychologii jeden konglomerat, wiążąc obie dziedziny nauki siecią wzajemnych powiązań i zależności<sup>2</sup>.

W późniejszych epokach to pokrewieństwo teologii i psychologii nie było już tak oczywiste jak w czasach św. Augustyna i bezpośrednio następujących po nim. Traktowanie obu tych dziedzin niejednokrotnie daleko odbiegło od myśli Augustyńskiej. Ich wspólne drogi nieraz rozeszły się na tyle, iż niemałego wysiłku wymagało odnalezienie sposobów, aby je na nowo powiązać. Może zrodzić się pytanie, czy jest to w ogóle potrzebne i pożyteczne, a także, czy istnieje jakaś wspólna płaszczyzna porozumienia między nimi. Bez wątpienia teologia i psychologia spotykają się w jednym punkcie. W kręgu zainteresowań obu znajduje się tajemnica człowieka. Teologia zgłębia tę tajemnicę jako zakorzeniona w słowie rozmowa o Bogu i człowieku, natomiast psychologia ujmuje człowieka jako

---

<sup>2</sup> G.S. Brett, *Historia psychologii*, PWN, Warszawa 1969, s. 193, za: J. Gic, *Noc czynna wg św. Jana od Krzyża a psychologia*, Poznań 2009, s. 7.

był relacyjny, „istotę społeczną”, ale jednocześnie autonomiczną; otwartą także na transcendencję<sup>3</sup>.

Na przestrzeni lat dialog psychologii z teologią uważany był za bezużyteczny lub niemożliwy. Niedocenianie w pracy psychoterapeutycznej wymiaru duchowego jawi się jako pewnego rodzaju paradoks, skoro ten wymiar ludzkiej egzystencji pozostaje tak blisko obszaru, którym zajmują się psychoterapeuci<sup>4</sup>.

Redukcjonizm psychologiczny sięga korzeniami czasów Zygmunta Freuda. Polegał na przekonaniu, że „doświadczenie duchowe może być w pełni wyjaśnione przez psychologię, a religię można traktować jako mechanizm nerwiczny (zarówno w wymiarze społecznym, jak i indywidualnym)”<sup>5</sup>. Równolegle do owego redukcjonizmu psychologicznego rozwijał się redukcjonizm teologiczny. Księża, niechętni psychoterapii w różnym stopniu, postrzegali ją jako swego rywala w pracy duszpasterskiej. Do tego klimatu nieufności wobec psychologii przyczyniało się także słabe przygotowanie kapłanów z zakresu tej dziedziny wiedzy.

Z końcem XX wieku owa odrębność teologii i psychologii przestała wystarczać, zwłaszcza tym, którym bliska była całościowa wizja człowieka. Duże znaczenie miało tu także posoborowe otwarcie Kościoła<sup>6</sup>. Obecnie stopniowo nurt wzajemnego słuchania się i zaciekawienia między teologią a psychologią zaczyna być silniejszy aniżeli obustronna wrogość i podejrzliwość. Dialog między obiema perspektywami spojrzenia na tajemnicę człowieka oraz wspólne wsłuchiwanie się w Boga coraz częściej bywają traktowane jako nieodzowne<sup>7</sup>.

Niezbędną przesłanką dla integracji obu dyscyplin staje się potrzeba zwrotu antropologicznego w teologii oraz zwrotu teologicznego w antropologii. Te dwa zwroty pozwalają znaleźć prawdziwy punkt spotkania teologii z naukami szczegółowymi, z psychologią w szczególności. Tym miejscem styczności jest doświadczenie ludzkie, które ze swej natury jest otwarte na transcendencję. Ponadto zwrot antropologiczny teologii sprawia, że antropologia przestaje być tylko i wyłącznie jednym z działów teologii, a zamiast tego staje się cennym *locus theologicus* oraz uprzywilejowaną przestrzenią uprawiania teologicznej refleksji<sup>8</sup>.

<sup>3</sup> Gic, tamże.

<sup>4</sup> B. de Barbaro, *Duchowość w psychoterapii – psychoterapia w duszpasterstwie*, w: J. Griffith, M.E. Griffith, *Odkrywanie duchowości w psychoterapii*, Kraków 2008, s. 8-15.

<sup>5</sup> Tamże.

<sup>6</sup> Tamże.

<sup>7</sup> T. Cantelmi, P. Laselva, S. Paluzzi, *Dialog psychologii z teologią*, Poznań 2006, s. 9-13. Psychologia na podstawie obserwacji zachowania osoby dociera do jej wewnętrznej psychodynamiki, która wyjaśnia to zachowanie. Procesy psychiczne mówią o czymś więcej niż tylko o samej sferze psychicznej człowieka, wskazują także na sferę ontologiczną, na tajemnicę osoby. Dlatego też badanie życia i działania jest również badaniem bytu człowieka. Stąd jako bezzasadne jawi się rozdzielenie teologii, która miałaby jako nauka aksjologiczno-normatywna odpowiadać na zasadnicze kwestie życia i śmierci, od psychologii, zadaniem której, jako nauki empiryczno-analitycznej, byłoby jedynie opisywanie akcydentalnych, dających się zaobserwować zjawisk. Por. tamże, s. 25.

<sup>8</sup> Tamże, s. 19.

Specyfika i konieczność dialogu teologii chrześcijańskiej z psychologią ma swoje źródło w powiązaniu całej stworzonej rzeczywistości z Tajemnicą Boga, która została objawiona w Jezusie Chrystusie, wcielonym Synu Bożym. W Nim natura boska i ludzka zamieszkały w jednej Osobie. Od-Boskie pochodzenie świata sprawia także, iż nauka i wiara nie są względem siebie konkurencyjne, ale wspomagają się na drodze odkrywania prawdy. Jak poucza Sobór Watykański II, istota badania metodycznego we wszystkich dziedzinach wiedzy, jeśli tylko przebiega ono w sposób prawdziwie naukowy i zgodny z normami moralnymi, nigdy nie będzie stać w opozycji wobec wiary, „sprawy bowiem świeckie i sprawy wiary wywodzą swój początek od tego samego Boga”. Co więcej, kto wytrwale i w duchu pokory usiłuje zgłębiać tajniki rzeczywistości, ten, nawet będąc tego nieświadomym, jest niejako prowadzony ręką Boga, który podtrzymuje wszystkie rzeczy w istnieniu i sprawia, że są tym, czym są<sup>9</sup>.

Jak zauważa włoski kapłan i psycholog, Amadeo Cencini, dialog teologiczno-psychologiczny nie powinien opierać się jedynie na relacji komplementarności, polegającej na tym, że jedna dyscyplina zaczyna swą działalność tam, gdzie kończą się kompetencje drugiej. Nie chodzi tu także o odgórnie założone dążenie do zgody i wzajemnego potwierdzenia psychologii i teologii. Celem jest tu co najwyżej poszukiwanie zbieżności, do której obie dziedziny dążą swoją specyficzną drogą, posługując się własną metodologią, przy jednoczesnym obustronnym respektowaniu systemów pojęć właściwych każdej dziedzinie<sup>10</sup>.

Bruno Forte jest zdania, że teologia może zaoferować psychologii ostateczną perspektywę sensu mającą swe źródło w Bogu. Aby wypełnić to zadanie, teologia musi pozostać wierna swej najgłębszej tożsamości: „Jedynie taka teologia, która będzie ściśle i rygorystycznie «teologiczna», a zatem będzie miała na sercu Wiekuistego i będzie mówić o Bogu jako o wyłącznym Przedmiocie swego zainteresowania, uznając w Nim zarazem żywy Podmiot, przemawiający do niej poprzez słowo i milczenie, na które usiłuje odpowiedzieć, będzie mogła nawiązać autentyczny i znaczący dialog z psychologią opierającą się na wizji człowieka otwartej na Tajemnicę”<sup>11</sup>.

Taką właśnie teologią – z absolutnym prymatem Boga jako zasadniczą tezę – jest refleksja św. Jana od Krzyża. W myśl powyższego cytatu to właśnie znamię predysponuje ją do owocnej współpracy z psychologią. Wśród innych dzieł XVI-wiecznego mistyka *Noc ciemna* stanowi szczególnie nośny obszar dla dialogu z psychologią. To graniczne doświadczenie ludzkiej egzystencji, jakim jest

---

<sup>9</sup> Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* 36; por. T. Cantelmi, P. Laselva, S. Paluzzi, *Dialog...*, dz. cyt., s. 33.

<sup>10</sup> Tamże, s. 28.

<sup>11</sup> B. Forte, *Teologia e psicologia: resistenza, indifferenza, resa o integrazione?*, w: *Antropologia interdisciplinare e formazione*, Bologna 1997, s. 75-95; cyt. za: T. Cantelmi, P. Laselva, S. Paluzzi, *Dialog...*, dz. cyt., s. 21.

noc ciemna, ogarnia człowieka w całości jego bytu cielesno-psychiczno-duchowego. Obejmuje więc także ludzką psychikę, a przez nią oddziałuje również na sferę somatyczną.

### Zjawisko depresji

Depresja jest szczególną raną, jaka może spotkać człowieka. Współcześnie coraz więcej ludzi cierpi z powodu tej choroby. Nasze społeczeństwo określa się nawet niekiedy mianem społeczeństwa depresyjnego<sup>12</sup>, zdaniem wielu filozofów, żyjemy w cywilizacji smutku<sup>13</sup>.

Depresja nosi w sobie pewien ból chaosu, do jej istoty należy wewnętrzna sprzeczność, rozbitcie, zatarcie granic, nieład. Najprostsze rzeczy są dla cierpiącego człowieka nieznane, obce, dalekie. Wiele rzeczy prostych staje się trudnymi. W depresji człowiek jawi się jak bezradne dziecko. Im cięższa depresja, w tym bardziej odległą przeszłość, chory ucieka, cofając się do okresu dzieciństwa. W najcięższych postaciach depresji człowiek jest niczym niemowlę, całkowicie zdany na pomoc innych, a przy tym nadwrażliwy i podatny na najmniejsze zranienie. Świat w depresji staje się coraz bardziej zawężony, także przestrzenie – do jednego pokoju, do jednego fotela, łóżka<sup>14</sup>.

Jednym z ważnych rysów depresji jest również ogromne poczucie winy, dotyczące niemalże wszystkiego. W lżejszych formach depresji pojawiająca się agresja jest ukierunkowana bardziej na zewnątrz, natomiast w cięższej depresji człowiek bardziej oskarża samego siebie – cokolwiek by zrobił, czuje się winny<sup>15</sup>.

Antoni Kępiński, wybitny polski humanista, psychiatra, zagadnieniu depresji poświęcił jedną ze swoich książek. Jest to nie tylko specjalistyczna monografia, ale jednocześnie są to rozważania na temat ludzkiego smutku w ogóle, dlatego też opatrzona jest tytułem *Melancholia*. Pojęcie to znane już było Hipokratesowi (używa go także św. Jan od Krzyża), a – zdaniem Kępińskiego – termin ten lepiej odzwierciedla niektóre swoiście ludzkie aspekty tego, co dziś określane jest mianem „zespołu depresyjnego”<sup>16</sup>.

Autor *Melancholii* przedstawia bardzo szerokie spektrum opisywanego zagadnienia: rozpoczynając od depresji endogennej (o źródłach wewnętrznych, w przeciwieństwie do depresji egzogennej – pochodzenia zewnętrznego), poprzez depresję przełomów biologicznych (w tym: depresję inwolucyjną, wieku młodzieńczego, poporodową), depresje objawowe (np. depresje występujące po cho-

<sup>12</sup> Por. K. Grzywocz, *Ból ludzkich zranień i potrzeba przebaczenia*, konferencje wygłoszone w Centrum Duchowym Salwatorianów w Krakowie.

<sup>13</sup> J. Catalan, *Depresja a życie duchowe*, Kraków 2007, s. 5.

<sup>14</sup> K. Grzywocz, *Ból ludzkich zranień...*, dz. cyt.

<sup>15</sup> Tamże.

<sup>16</sup> A. Kępiński, *Melancholia*, Kraków 1993, s. 7.



robach zakaźnych, w zaburzeniach hormonalnych), depresje organiczne (np. mogą być one pierwszym zwiastunem uszkodzenia ośrodkowego układu nerwowego), depresje starcze, depresję schizofreniczną, depresje nerwicowe, depresje w psychopatiach, omawia także depresję z wyczerpania, depresję szczytu (występuje w momencie, gdy po wielu latach zmagania i wielkiego napięcia człowiek wreszcie osiągnął wymarzony cel), depresję reaktywną (będącą reakcją na jakieś wydarzenie – np. utratę ukochanej osoby) czy też depresję cywilizacyjną („smutek urzeczywistnionej baśni”, gdy ziściły się najśmielsze marzenia ludzkości, a mimo to człowiek odczuwa smutek i niezadowolenie, tęskni za prostszymi formami życia).

Kępiński stara się przybliżyć świat przeżyć osoby dotkniętej melancholią. Smutek depresji ogarnia człowieka niczym ciemność, świat traci kolory. Normalna energia życiowa zanika, każda decyzja sprawia niezmierny problem, błahe dotychczas sprawy urastają do rangi dużych problemów. W ciemności zaczyna dominować chaos, człowiek gubi się, nie wie, co wybrać, w którą stronę się zwrócić. Spadek dynamiki życiowej dotyczy zarówno czynności psychicznych, jak i fizycznych. Wszystko podlega inercji, porusza się z trudem. Rzeczywistość zdaje się czymś wrogim, pojawia się wobec niej poczucie bezsilności. Spowolnienie ruchowe w depresji może niekiedy przechodzić w stupor – chory tkwi wówczas przez długi czas w jednej pozycji. Rzadziej pojawia się niepokój ruchowy i płacz. W cięższych depresjach na ogół chory nie może płakać, choć często pragnie tego, aby poprzez łzy uzewnętrznić swój smutek<sup>17</sup>.

### Symbol nocy

Przyjrzyjmy się teraz nocy ciemnej. Zaczniemy od krótkiego nakreślenia symboliki nocy. Noc rozumiana jako część doby niejako wchodzi w nasze wnętrze i działa w nas podobnie jak to, co Jan nazwał nocą w znaczeniu przenośnym. Albo odwrotnie – to właśnie, co powoduje w nas skutki podobne do nocy kosmicznej, nazywa się nocą w znaczeniu przenośnym. Światło dnia, oświetlając rzeczy, ukazuje ich właściwości dostrzegalne wzrokiem. Natomiast noc pochłania je i zamazuje ich kształty. To, co się w niej zatopi, nie przestaje wprawdzie istnieć, jednak staje się niewidzialne, nieokreślone jak sama noc, albo też ocienione, mroczne, groźne. Noc ogranicza możliwości używania wzroku, hamuje nasze ruchy. Po całym dniu, nocą mamy mniej sił niż za dnia, pora nocna może też niekiedy sprzyjać odczuwaniu samotności. Bywa przeżywana jako przedsmak śmierci<sup>18</sup>.

Obok nocy ciemnej i przejmującej grozą istnieje także drugie, odmienne oblicze nocy. Może być to noc skąpiana w poświęcie księżyca, roziskrzona gwiaz-

<sup>17</sup> Tamże, s. 7-9.

<sup>18</sup> E. Stein, *Wiedza Krzyża. Studium o św. Janie od Krzyża*, Kraków 1994, s. 52.

dami, rozjaśniona miłym, łagodnym światłem. Taka noc nie pochłania rzeczy, pozwala za to dostrzec ich nocne oblicze. Ostre kształty rzeczy widziane za dnia teraz stają się przyciemnione, delikatniejsze. Noc ukazuje takie zarysy kształtów, jakich nie ujawnia światło dnia. Milknie gwar, ustaje pośpiech, dają się słyszeć głosy, które giną wśród dziennego hałasu. Noc przynosi ze sobą uciszenie i spokój, które przelewają się także w duszę człowieka. Jak zauważa Edyta Stein, „istnienie nocna, łagodna jasność ducha, kiedy dusza wolna od służby i zajęć wiążących ją za dnia, swobodna i skupiona zarazem, wnika w głębię powiązań swej własnej istoty i życia, świata i nadświata. I znajduje wielkie, dobroczynne uciszenie w pokoju takiej nocy”<sup>19</sup>.

Jan od Krzyża jest nazywany niekiedy Doktorem Nocy, choć niektórzy z badaczy jego pism uważają, że równie słusznie należy mu się tytuł Doktora Światła<sup>20</sup>, czy też Doktora Miłości Bożej<sup>21</sup>. Bez wątpienia jednak symbol nocy stanowi jedną z najbardziej oryginalnych intuicji twórczych Jana od Krzyża<sup>22</sup>. Realistyczne odniesienie nocy kosmicznej do doświadczenia ciemności duchowych stanowi o sile tego symbolu, który posiada charakter duchowy i literacki zarazem<sup>23</sup>.

### *Noche oscura*

Stan osoby poddanej nocy ciemnej przedstawia się podobnie jak wyżej opisany stan depresji: dusza „nie może uwierzyć, że Bóg ją kocha i że ona na tę miłość zasługuje. Przeciwnie, widzi, że zasługuje na odrzucenie nie tylko przez Boga, ale przez wszystkie stworzenia i to na zawsze” (NC II, 7, 7). Ciemność depresji wnika także w sumienie. Człowiek nie jest w stanie ocenić swoich czynów, nie potrafi dokonać jasnej oceny moralnej<sup>24</sup>. Nasuwa się tu pewna analogia z cierpieniem spowodowanym przez „ducha przewrotności”, które Jan od Krzyża opisuje w pierwszej księdze *Nocy ciemnej*. Duch ten zaciemnia zmysły i rozpoznanie człowieka „do tego stopnia, że nabawia duszę tysięcznych skrupułów i powikłań”. Zaćmiewa

<sup>19</sup> Tamże, s. 53.

<sup>20</sup> O. Filek, *Wprowadzenie do dzieł św. Jana od Krzyża*, w: *Jan od Krzyża, Dzieła*, Kraków 2010, s. 47.

<sup>21</sup> N. Cummins, *Wprowadzenie do nauki św. Jana od Krzyża*, tłum. T. Kieniewicz, Kraków 2012, s. 5.

<sup>22</sup> Korzenie symbolu nocy w dziełach św. Jana od Krzyża prócz doświadczenia nocy kosmicznej oraz doświadczenia ciemności i opuszczenia, które staje się udziałem Świętego w toledańskim karcerze sięgają także tradycji biblijnej i patrystycznej mówiącej o tym, że udzielanie się transcendentnego Boga śmiertelnemu człowiekowi dokonuje się w ciemności (por. J. Gogoła, *Wprowadzenie*, w: *Jan od Krzyża, Dzieła*, Kraków 2010, s. 493).

<sup>23</sup> J. Gogoła, *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 492.

<sup>24</sup> Tamże.

także umysł człowieka tak, że nic nie może mu przynieść ukojenia ani nie może oprzeć sądu na zdaniu czy radzie innych (por. NC I, 14, 3).

Z kolei na początku NC II, 8 hiszpański mistyk, omawiając ów symptom nocy ciemnej, jakim jest niemożność wzniesienia do Boga uczuć ani umysłu, zaznacza także, iż dusza „nie mniej jest bezradna w sprawach doczesnych. Popada czasem w takie zamroczenie i w taką niepamięć o wszystkim, że czas upływa, a ona nie zdaje sobie sprawy, co czyniła, co myślała, co czyni lub co ma czynić. I nie może, choćby chciała, przywołać uwagi do tych spraw” (NC II, 8, 1).

Święty Jan od Krzyża nie zajmuje się wprost problemem psychologii rozwoju i towarzyszących mu kryzysów. Jego zasadniczym celem jest wskazanie właściwego kierunku osobie wchodzącej w życie mistyczne. Gdy święty pisarz wspomina *sensu stricte* o depresji (melancholii), czyni to jedynie pobocznie<sup>25</sup>. Jednak procesu przyspieszonego rozwoju duchowego, jakiemu podlega osoba doświadczająca nocy ciemnej, nie można zredukować do samej teologii ani też nie można go psychologizować, czego świadom jest sam autor omawianego dzieła. Człowiek jest całością ciała, duszy i ducha, a jego poszczególne sfery wzajemnie się przenikają i splatają. Oczyszczające i uświęcające działanie Ducha Bożego powoduje zaburzenie, a w dalszej kolejności przetworzenie ludzkich struktur psychiczno-duchowych. To wszystko nie pozostaje bez wpływu na zdrowie psychiczne (a także fizyczne) człowieka<sup>26</sup>.

Istnieje wielce prawdopodobna hipoteza, że św. Jan od Krzyża w *Nocy ciemnej* opisuje swoje własne przeżycia, w tym także głęboką depresję, która wybrzmiała szczególnie wyraźnie w czasie uwięzienia w toledońskim karcerze<sup>27</sup>. Także zawartość treściowa, formalna i grafologiczna rękopisów Doktora Karmelu wskazuje na pewne oznaki istnienia osobowości depresyjnej u hiszpańskiego poety. Analizując terminologię stosowaną przez św. Jana, można zobaczyć, iż początkowe stany mistyczne w swym opisie przypominają stany melancholii, co skłania samego mistyka do wprowadzenia pewnych kryteriów, które określałyby podobieństwa i różnice pomiędzy chorobą a działaniem Boga<sup>28</sup>. Autor *Nocy ciemnej* nie wyklucza także współistnienia obu rzeczywistości (por. NC I, 3, 4).

Termin melancholia pojawia się m.in. w NC I, 4. Ten rozdział traktuje „o innych niedoskonałościach, które popełniają początkujący pod wpływem trzeciej wady głównej, którą jest nieczystość”. W tym rozdziale znajduje się pewien pasus bardzo interesujący ze względu na pojawiające się w nim stwierdzenie, iż noc ciemna jest stanem jeszcze cięższym niż sama melancholia: „Pokusy te oddzia-

<sup>25</sup> J. Skawroń, *Noc ducha i dezintegracja pozytywna*, Kraków 2007, s. 240.

<sup>26</sup> Tamże, s. 231.

<sup>27</sup> J. Alvarez w książce *Mística y depresión* nadzwyczajną znajomość i przenikliwą diagnozę krańcowych stanów ducha zawartą na kartach *Nocy ciemnej* uzasadnia osobistym doświadczeniem życiowym św. Jana. Por. J. Skawroń, *Noc ducha...*, dz. cyt., s. 258.

<sup>28</sup> Tamże, s. 240 n.

łują z taką siłą i tak często na osoby, zwłaszcza melancholiczne, że aż litość bierze patrzeć na ich udręczone życie. Udręczenie to w chwilach przyływu melancholii na takie osoby urasta do tego stopnia, iż sądzą, że są nagabywane przez szatana i nie mają możliwości uwolnienia się od niego, chociaż niektóre z wielkim wysiłkiem i trudem zdołają się uwolnić od takiego nagabywania” (NC I, 4, 3). Przeważnie jednak, w przypadku, gdy owe nieczyste pokusy powstają na podłożu melancholii, trudno je zwalczyć, nie uleczywszy najpierw chorobliwego stanu człowieka, „chyba że dusza wejdzie w noc ciemną i ta powoli pozbawi ją wszystkiego” (tamże). W powyższym opisie uwidocznił się pasywny charakter zarówno melancholii, jak i nocy ciemnej. Sama noc intensyfikuje symptomy melancholii<sup>29</sup>.

W pierwszych dziesięciu rozdziałach drugiej księgi *Nocy ciemnej* szczególnie wyraźnie widzimy, jak Doktor Karmelu dba o to, aby odróżnić dynamizm rozwojowy nocy zmysłów i ducha od stanów chorobowych<sup>30</sup>. Takie rozgraniczenie nie wyklucza bynajmniej, iż te ostatnie mogą stanowić jeden z elementów nocy ciemnej. Procesu duchowego wzrastania prowadzącego do zjednoczenia z Bogiem nie można w całości utożsamiać z jednostką chorobową, chociaż choroba może stanowić także jeden z jego aspektów. Wówczas także ona zostaje poddana Bożej logice działania i w dalszej perspektywie również służy osiągnięciu celu – zjednoczeniu z Bogiem. Choroba nie stanowi przeszkody dla działania Boga zmierzającego do uchrystusowania człowieka: „Oschłość związana z nocą ciemną niesie z sobą zwyczajnie troskę wraz z bolesną obawą, że [...] nie służy się Bogu. A chociaż niekiedy ta oczyszczająca oschłość może być połączona z melancholią albo z inną niedyspozycją, to jednak nie przestaje dlatego oczyszczać pożądaną, ponieważ to pożądanie zostaje oczyszczone z wszelkiego upodobania i zwraca całą troskę ku Bogu” (NC I, 9, 3).

### Stanowiska znawców

Trudno byłoby zaprzeczyć, że istnieje pewne podobieństwo między nocą bierną ducha a depresją. J. Alvarez w swoim dziele *Mística y depresión* prezentuje poglądy czterech autorów dotyczące tego tematu<sup>31</sup>. W. James reprezentuje stanowisko utożsamiające zjawisko biernej nocy ducha z depresją. H. Delacroix uważa, że stany nocy ducha i depresji mogą współwystępować. W rozwoju życia mistycznego wyróżnia on etap wielkiej gorliwości, podczas którego mogą (choć nie muszą) pojawić się pewne mistyczne zjawiska takie jak ekstazy, wizje, słowa nadprzyrodzone. Człowiek w tym okresie życia mistycznego opływa w duchową

<sup>29</sup> Tamże, s. 243.

<sup>30</sup> Tamże, s. 244.

<sup>31</sup> Tamże, s. 241.

rozkosz. Jest to etap niedoskonałej kontemplacji początkowej, w czasie którego w duszy ludzkiej obecne są liczne ukryte wady, a wśród nich egoizm. Aby pójść krok dalej, konieczne jest głębsze oczyszczenie, podczas którego mistyk poznaje swą moralną, ale i ontyczną słabość i niemoc. Rozpoczyna się czas pasywnej nocy ducha, na którą składają się intensywne cierpienia o zabarwieniu neurotycznym, melancholia, ciężka depresja. Te udręki przeplatane są okresami rozradowania i uszczęśliwienia.

Laigner-Levastine, psychiatra, opłtuje również za odczytaniem nocy ducha jako przenikania się stanów chorobowych i nadprzyrodzonych. Trzy znaki przejścia od medytacji do kontemplacji, jakie podaje św. Jan, interpretuje jako symptomy mogące towarzyszyć także depresji. Dla potwierdzenia swej argumentacji powołuje się na Taulera, który potwierdza, że ten, kto chciałby zjednoczyć się z Bogiem, powinien być gotów na cierpienia duchowe i psychiczne.

M. Mardon-Robinson również bada noc ciemną od strony psychiatrii i opowiada się za uznaniem depresji za komponent nocy. Stwierdza, że można odnaleźć wiele podobieństw między sanjuanistyczną nocą a depresją melancholiczną. Wyodrębnia i porównuje liczne przebiegi psychiczne obu fenomenów, dochodząc do wniosku, że mają wiele elementów wspólnych. Są to: smutek, zaniepokojenie, poczucie beznadziejności, odkładający się w pamięci ciężar przeszłości, doświadczenie pustki i próżni.

### Sens depresji

Można zastanawiać się, czy to bolesne doświadczenie, którym jest depresja, kryje w sobie jakiś sens. Dla duńskiego filozofa, S. Kierkegaarda depresja była początkiem jego filozofii. Osobiste doświadczenie cierpienia i choroby uczynił on punktem wyjścia swoich rozważań o człowieku, które doprowadziły go do głębokiej więzi z Bogiem. „Depresja musi mieć swoje znaczenie” – pisał Romano Guardini, jeden z największych współczesnych teologów, mistyków, sam cierpiący na depresję<sup>32</sup>.

Wiara daje człowiekowi przekonanie, że Bóg jest obecny w każdej chwili jego życia. Gdyby bowiem Ten, który podtrzymuje wszystko w istnieniu, opuścił jakiś moment ludzkiej egzystencji, wówczas tej chwili by nie było. Jeśli zatem Bóg jest zawsze obecny, to znaczy, że każda sekunda ludzkiego życia niesie w sobie boski sens. Boża miłość jest także blisko ludzi pogrążonych w depresji<sup>33</sup>. Ten, który nie złamie nadłamaną trzciny ani nie zgasi tłącego się knotka świecy (por. Iz 42,3), nie opuszcza ludzki tak głęboko zranionych. A więc, dzięki Bożej obecności, również to wszystko, co dzieje się w depresji, naznaczone jest sensem.

<sup>32</sup> Zdarzało się, że wskutek choroby był do tego stopnia przełęczniony i roztrzęsiony, że uczniowie musieli prowadzić go na wykłady. Por. K. Grzywocz, *Ból ludzkich zranień...*, dz. cyt.

<sup>33</sup> Tamże.

### Teoria dezintegracji pozytywnej i noc ciemna

Wspólnym ogniwem, które może połączyć noc ciemną z doświadczeniem jakiejś psychicznej niespójności, jest aspekt pozytywny, w którym możemy rozpatrywać oba fenomeny. Wbrew pozorom bowiem ciemna noc *psyche* może przynieść temu, kto jej doświadcza, niespodziewane życiodajne owoce.

Dla zrozumienia sanjuanistycznej nocy ducha oraz powiązań, jakie istnieją między nią a depresją przydatne może być nakreślenie zasadniczych rysów teorii pozytywnej dezintegracji. Jej twórcą jest prof. Kazimierz Dąbrowski (1902-1980), światowej sławy psychiatra i psycholog. Według teorii dezintegracji pozytywnej warunkiem rozwoju osobowości jest rozpad, czyli dezintegracja, pierwotnej struktury psychicznej. Poprzez wewnętrzne konflikty, poszukiwania i akty wyboru dochodzi do integracji psychiki na wyższym poziomie<sup>34</sup>. W tym kontekście polski humanista rozpatruje wiele zaburzeń psychicznych, zwłaszcza typu nerwicowego. Jego zdaniem, często są one nie tyle chorobą, ile raczej przejawem pozytywnego kryzysu rozwojowego. Takie spojrzenie wynika z podstawowej tezy, jaką przyjął Dąbrowski – mianowicie zdrowie psychiczne wiązał on nie z przystosowaniem, ale z rozwojem i jego dynamiką<sup>35</sup>.

Teoria dezintegracji pozytywnej stanowi pierwszą usystematyzowaną próbę ukazania osobowości rozwijającej się ku ideałowi przez przekraczanie kolejnych poziomów (a nie tylko faz)<sup>36</sup>. Jest to optyka wielozakresowa, Dąbrowski postrzega rozwój nie tylko w jego wymiarze horyzontalnym, ale równocześnie w jego dymensji wertykalnej. Zdaniem wybitnego psychiatry, tym, co warunkuje rozwój, jest osobowościowa struktura wielopoziomowa, powiązana treściowo z myśleniem, odczuwaniem, wyobraźnią i intuicją<sup>37</sup>.

Wbrew opiniom oceniającym psychonerwicę jako zjawisko negatywne, Dąbrowski dostrzega w nich pozytywne odniesienia rozwojowe. Wyróżniki tego stanu, jak na przykład wzmożona pobudliwość emocjonalna i intelektualna, mogą być wyrazem bardziej intensywnego rozwoju. Z jednej strony osoba doświadcza cierpienia, konfliktów, lęku, smutku, a z drugiej z przeżyciami tymi wiąże się napięcie, które towarzyszy rozwojowi i stanowi pewnego rodzaju twórczą dramaturgię<sup>38</sup>.

---

<sup>34</sup> Osobowość rozumie Dąbrowski jako rezultat „obiektywizacji funkcji uczuciowych i popędowych oraz obiektywizacji wartości duchowych, produkt przebycia okresu trudności, niepokoju, kryzysów, zahamowań, smutku i depresji, obsesji, stanów lękowych i większości psychonerwic na wyższym poziomie” (K. Dąbrowski, *Dezintegracja pozytywna*, Warszawa 1979, s. 35).

<sup>35</sup> J. Skawroń, *Noc ciemna...*, dz. cyt., s. 7.

<sup>36</sup> Tamże, s. 174.

<sup>37</sup> Według teorii dezintegracji pozytywnej rozwój „fazowy” może być ujęty w ramy statystyczne, natomiast „poziom rozwoju” stanowi normę osobową i zindywidualizowaną. Por. tamże, s. 181.

<sup>38</sup> Tamże, s. 246.



Profesor Dąbrowski czyni rozróżnienie między nerwicą a psychonerwicą<sup>39</sup>. Polski psychiatra uważa, że przyczyna nerwicy tkwi w nieprawidłowym funkcjonowaniu narządów lub układów, które wpływają na psychikę, choć nie można wskazać jednoznacznie żadnej strukturalnej i leżącej w konkretnym organie przyczyny nerwicy. Charakterystyczna jest tu dominanta procesów somatycznych. Natomiast psychonerwice byłyby to zaburzenia uczuciowo-dążeń oddziałujące na sferę wegetatywną. W psychonerwicach osoba doświadcza ambiwalencji uczuciowej (naprzemiennej pobudliwości i depresji), uwrażliwienia na sprawy innych, konfliktów wewnętrznych. Psychonerwice powstają wskutek wewnętrznej stagnacji, wejścia w ślepy tor na drodze rozwoju osobowego. Jest to zaburzenie pewnej funkcji psychicznej, które stoi przed możliwością przekształcenia tej funkcji dla wyższej, rozwojowej formy działania. W przeciwieństwie do nerwicy obecna jest tu zdolność osoby do hierarchizacji i refleksyjności. Nie jest to forma somatyczna, a raczej mentalna i konceptualna. Dąbrowski zaznacza wszakże, że w przypadku psychonerwicy przyczyna cierpienia może stanowić zagadkę<sup>40</sup>.

W świetle myśli Kazimierza Dąbrowskiego depresja nie musi być więc postrzegana jako zjawisko negatywne. Im większe ciążenie ku dezintegracji, tym większa winna pojawić się siła przeciwstawiająca się jej, owocująca nową jakością życia do tego stopnia, że depresja może zatracić swój niszczycielski i chorobliwy charakter. Własna słabość i ułomność osoby cierpiącej na depresję mogą stać się „windą” wynoszącą ją na szczyty człowieczeństwa. Jedyne egoizm i samowystarczalność są tym, co zatrzymuje osobę na pewnym rejestrze rozwoju<sup>41</sup>. Zdaniem Dąbrowskiego, stany depresji nie są wyłącznie wynikiem egocentryzmu, hipochondrii czy własnych trudności, ale bywają niekiedy „depresjami społecznymi”, które powstają na tle współprzeżywania dramatów i smutków innych ludzi<sup>42</sup>.

Kto, akceptując swoją bezradność, pragnie jednocześnie tego, co wydaje się nieosiągalne, wzniesie się ku temu, co wcześniej jawiło się jako niemożliwe, jeśli tylko przyjmie za przewodniczkę logikę wiary. Mistycy przeżywali swoje cierpienie ze świadomością włączenia ich w dialektykę śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Podobna perspektywa otwiera się przed człowiekiem pogrążonym w depresji z jej kryzysami, zahamowaniami czy też smutkiem obsesji, jeśli umieści swoją sytuację egzystencjalną w przestrzeni nadprzyrodzonej wiary<sup>43</sup>.

---

<sup>39</sup> Powszechnie jednak używa się terminu nerwica, gdyż ów drugi termin sugeruje bliskość psychozy. Tamże, s. 179 (przypis 5).

<sup>40</sup> Tamże, s. 179 n.

<sup>41</sup> Tamże, s. 176.

<sup>42</sup> K. Dąbrowski, *Dezintegracja...*, dz. cyt., s. 79.

<sup>43</sup> Tamże.

### Pozytywny aspekt depresji

Niektórzy psychiatrzy stwierdzają, że nie jesteśmy w stanie z naukową precyzją powiedzieć, skąd dokładnie bierze się depresja. Wśród tych z nich, którzy są ludźmi wierzącymi, wielu skłonnych jest uznać za prawdziwe twierdzenie, że depresja zawiera w sobie pewien element tajemniczy i zarazem proroczy. Według R. Guardiniego depresja sięga swym początkiem grzechu pierworodnego, jej źródła należy doszukiwać się w utracie pierwotnej więzi z Bogiem. Dlatego ludzie depresyjni są prorokami naszych czasów. Ich doświadczenie mówi nam, że istnieje coś więcej niż człowiek i otaczająca go ziemską rzeczywistość. W bólu, smutku, lęku tych osób ukazuje się świat, o istnieniu którego nieraz zbyt szybko się zapomina. Są jakby głosem wołającym, że życie bez Boga jest ułudą, że bez Boga możliwa jest tylko śmierć<sup>44</sup>. Ich przesłanie niekiedy mówi bardziej o otchłani i stracie cudzej, a nie własnej. Bywa, że cierpienie ludzi pogrążonych w depresji jest wynikiem niesienia pustki innych, czyjegoś, nieraz zawinionego smutku, większego niż źródło radości<sup>45</sup>. Dlatego tym doświadczeniem Bóg obdarza tych, o których wie, że są zdolni ów ciężar unieść, wie, że Mu nie odmówią i że może zaufać ich miłości do Niego.

U obu autorów – zarówno u św. Jana od Krzyża, jak i u Kazimierza Dąbrowskiego – obecny jest aksjomat o konieczności przejścia przez czas dezintegracji, rozbicia, okresowej nierównowagi, podążania drogą rozwoju (lub uświęcenia, uchrystusowania) ku ideałowi osobowemu. Aby dojść do upragnionego celu, nieuniknione jest przejście przez to, co powoduje utrapienie i ból, przez coś, czego człowiek do końca nie rozumie<sup>46</sup>.

### Synteza teologiczno-psychologiczna

W świetle tego, co dotychczas zostało powiedziane, spróbujemy zebrać i spuentować powyższe wnioski dotyczące wzajemnych powiązań między nocą ciemną a depresją lub innymi zaburzeniami psychicznymi.

Symptomy depresji wykazują pewne podobieństwa do cech nocy ciemnej opisanej przez karmelitańskiego mistyka. Może ona objawiać się: apatycznym nastrojem, poczuciem beznadziejności, spowolnieniem ruchowym, rozmyślaniami o śmierci, brakiem poczucia własnej wartości, natrętnym i nieproporcjonalnym obwinianiem siebie, samopotępieniem. Ten stan różni się jakościowo od okreso-

<sup>44</sup> K. Grzywocz, *Ból ludzkich zranień...* dz. cyt.

<sup>45</sup> Tamże.

<sup>46</sup> K. Dąbrowski nawiązuje do określenia Karla Jaspersa „pasja nocy”, które jest obrazem udręczenia, samotności, przeżywania bezsensu życia, stanów lękowych i depresyjnych. Według niemieckiego egzystencjalisty próby ich przezwyciężenia są szansą wejścia do „normy dnia” (K. Dąbrowski, *Dezintegracja...*, dz. cyt., s. 84).

wego smutku po stracie lub złego nastroju, gdy znana jest jego przyczyna. Ma globalny charakter, ogarniający całą osobę. Składają się nań zespoły depresyjne, lękowe i obsesyjne. Jest to stan o zmieniających się fazach – przygnębienie, wycofanie się i pesymizm przeplatają się z okresami rozradowania czy wręcz euforii połączonymi niekiedy z wysoką samooceną.

Jan od Krzyża tak opisuje noc ciemną: „jest to wpływ Boga na duszę, oczyszczającego ją z nieświadomości i niedoskonałości habitualnych, naturalnych i duchowych. Wpływ ten ludzie duchowi nazywają kontemplacją wlaną albo teologią mistyczną. W tej kontemplacji poucza Bóg duszę sposobem ukrytym i zaprawia ją do doskonałej miłości, podczas gdy ona nic nie czyni i nie rozumie, jakim sposobem owa kontemplacja jest wlewana” (NC II, 5, 1). W noc ducha nie można wejść mocą własnej decyzji. To Bóg jest Tym, który wprowadza i przeprowadza duszę przez noc ku światłu i wolności. On także określa i ustanawia czas trwania poszczególnych okresów światła i ciemności, pocieszenia i strapienia<sup>47</sup>.

Owocem nocy ducha jest odnowiona wiara, nadzieja i miłość. Wiara – dla której każde wydarzenie życia, zarówno smutne, jak i radosne, jest sakramentem niosącym Boga; nadzieja – cała złożona jedynie w Bogu, niezmienna i stabilna w obliczu największych nawet przeciwności; wreszcie miłość – potężniejsza niż śmierć.

Ten, kogo Bóg przeprowadził przez noc ciemną, poznał szerokość, głębokość, długość i wysokość Bożej miłości. Pomny na to, że Bóg wyprowadził go niejako z krainy umarłych, spodziewa się od Boga wszystkiego. Podobnie jak św. Paweł jest pewien, że nic nie zdoła odłączyć go od miłości Jezusa Chrystusa. Bóg poprzez noc ciemną objawił mu bowiem bezmiar swojej dobroci. Dlatego wie, że ani to, co wysokie, ani to, co głębokie, ani przeszłość ani przyszłość, ani żadna inna moc nie oddzieli go od Boga (por. Rz 8,38n). To, co wcześniej niosło w sobie zarzewie śmierci, teraz eksploduje nowym życiem. To samo doświadczenie nocy ciemnej, które wcześniej – wydawało się – negowało istnienie Wszechmocnej Miłości, teraz zaowocowało w duszy niezachwianą pewnością Bożej opieki, napełniając ją odwagą i śmiałością.

W doczesnym życiu wszystko ma swój kres. Także noc ciemna. Gdy po przebyciu tej drogi, jaką jest noc, patrzy się wstecz, dostrzega się pewną skończoność, przemijalność jej etapów, stadiów i tego wszystkiego, co się na nią składało. Ogień ciemnej nocy wypalił wszystko, pozostawiając sam diament miłości, który już wcześniej był ukryty wśród nocnych ciemności, a teraz jaśniej swym blaskiem w pełni. Gdy przeminęły już udręki nocy, w brzasku nowego dnia człowiek kontempluje miłość – ów bezcenny dar, który z naddatkiem wynagradza bolesne godziny minionych cierpień. Z poszerzonego cierpieniem ludzkiego serca wznosi się ku Bogu dziękczynienie za łaskę ciemnej nocy.

\*

---

<sup>47</sup> Tamże, s. 247.

W kontekście zaburzeń natury psychicznej przejawem nocy jest głęboki smutek, przez który nie może się przebić promień słońca. W gęstniejącej mgłę nikną barwy, formy i kształty, w jakie ujęte było dotychczasowe życie człowieka. Te psychiczne procesy mają swoje źródła w wewnętrznej głębi osoby, skąd biorą początek korzenie wszystkich jej dynamizmów<sup>48</sup>. Zarówno depresja, jak i noc ciemna mogą stać się drogą z ciemności do światła, ze śmierci do życia.

Dla pytania, czy problematykę depresji należy ujmować w kategorii losu, czy też łaski decydująca jest kategoria wiary. Los niesie z sobą pewną niezrozumiałość, nieuchronność. Tworzy się dystans między człowiekiem a całością jego egzystencjalnego doświadczenia, które przedstawia się jako złowieszcze fatum bawiące się człowiekiem. Wobec „ślepego losu” człowiek pozostaje bez opieki, pozbawiony jakiegokolwiek wpływu na bieg wydarzeń, skazany na nieprzewidywalne igraszki ludzkiej doli. Wobec cierpienia człowiek postrzegający swoje życie przez pryzmat losu wchodzi w sferę głuchej rozpacz i beznadziei<sup>49</sup>. Z kolei dla człowieka obdarzonego wiarą łaska przenika wszystkie obszary jego egzystencji, dostrzega we wszystkich wydarzeniach swego życia obecność miłującej ręki Opatrzności. A zatem wszelkie cierpienia, również te, które składają się na noc ciemną, nie stanowią dla niego przekleństwa.

O tym, jak istotne *novum* wnosi wiara w ludzkie przeżywanie cierpienia i jak jest ona znacząca dla postawy przyjętej wobec tego doświadczenia, mówi o. Romulo Londoño, wicedyrektor Międzynarodowego Centrum Terezańsko-Sanjuanistycznego w Ávila: „Bóg udziela owej łaski [nocy ciemnej – przyp. P.H.] w przeróżnych okolicznościach, posługując się bardzo różnymi sposobami. Musimy tu jeszcze dodać, iż «nie odpoczywa ani nie śpi Ten, który czuwa nad Izraelem». Dlatego też wszystkie okoliczności, sytuacje i wydarzenia są podatne na działanie Boga. Można wręcz powiedzieć, że ponieważ Bóg jest zawsze z nami, żadne wydarzenie naszego życia nie jest Mu obce. I pamiętać musimy, iż On nieustannie jest uważny, by udzielać nam tego, czego najbardziej potrzebujemy według naszego osobistego rytmu. Wszystko zależy od osobistej otwartości i dyspozycyjności wobec sytuacji teologalnie trudnych, od otwartości na to, by przeżywać je na sposób Boży”<sup>50</sup>.

Ciemna noc ducha, jak również cierpienie wpisujące się w dezintegrację pozytywną, zmierzają ku temu, aby przygotować i skłonić człowieka do przyjęcia nowej, pełnej i prawdziwej formy ducha – zjednoczenia w miłości z Bogiem bądź też osiągnięcia pewnego osobowego ideału<sup>51</sup>. Czas zamętu tożsamościowego jako znamień przynależne zarówno nocy ducha, jak i niektórym zaburzeniom psychicznym może być początkiem procesu chrystoformizacji osoby ludzkiej, kształto-

<sup>48</sup> J. Skawroń, *Noc ducha...*, dz. cyt., s. 249.

<sup>49</sup> Tamże, s. 245.

<sup>50</sup> „Głos Karmelu” 20(2008) nr 2, s. 22-24.

<sup>51</sup> J. Skawroń, *Noc ducha...*, dz. cyt., s. 334.

wania się nowej tożsamości – na wzór Syna Bożego. Noc ciemna czy też choroba mogą być czasem walki duchowej, zwieńczonej błogosławieństwem nowego imienia (por. Rdz 32,29)<sup>52</sup>.

Doktor Karmelu pokazuje nam, że nic nie jest w stanie odłączyć nas od miłości Chrystusa, nawet to, co tylko z ludzkiego punktu widzenia wydawałoby się przegraną, nawet najcięższa niemoc psychiki, a wręcz odwrotnie – owo cierpienie może stać się dźwignią wynoszącą nas ku Niemu, gdyż „we wszystkim tym odnosimy pełne zwycięstwo, mocą Tego, który nas umiłował”, ponieważ z tymi, którzy Go miłują, Bóg współdziała we wszystkim dla ich dobra (por. Rz 8,37.28).

W każdym stadium duchowego rozwoju, także w czasie nocy biernej zmysłów i ducha przepływa w człowieku strumień Bożej miłości. Dusza wraz ze wszystkimi swoimi władzami jest pogrążona w ciemnościach. Jednak właśnie będąc w owym stanie swego rodzaju nieświadomości, poznaje Boga lepiej niż kiedykolwiek, gdyż ponad, a w pewien sposób także we wszystkim tym, co przeżywa, przez gęste chmury przenika blask Tajemnicy.

Bóg przez misterium nocy ciemnej wprowadza człowieka w misterium paschalne Swego Syna, Jezusa Chrystusa. Noc zmysłów i ducha jest bez wątpienia wkroczeniem w paschalną przestrzeń szkoły cierpienia. Już samo wejście w noc jest możliwe dzięki „mocy i gorącości” miłości duszy do Oblubieńca (por. NC I Prolog, 2). Bez uczestnictwa w męce, śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa niemożliwe jest *unio mistica* z Bogiem, a miłość byłaby tylko zafałszowaniem miłości<sup>53</sup>.

\* \* \*

Przy końcu powyższych rozważań należy wrócić do pytań postawionych na początku, dotyczących relacji, w jakiej pozostają depresja i mistyczna noc ciemna. Osoba postronna, kierując się jedynie zasadami empirii, może dostrzec w konkretnym ludzkim doświadczeniu tylko i wyłącznie ciężką depresję z jej wzlotami i upadkami, fazami jedno- i dwubiegunowymi. Natomiast przyjmując bardziej całościową perspektywę spojrzenia, to samo cierpienie można odczytać także jako element składający się na proces oczyszczającej i jednoczącej z Bogiem nocy, choć nie jest z nim tożsamy.

Psychiatra może zakwalifikować dany przypadek wyłącznie jako „kliniczny o patologicznej etiologii”. Mistyk natomiast będzie tłumaczył ów stan także jako „próbę wiary i łaskę Boga służącą przygotowaniu ludzkiej duszy do zjednoczenia z Nim”. Lekarz powie, że jest to „przypadek negatywny, z silną dominantą regresji”, z kolei mistyk określi ten *casus* jako „pozytywny, o wyjątkowym potencjale rozwojowym”. Święty Jan od Krzyża powie, że niektóre dusze Bóg

<sup>52</sup> Tamże, s. 247.

<sup>53</sup> Tamże, s. 167.

wprowadza „tylko czasowo w tę noc kontemplacji [...], okrywa je mrokiem, to znów oświeca” (NCII, I, 1), podczas gdy z punktu widzenia psychiatry może to być zaburzenie dwubiegunowe. Widzimy więc, że ten sam fenomen można interpretować co najmniej z dwóch stanowisk – medycznego i teologicznego. Obie płaszczyzny rozpatrywania tego samego zjawiska, choć są różne, jednak wcale się nie wykluczają, ale mogą ze sobą współlistnieć, tworząc bogatszy, pełniejszy wizerunek badanego zagadnienia<sup>54</sup>.

Podsumowując powyższe przemyślenia, dochodzimy do wniosku, iż opis biernej nocy ducha w drugiej księdze *Nocy ciemnej* stanowi przesłankę do twierdzenia, że sanjuanistyczna noc, choć nie jest tożsama ze stanem chorobowym, może jednak być miejscem rozgrywania się zaburzeń, które można określić mianem depresji endogennej<sup>55</sup>. Obydwie te rzeczywistości, chociaż są różne, łączą wiele podobieństw. Jedna i druga wiąże się z cierpieniem, poczuciem wewnętrznego rozbicia, pewnego rodzaju dezintegracją, która może być procesem pozytywnym, zwieńczonym ukształtowaniem się nowej tożsamości.

## Mysticism or Depression?

### The Dark Night of St. John of the Cross and the Night of the Psyche

#### Summary

*The dark night of the soul* described by St. John of the Cross and *depression* are two different realities, but they can penetrate each other and occur at the same time. These two phenomena, although different, share many similarities. One and the other involves some suffering, some kind of disintegration.

A breakdown of internal balance which the person may experience can be the basis for unity on a new level and the whole process can be crowned with reaching a new identity. The night of St. John of the Cross, although not identical with a disease state, can sometimes be a state of disorder that can be described as depression.

#### Keywords

St. John of the Cross, the dark night of the soul, depression

#### Słowa kluczowe

św. Jan od Krzyża, noc ciemna, depresja

#### Bibliografia

Barbaro de B., *Duchowość w psychoterapii – psychoterapia w duszpasterstwie*, w: J. Griffith, M.E. Griffith, *Odkrywanie duchowości w psychoterapii*, Kraków 2008, s. 8-15.

<sup>54</sup> J. Skawroń, *Noc ducha...*, dz. cyt., s. 245, 247.

<sup>55</sup> Tamże, s. 242.



- Brett G.S., *Historia psychologii*, PWN, Warszawa 1969.
- Cantelmi T., Laselva P., Paluzzi S., *Dialog psychologii z teologią*, Poznań 2006.
- Catalan J., *Depresja a życie duchowe*, Kraków 2007.
- Cummins N., *Wprowadzenie do nauki św. Jana od Krzyża*, tłum. T. Kieniewicz, Kraków 2012.
- Dąbrowski K., *Dezintegracja pozytywna*, Warszawa 1979.
- Filek O., *Wprowadzenie do dzieł św. Jana od Krzyża*, w: *Jan od Krzyża, Dzieła*, Kraków 2010, s. 47.
- Forte B., *Teologia e psicologia: resistenza, indifferenza, resa o integrazione?*, w: *Antropologia interdisciplinare e formazione*, Bologna 1997, s. 75-95.
- „Głos Karmelu” 20(2008) nr 2, s. 22-24.
- Gic J., *Noc czynna wg św. Jana od Krzyża a psychologia*, Poznań 2009.
- Gogola J., *Wprowadzenie*, w: *Jan od Krzyża. Dzieła*, Kraków 2010, s. 493.
- Grzywocz K., *Ból ludzkich zranień i potrzeba przebaczenia*, konferencje wygłoszone w Centrum Duchowym Salwatorianów w Krakowie.
- Kępiński A., *Melancholia*, Kraków 1993.
- Skawroń J., *Noc ducha i dezintegracja pozytywna*, Kraków 2007.
- Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, Watykan 1956.
- Stein E., *Wiedza Krzyża. Studium o św. Janie od Krzyża*, Kraków 1994.

doi: 10.7169/pst.2015.29.17

Michał Heller, *Jak być uczonym*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 2009, ss. 72.

Wyjaśnianie prostym językiem skomplikowanych praw fizyki, popularyzowanie nauk matematyczno-przyrodniczych oraz pokonywanie barier między nauką a religią to od wielu lat żywioł i pasja księdza profesora Michała Hellera. Urodzony w 1936 roku filozof, teolog, fizyk, odznaczony wieloma nagrodami, stał się znany szerszej publiczności w 2008 roku, gdy jako pierwszy Polak otrzymał określaną mianem „katolickiego Nobla” Nagrodę Templetona przyznaną za badania i odkrycia naukowe prowadzące do poznawania rzeczywistości duchowej. W książce *Jak być uczonym*, w odróżnieniu od pozostałych prac, Heller nie prezentuje wyników naukowych badań, hipotez czy nawet swoich nad nimi refleksji, ale zastanawia się nad istotą pracy naukowca (czy, jak wolałby autor, uczonego), nad etyką, metodyką i ascetyką pracy naukowej, dzieląc się z czytelnikiem własnymi doświadczeniami w przeżywaniu wielkiej przygody, „jaką jest uprawianie nauki” (s. 13).

Na wydaną w 2009 roku pozycję składają się cztery rozdziały: Ciemność i światło umysłu; Uwagi o etyce i metodyce naukowej; Jak być uczonym? Ascetyka pracy naukowej; Czy filozofia może być sposobem na życie?; spis ilustracji oraz nota bibliograficzna. Za wstęp do książki służy profesorowi rozwinięcie zdania „Obscurity is painful to the mind”, pochodzącego z jednej z rozpraw Davida Hume’a. Heller doprecyzowuje tu znaczenie owej „obscurity”, twierdząc, że chodzi nie tylko o obskurantyzm, czyli zatwardziałą głupotę, ale także o „zwykły brak zainteresowania wiedzą” (s. 9). Łączy także zdobywanie wiedzy ze zdobywaniem dobra, zaznaczając, że działalność naukowa może stać się „zanurzeniem w świetle” (s. 13), jednak niewłaściwie poprowadzona może także doprowadzić do wielu krzywd, gdyż według księdza profesora Hellera nauka, jak każde inne ludzkie działanie, sprawia, że człowiek staje się przez nią lepszy lub gorszy.

Rozdział książki Uwagi o etyce i metodyce pracy naukowej jest kontynuacją tej myśli. Heller udziela tu wielu praktycznych wskazówek dotyczących warsztatu pracy uczonego, konsekwentnie odsyłając do etyki, będącej, jego zdaniem, gwarantem owocnej pracy naukowej. Uwagi o organizacji czasu pracy i wypoczynku, umiejętności pracy systematycznej i „z doskoku”, konieczności wytrwania w długotrwałej pracy przy biurku czy nieustannego konfrontowania obowiązków badacza z utrudnieniami administracyjnymi czy tzw. okolicznościami życiowymi, przeplata Heller refleksjami o poszukiwaniu w nauce prawdy, trosce o współpracowników, otwartości na pracę wspólnotową czy o cnocie pokory, potrzebnej uczonemu do poznania własnych możliwości i ograniczeń, by, jak pisze profesor, „udawało się je niekiedy przekraczać” (s. 30).

Kolejny rozdział książki zatytułowany Jak być uczonym? Ascetyka pracy naukowej traktuje o kontemplacji świata, prawdy, nauki, badanego przedmiotu, na którą powinien

umieć się zdobyć uczony. Do innych naukowych dyscyplin autor odnosi średniowieczne przekonanie, że teologia ma doskonalić teologa. Według niego właśnie wspomniana kontemplacja oraz niekłamaną miłość do własnej pracy – badanego przedmiotu, jak i, trudnych nieraz, współpracowników prowadzą do prawdziwie skutecznych i owocnych wysiłków badawczych, chroniąc uczonego przed utratą nad nimi kontroli czy przerodzeniem się w „nawiedzonego i naukowego maniaka” (s. 52).

Ostatni rozdział, zatytułowany Czy filozofia może być sposobem na życie?, to znów wskazówki metodyczne (dotyczące np. poszukiwania źródeł wiedzy i korzystania z nich, sztuki rozmawiania czy konstruowania przejrzystej pisemnej i ustnej wypowiedzi), przepłatające się z refleksją filozoficzną. Michał Heller sięga tu do znaczenia terminu filozofia, czyli przyjaźń mądrości. Rozważa ją więc profesor nie jako uniwersytecki kierunek czy jedną z naukowych dziedzin, ale jako typ poznania właściwy człowiekowi i zadany mu właśnie jako poszukiwanie mądrości, dążenie do niej i umiłowanie jej, bez względu na zgłębianą przezeń dziedzinę wiedzy.

Wymienione kilkakrotnie w streszczeniu książki założenie o koniecznym związku nauki i etyki, organizacji pracy z odpowiednim wewnętrznym nastawieniem, warsztatu naukowego z życiową postawą poszukiwania i kontemplowania prawdy, to tezy, na rzecz których w *Jak być uczonym* konsekwentnie i przekonująco argumentuje Heller. Choć we wstępie autor zaznacza, iż zapiski, z których utworzono książkę, tworzył z myślą o współpracownikach i uczniach, decydując się na publikację oraz nadając jej tytuł *Jak być uczonym*, przyznaje, że mogą być one zbiorem cennych wskazówek dla wszystkich młodych naukowców. Wydaje się jednak, że w rzeczywistości argumentacja Hellera z tej publikacji, obfitująca w odwołania do filozofii, teologii oraz fizyki, czytelna i przekonująca jest dla osób zajmujących się uprawianiem właśnie tych dziedzin nauki. Choć książka jest zbiorem ogólnych, metanaukowych refleksji, pod znakiem zapytania stoi jej uniwersalne przeznaczenie dla wszystkich młodych badaczy, ponieważ w toku pracy nie pojawia się ani jedno odwołanie lub przykład przybliżający jej treść osobom zajmującym się np. naukami humanistycznymi, społecznymi czy naukami ścisłymi innymi niż fizyka. Wzbogacenie książki o zaledwie kilka odwołań, przykładów czy nazwisk ze świata nauk innych niż filozofia, teologia czy fizyka zachęciłoby do tej niewątpliwie cennej lektury i przybliżyło jej treść wielu początkującym filologom, psychologom, socjologom, matematykom, chemikom etc.

Na uwagę zasługuje natomiast subtelność i wyrafinowanie autora w formułowaniu myśli i definiowaniu pojęć. Wprowadzając w książkę własne rozróżnienia (np. na uczonego i pracownika nauki, studenta i ucznia), Heller od razu precyzyjnie je określa i konsekwentnie przestrzega sformułowanych definicji w toku całej pracy. Włączając w swoją metodologiczną refleksję passusy poświęcone filozoficznym zagadnieniom dotyczącym prawdy czy dobra, autor przywołuje niezbędne dla zrozumienia tematu wątki z historii filozofii i klarownie przedstawia swoje stanowisko, cały czas odnosząc je do problemu, jaki podjął w książce – takiego sposobu uprawiania nauki, by była ona nie tylko owocna w naukowe badania, odkrycia i stopnie w uniwersyteckiej karierze, ale służyła także odkrywaniu prawdy (Prawdy) oraz zbliżaniu się ku dobru (Dobru), zarówno przez samego uczzonego, jak i przez tych, do których trafiają owoce jego naukowej pracy. Postulowana przez księdza Michała Hellera w ostatnich zdaniach książki przejrzystość życia, myślenia i formułowania naukowych rozpraw towarzyszy autorowi podczas podejmowania odpowiedzi na każde z zawartych w książce pytań.

Na pochwałę zasługują także eleganckie wydanie książki i starannie dobrane ilustracje, które potraktowane tu zostały nie jako przerywnik w tekście czy estetyczny dodatek, ale jako integralna część publikacji. Także one zdradzają przywiązanie autora *Jak być uczonym* do klasycznej i średniowiecznej koncepcji nauki. Treść poszczególnych rozdziałów jest ze sobą powiązana, a sposób prowadzenia narracji ułatwia zrozumienie skomplikowanych nieraz, filozoficznych rozważań. By jednak zachować proporcje i wydobyć treści, które giną w toku długiej narracji, można by pierwszy rozdział książki, wyraźnie dłuższy od pozostałych, rozdzielić na dwa mniejsze.

Wydaje się, że celem publikacji – nie sformułowanym wprost, jednak zasugerowanym w wielu miejscach (choćby we wstępie, gdy autor wspomina o zapiskach, powstających z myślą o współpracownikach i uczniach) – było wywołanie wśród osób zajmujących się zdobywaniem wiedzy – na każdym szczeblu uniwersyteckiej drabiny – refleksji nad powołaniem i sposobem życia człowieka nauki, refleksji, która być może przerwie bezwiedny akademicki żywot i zorganizuje go na nowo. Na pytanie, czy cel został zrealizowany, odpowiedzieć mogą czytelnicy. Wydaje się jednak, że zawarte w książce spójne definicje i argumenty – odwołujące się do rozumu oraz do naukowego i kulturowego dziedzictwa Europy – są drogą prowadzącą do jego realizacji. Pozycja *Jak być uczonym* jest lekturą wartą uwagi, godną polecenia szczególnie studentom i początkującym naukowcom. Tym pierwszym z pewnością pomoże uporządkować sposób myślenia o studiowaniu i funkcjonowaniu na uczelni, pokazując, że nauka to nie tylko wykłady, zaliczenia i egzaminy, ale, jak twierdzi autor, przygoda dla odważnych, prawdziwa przyjemność i „zanurzenie się w świetle” (s. 13). Tym drugim, nieraz pewnie przygniecionym trudami uczelnianego życia, liczbą zaświadczeń, rozliczeń, ewaluacji i punktów, przypomni, że realizując jedną z najważniejszych pasji człowieka – pasję dążenia do Prawdy, uczestniczą w „Wielkiej Przygodzie Poznawania Świata i już samo to jest przywilejem” (s. 49).

KINGA BOGUSIEWICZ  
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II  
Lublin

doi: 10.7169/pst.2015.29.18

**Droga do egzystencjalnego wymiaru buddyzmu**

Stephen Batchelor, *Wyznania buddyjskiego ateisty*, tłum. Berenika Janczarska i Robert Sudół, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2012, ss. 328.

Przez większość ludzi Zachodu buddyzm postrzegany jest dość stereotypowo, jako religia pozbawiona Boga, gardząca naznaczoną nieszczęściem egzystencją i nastawiona wyłącznie na indywidualne wyzwolenie. Ów zawężony pogląd nie oddaje z pewnością istoty tej wschodniej duchowej tradycji. Przekonuje o tym między innymi Stephen Batchelor, który w książce zatytułowanej *Wyznania buddyjskiego ateisty* ukazuje buddyzm taki, jaki rzeczywiście jest, a więc nie do końca wyzuty z transcendencji i wbrew pozorom dobrze ugruntowany w doczesności. Praktyka w dwóch tradycjach buddyjskich – tybetańskiej (*gêlug-pa*)<sup>1</sup> i koreańskiej (*son*, jap. *zen*) – z pewnością dała Batchelorowi szersze spojrzenie na to, jak współcześnie kultywuje się przesłanie Buddy Gautamy. Autor na podstawie własnych doświadczeń oraz krytycznych przemyśleń podaje w wątpliwość autentyczność buddyjskiego przekazu obecnych spadkobierców *dharmy*<sup>2</sup>. Książka ta nie stanowi bynajmniej pozbawionej sądu egzekucji buddyzmu XX wieku, ale daje za pośrednictwem najstarszego kanonu palijskich pism dojść również do głosu samemu Mędrcowi z rodu *Śākyów*<sup>3</sup>, wskazując, na jak wiele sposobów może być interpretowana jego nauka.

Stephen Batchelor urodził się w 1953 roku w Szkocji. Po zakończeniu edukacji w roku 1972 wyruszył w podróż drogą lądową do Indii. W Dharamsali w roku 1974 otrzymał ordynację buddyjską. Po pięciu latach przeniósł się do Niemiec, gdzie został tłumaczem Geshego Thubtena Ngawanga. W 1981 roku odbył podróż do klasztoru Songgwangsa w Korei Południowej, aby praktykować tam buddyzm *zen* pod przewodnictwem Kusana Sunima. Cztery lata później wystąpił z zakonu i ożenił się z Martine Fages. W 1990 roku przyjął funkcję głównego nauczyciela w ośrodku Gaia House w Devon, a dwa lata później objął stanowisko koordynatora Sharpham Trust oraz rozpoczął współpracę z buddyjskim periodykiem „Tricycle”. W roku 1996 został współzałożycielem Sharpham College for Buddhist Studies and Contemporary Enquiry. W ciągu całego tego okresu pracował również jako buddyjski kapelan w więzieniu Channings Wood. Obecnie jako uczony, pisarz i artysta kontynuuje pracę we Francji. Przez kilka miesięcy w roku podróżuje po całym świecie, prowadząc odośobnienia medytacyjne i nauczając buddyzmu. Do najważniejszych jego prac zaliczyć można: *The Faith to Doubt* (1990), *Alone with Others* (1994), *Buddhism Without Beliefs* (1997), *Living with the Devil* (2005) oraz *The Awakening of the West* (2011)<sup>4</sup>.

Autor w *Wyznaniach buddyjskiego ateisty* prezentuje osobistą drogę swych duchowych poszukiwań, która rozpoczynając się w Anglii, skierowała się najpierw ku Indiom,

<sup>1</sup> *Gêlug-pa* – jedna z głównych szkół buddyzmu tybetańskiego (dawniej zwanego lamaizmem). Przedstawicielem tej tradycji jest XIV Dalajlama, Dainzin Gyaco.

<sup>2</sup> *Dharma* – buddyjska nauka wyzwolenia.

<sup>3</sup> Mowa oczywiście o Buddzie Gautamie, który z tego rodu się wywodził.

<sup>4</sup> Zob. biogram autora dostępny w internecie: <<http://sasana.wikidot.com/batchelor-stephen>> [dostęp: 09.03.2015].

a następnie w stronę Korei. Ostatecznie jednak poprzez Niemcy, Anglię, Szwajcarię i Francję zawróciła w kierunku Europy. Jest to historia młodego duchowego rebelianta, nawróconego buddyjskiego mnicha i oświeconego religijnego agnostyka. Stephen Batchelor w swoich rozważaniach skupia się nie tyle na własnej biografii, ile na odmitologizowanej ludzkiej postaci Buddyha Gautamy oraz pierwotnej tradycji religijnej, którą zapoczątkował tenże Hindus. Pozycja ta składa się z przedmowy autora zarówno do wydania polskiego, jak i angielskiego, dwóch części zawierających łącznie 18 rozdziałów, z których pierwsza poświęcona jest okresowi życia mnisiego Batchelora, druga zaś – świeckiego. Ponadto książka zawiera cztery załączniki, dotyczące źródeł wczesnego buddyzmu, przypisy, glosariusz, bibliografię oraz podziękowania.

Pierwsza część *Wyznań buddyjskiego ateisty*, na którą składa się sześć rozdziałów, poświęcona jest okresowi fascynacji buddyzmem, jaką przeżył autor od razu po osiedleniu się w Dharamsali, indyjskiej siedzibie tybetańskiego rządu na uchodźstwie. Buddyzm stał się dla niego nadzieją na zmianę jego młodocianego, pozbawionego sensu hippisowskiego życia. Ordynacja buddyjska, którą przyjął w 1974 roku, oraz praca nad tłumaczeniem *Przewodnika na ścieżce bodhisattwy* (sansk. *Bodhicaryāvatara*) przyczyniły się do tego, że wiara Batchelora w prawdziwość obranej przezeń drogi zdecydowanie wzrosła. Jednakże już po trzech kolejnych miesiącach buddyjskie ideały okrył cień wątpliwości. Owo pęknięcie miało miejsce w czasie kilkudniowej praktyki *vippasany*<sup>5</sup>, którą odbył z inicjatywy własnych przełożonych. Od momentu zetknięcia się z ideami pierwotnej nauki Buddyha Gautamy młody mnich zaczął analizować własną *mahāyānistyczną* tradycję przez pryzmat sceptycznego krytycyzmu. Nie potrzebował wiele czasu, aby gmach ślepej wiary, który wznosił przez kilka lat, runął w mgnieniu oka. Przyczyniła się do tego między innymi, jak sam autor niejednokrotnie zaznaczał, podwójna słabość doktryny reinkarnacji, która z jednej strony do swego uzasadnienia potrzebowała autorytetu uznanych uprzednio przez tradycję oświeconych mistrzów, z drugiej zaś, przyjmując koncepcję wcielającego się umysłu, przemyciała sprzeczną z pierwotną nauką buddyzmu, ideę Absolutu. Religia, którą wybrał Batchelor, okazała się zupełnie inna, niż ją sobie wyobrażał, mianowicie obarczona znamieniem bezkrytycznej ufności we wzniosłe ideały i całkowitym oddaniem wobec religijnych przywódców. Po swym wielkim zwątpieniu Batchelor udał się do buddyjskiego klasztoru w Korei, aby tam na Dalekim Wschodzie uratować resztki swej „buddyjskości”, w innej już tradycji *son*, na Zachodzie znanej jako *zen*. Po trzech latach zrzucił jednak mnisie szaty i powrócił do świeckiego życia.

Pozostałych 12 rozdziałów, które stanowią drugą część książki, poświęca autor swoim dalszym duchowym poszukiwaniom, wyzwolonym już spod cenzury instytucjonalnego buddyzmu. Po latach odmitologizowywania Buddyha Gautamy, którego wielowiekowa tradycja pozbawiła ludzkiej twarzy, Batchelor w 2009 roku wyruszył w podróż szlakiem północnym, upamiętniającym najważniejsze wydarzenia z życia Mędrca z rodu *Śākyów*. Wędrówka ta pozwoliła autorowi spojrzeć na założyciela buddyzmu jako na konsekwentnego pragmatyka, odrzucającego wszelkie jałowe spekulacje – zarówno te dotyczące Boga, jak i życia po śmierci czy też końca świata – mające jedynie ludzki umysł. Zdaniem autora, nauki Buddyha, których istotę stanowią cztery szlachetne prawdy i związana

<sup>5</sup> *Vippasana* (sansk. *vipaśyanā*) – kultywowana przez therawadę starożytna technika medytacyjna, której celem jest uzyskanie wglądu w naturę rzeczywistości, czyli bezpośrednie doświadczenie powszechności cierpienia, nietrwałości zjawisk oraz ich niesubstancjalności.



z nimi szlachetna ośmioraka droga, to nic innego jak przepis na doskonałe człowieczeństwo. Co więcej, nawet *nirvāṇa*, stanowiąca zwieńczenie buddyjskiej praktyki, nie jest, o dziwo, celem ostatecznym. Jest nim natomiast, jak podkreśla były mnich, „życie w taki sposób, by każdy wymiar człowieczeństwa mógł się urzeczywistnić i rozkwitnąć” (s. 182).

Jak widać, stosunek autora do buddyjskiej doktryny, w skład której wchodzi między innymi cztery szlachetne prawdy, szlachetna ośmioraka droga, idea współzależnego powstawania tudzież koncepcja reinkarnacji, nie jest jednoznaczny. Zdecydowanie odrzuca on ideę nieustannych odrodzeń, o czym była już mowa wcześniej. Jeśli chodzi o trzy pozostałe elementy, to nie wysuwa on w stosunku do nich co prawda większych obiekcji, ale przyswaja je na swój, dość redukcjonistyczny, sposób. O ile dla Buddy Gautamy problem nieszczęścia i droga do jego przezwyciężenia motywowane były osiągnięciem najwyższego dobra, czyli *nirvāṇy*, o tyle dla Batchelora nie mają one żadnego soterycznego wymiaru, a jedynie czysto praktyczny – jako metoda uczynienia doczesnej egzystencji bardziej znośną i ludzką. Wyzwolenie, a raczej nieustanne wyzwalanie, utożsamia on z pokonywaniem własnych słabości i radzeniem sobie z indywidualnym cierpieniem, całkowicie pomijając przy tym sferę przekraczającą doczesność. W przeciwieństwie do swych duchowych nauczycieli, Buddhę postrzegał autor przede wszystkim jako wysoce rozwiniętego moralnie i intelektualnie człowieka, ale nigdy jako istotę całkowicie przebudzoną. Odrzuciwszy wyidealizowany obraz Gautamy jako istoty transcendentnej, która jest w stanie towarzyszyć adeptowi na jego buddyjskiej ścieżce, sprowadził on Buddhę jedynie do roli swoistego terapeuty, który pozostawił po sobie cenne wskazówki do tego, jak żyć tu i teraz. Czy jednak owo „tu i teraz” na pewno oznaczało dla Przebudzonego przyzwoite życie w *samsārycznym* świecie? Kwestia ta wydaje się co najmniej wątpliwa.

*Wyznania buddyjskiego ateisty* są pozycją o tyle wartościową, że nie przedstawiają buddyzmu w sposób napuszony, jako religii, która rzekomo odkryła to, czego inne duchowe tradycje religijne nie zdołały nawet ujrzyć. Batchelor stara się uświadomić czytelnikowi, zwłaszcza temu, który z buddyzmem się nie spotkał albo wie o nim niewiele, że religia ta ma różne oblicza, wykreowane przez skrajnie odmienne kultury i prądy filozoficzne krajów, w których przyszło jej się rozwijać. Pozycja ta, pomimo swego publicystycznego charakteru, zawiera wiele rzeczowych informacji, jak chociażby te zawarte w załącznikach dotyczących kanonu palijskiego i zrekonstruowanej mapy Indii z okresu życia Buddy Gautamy. Problem jednak stanowią umieszczone na końcu książki przypisy, wprawdzie przyporządkowane do konkretnych rozdziałów, ale w głównym tekście niewyróżnione, co zdecydowanie utrudnia namierzenie tekstu źródłowego, z którego autor korzystał. Mylący jest również użyty w tytule termin „ateista”. Autor w prezentowanej przez siebie pozycji ani razu tym określeniem się nie posłużył, niejednokrotnie natomiast przyklejał sobie etykietkę agnostyka. Buddyjskim ateistą nie jest, ale czy można zatem powiedzieć, że jest buddyjskim agnostykiem? Wydaje się, że Batchelor w swej książce nie ma co do tego żadnych wątpliwości. Jeśli taka postawa jest możliwa do przyjęcia, to z pewnością nie propaguje on już tego samego buddyzmu, który niegdyś z całą stanowczością odrzucił, ale tym bardziej nie jest to również buddyzm, którego tak usilnie w palijskim kanonie poszukiwał.

MICHAŁ CIECHANOWSKI  
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II  
Lublin

doi: 10.7169/pst.2015.29.19

Leszek Kołakowski, *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, tłum. Dorota Zańko, Kraków: Znak 2014, ss. 137.

Osoba Jezusa Chrystusa ma wielkie znaczenie zarówno dla chrześcijaństwa, jak i dla całej współczesnej kultury. Książka *Jezus ośmieszony* jest refleksją nie tylko nad Jego rolą i przesłaniem dla niej, ale jest również pytaniem o współczesnego człowieka, o to czy jest mu potrzebny Jezus.

Autorem *Jezusa ośmieszonego* jest Leszek Kołakowski, urodzony 27 października 1927 roku w Radomiu polski filozof. Studiował na Uniwersytecie Łódzkim oraz na Uniwersytecie Warszawskim, gdzie związał się ze środowiskiem komunistycznym, a po ukończeniu studiów podjął pracę naukową. W roku 1963 został usunięty z partii komunistycznej za krytykę władz oraz odejście od marksizmu. W 1968 za udział w protestach marcowych został ukarany zakazem wykładania na uniwersytecie. Zmusiło to go do wyjazdu z Polski. Zamieszkał na stałe w Oksfordzie, gdzie pracował na tamtejszym uniwersytecie. Był również związany z ośrodkami naukowymi w Montrealu, Kalifornii, Berkeley, Yale, New Haven oraz Chicago. Od 1991 roku Kołakowski należał do Polskiej Akademii Nauk. Zmarł 17 lipca 2009 roku w Oksfordzie.

Leszek Kołakowski to przedstawiciel neomarksizmu, nurtu opozycyjnego do oficjalnego marksizmu. Neomarksizm dostrzegał pozytywny wkład Jezusa i promowanych przez Niego wartości dla rozwoju cywilizacji. Neomarksści jednak w swych refleksjach nie wychodzą poza tę rolę Chrystusa. Według nich problemy społeczne są ważniejsze niż np. kwestia historyczności Jezusa lub Jego boskiej natury. Kołakowski w udzielanych wywiadach mówił, że docenia wpływ chrześcijaństwa dla cywilizacji i podziela chrześcijańskie wartości. Jednak pytany o przynależność wyznaniową określał się jako chrześcijanin niepraktykujący lub praktykujący sporadycznie.

Głównym przedmiotem działalności naukowej Kołakowskiego były historia filozofii oraz historia idei, ale zajmował się również filozofią religii oraz filozofią kultury. Był znany z twórczości publicystycznej i eseistycznej. Jego najbardziej znane dzieła to: *Główne nurty marksizmu. Powstanie – rozwój – rozkład*, *Obecność mitu* oraz *Moje słuszne poglądy na wszystko*.

Pozycja *Jezus ośmieszony* z podtytułem *Esej apologetyczny i sceptyczny* to publikacja rękopisu odnalezionego pośród notatek pozostałych po Leszku Kołakowskim. Został on napisany w języku francuskim pod tytułem *Jésus ridicule. Un essai apolegétique et sceptique* w połowie lat osiemdziesiątych. Jak zaznacza we wstępie Tamara Kołakowska – wdowa po zmarłym profesorze – tekst nie został nigdy ukończony i dopracowany przez autora.

Na opublikowaną przez wydawnictwo Znak pozycję składa się wspomniany krótki wstęp Tamary Kołakowskiej, esej *Jezus ośmieszony* oraz posłowie o. Jana Andrzeja Kłoczowskiego OP, w którym ukazuje on znaczenie i aktualność eseju na tle twórczości Kołakowskiego. Sam esej stanowi zwartą konstrukcję, nie został podzielony na rozdziały. Jedynie dzięki oddzieleniu niektórych akapitów poprzez werset odstępu można wyróżnić w nim cztery części: (1) krytyczne spojrzenie na europejską kulturę i jej dzieje (s. 7-54), (2) ocenę przewrotu spowodowanego filozofią Nietzschego (s. 53-56), (3) symulowany

dialog Sceptyka i Apologetyka o demitologizacji (s. 56-73) oraz (4) próbę ukazania istoty chrześcijaństwa w kontekście sporu Bultmanna i Jaspersa o obecność w nim mitu (s. 73-115).

Tłem historycznym powstania omawianej publikacji są lata osiemdziesiąte XX wieku, kiedy to trwała zimna wojna, nad światem wisiało widmo III wojny światowej, natomiast kultura zachodniej Europy wchodziła w fazę postmodernizmu relatywizującego wartości uznawane dotąd za obiektywne. W tym kontekście Kołakowski zadaje pytanie o los Europy, cywilizacji zbudowanej na chrześcijańskim fundamencie, którego istotą jest Jezus. Autor abstrahuje od pytań o Jego bóstwo i historyczność, zaznacza, że chodzi mu o Jego rolę dla naszej cywilizacji, która zapomniała o Nim i nie żyje tak, jak On nauczał.

Jednym z centralnych tematów nauczania Jezusa było królestwo Boga. Doświadczenie okupacji rzymskiej oraz liczne roszczenia mesjańskie, które wysuwało wielu przywódców ówczesnych powstań antyokupacyjnych, to klimat działalności Jezusa. W klimacie owych apokaliptycznych oczekiwań judaizmu zapowiadał On bliskość królestwa oraz wskazywał na swą cudotwórczą działalność jako jego urzeczywistnianie. Wyznawcy Chrystusa jednak, jak zaznacza Kołakowski, wobec trwających zbyt długo oczekiwań na eschaton stanęli wobec dramatycznego pytania: „Czy to możliwe, żeby Jezus się pomylił?” (s. 15). Autor, ukazując różne próby odpowiedzi na to pytanie [m.in. powstała nawet hipoteza eschatologicznej genezy Kościoła (J. Weiss, A. Loisy i inni), według której jest on projekcją oczekiwań eschatologicznych na Jezusa i wspólnotę apostołów], zwraca uwagę, że idea apokalipsy nie obumarła, lecz powraca w różnych epokach historii. Tej idei apokalipsy nie można jednak utożsamiać z eschatycznym oczekiwaniem pierwotnego Kościoła. Pierwsi chrześcijanie oczekiwali rychłej interwencji Boga, a współcześni boją się kataklizmu, który jest skutkiem ich własnej działalności. Według Kołakowskiego nie możemy łączyć tych dwóch postaw, lecz powinniśmy odkryć przesłanie Jezusa, w którym apokaliptyczna perspektywa pozwala nam stwierdzić, że wszystkie doczesne dobra mają drugorzędną wartość. Spojrzenie na dobra ziemskie w takiej perspektywie to warunek, „aby rasa ludzka mogła przeżyć i uniknąć apokalipsy samozagłady” (s. 20).

W perspektywie reakcji współczesnych Europejczyków na nauczanie i przykazania Jezusa możemy odkryć znaczenie tytułu eseju, który na pierwszy rzut oka może wydawać się prowokujący. „Jezus ośmieszony” to Jezus, na którego naukę współcześni reagują śmiechem. Jego nauczanie nie jest dla nich nieprawdziwe, lecz jest po prostu śmieszne. Oferowana przez Niego moralność jest dla nich nieopłacalna, a jej przyjęcie staje się powodem do wstydu. Według Leszka Kołakowskiego jest to efekt Oświecenia, którego światła „gasną wszędzie, ale nie w Kościołach i u teologów” (s. 25). Receptą na tę sytuację jest jedynie *metanoia*, której podstawowym warunkiem jest uznanie własnej winy. Zdolność do pocucia winy, do uznania grzechu to warunek człowieczeństwa. Z kolei kategoryzacja grzechu jako psychiczne urojenie to znak współczesnego kryzysu człowieczeństwa (s. 26).

Zastanawiając się nad przyczyną obecnej sytuacji Kościoła w Europie, Kołakowski rozważa dialektykę *sacrum* i *profanum*. Ich współistnienie to warunek zdrowego podejścia do świata i słusznej autonomii Kościoła i państwa. Usunięcie *profanum* doprowadziłoby do teokracji – tyranii *sacrum*, a negacja *sacrum* doprowadziłaby do uznania wszystkiego za *sacrum*. Sekularyzacja jest potrzebna, ale ma granice. Jedną z nich jest prawo naturalne, którego odrzucenie doprowadziłoby do upadku cywilizacji (s. 36-52). Według Kołakowskiego taki krok już nastąpił, był nim postulat „śmierci Boga” autorstwa Nie-

tzschego. Doprowadziło to do zakwestionowania prawa naturalnego i położenia fundamentu pod nową cywilizację, cywilizację bez fundamentów, opartą na otchłani (s. 54-55).

Kolejnym krokiem przyczyniającym się do osłabienia siły chrześcijaństwa było dziecko Oświecenia: postulat demitologizacji, czyli naturalizacja wiary i jej depozytu. Profesor Oksfordu ukazuje poglądy zwolenników demitologizacji na przykładzie dialogu Sceptyka – naturalisty – z Apologetyką – wierzącym, uznającym cuda i możliwość ingerencji Boga w dzieje świata (s. 56-73). Konkluzją myśli Kołakowskiego na temat demitologizacji jest krótkie, ale treściwe stwierdzenie: „nie ma chrześcijaństwa «zdemitologizowanego»” (s. 73).

Chociaż Kołakowski jest filozofem, to możemy zauważyć u niego dobrą znajomość aktualnych problemów teologicznych. Przykładem tego jest przytaczany spór Bultmanna i Jaspersa o rolę mitu i potrzebę jego wyjaśniania dla współczesnych. Bultmann twierdzi, że mit odgrywa rolę przekaziciela prawdy, której twórca mitu nie potrafił przekazać w sposób dosłowny. On chce wytłumaczyć mit, aby stał się zrozumiały dla ludzi o współczesnej mentalności, którzy tak jak on nie wierzą w zjawiska nadprzyrodzone i oczyszczając wiarę z treści intelektualnych, redukują ją do sfery egzystencji.

Dla Jaspersa mit pełni ważną funkcję w kulturze i nie ma lepszego sposobu na wyrażenie przekazywanych przezeń prawd, dlatego nie można tłumaczyć mitów, należy je pozostawić w obecnej formie. Według niego jednak mit nie ma żadnego empirycznego znaczenia. Wydarzenia przekazywane przez mity nie mogą być realne, są tylko kodami do zrozumienia transcendencji. Jaspers wyklucza objawienie i zmartwychwstanie, co w konsekwencji prowadzi do deizmu i panteizmu.

Zestawiając powyższe teorie, Kołakowski ukazuje ich słabość i błędne założenia. Nauka Bultmanna oddzieliła wiarę od historii, nastąpiła przepaść między Jezusem historii a Chrystusem wiary. Z kolei Jaspers utworzył dwa typy religijności: dla oświeconych i dla mas. Ich koncepcje opierają się na błędnych założeniach filozoficznych, a właściwie na próbie zastąpienia religii filozofią. W konkluzji autor *Jezusa ośmieszonego* na przykładzie dowodzenia nieśmiertelności ukazuje logiczną słabość tych teorii. Jeśli nie potrafimy empirycznie dowieść nieśmiertelności, to „nie ma powodu uważać, że ta doktryna jest logicznie nie do pogodzenia z naszą wiedzą” (s. 99).

Leszek Kołakowski pokazuje również związek mitu (który jest treścią wiary) z teologią. Stwierdza, że wiara może istnieć bez teologii, że jest zrozumiała sama dla siebie, teologia jednak jest jej potrzebna, ona jest sposobem, „w jaki mit broni się przed wrogami” (s. 103), którymi są oświeceniowa negacja oraz inne mity.

Pod koniec omawianego eseju autor ukazuje istotę chrześcijaństwa, która odgrywa rolę wartości integrującej wszelkie inne wartości będących fundamentami Europy. Tą wartością jest Jezus Chrystus, a w wymiarze moralnym jest nią oferowana i zalecana przez Niego miłość. Bycie chrześcijaninem polega na życiu według zasady sformułowanej przez św. Augustyna: „kochaj i czyń, co chcesz” (cyt. za s. 111).

W zakończeniu możemy znaleźć pytania o Kościół, na które być może autor nie zdążył albo nie chciał udzielić odpowiedzi, zmuszając potencjalnych czytelników do myślenia. Jedno z pytań brzmiące: „jaki byłby los ludzkości, gdyby uczniowie nie oddzielili się od Synagogi?” (s. 114), może stanowić przedmiot refleksji dla teologów, lecz drugie pytanie: „jeśli Kościół [...] nie jest zdolny przestrzegać zasad, które sam głosi [...], to gdzie jest dzieło Jezusa?” (s. 109) zmusza do myślenia wszystkich wierzących.

Możemy zauważyć, że pozycja wydana po około 30 latach od jej napisania jest nadal aktualna, a poruszane przez profesora Kołakowskiego problemy mają wpływ na kulturę oraz znajdują swe odbicie w teologii.

Można jedynie ubolewać, że autor nie ukończył i nie zredagował *Jezusa ośmieszonego*. Z pewnością ułatwiłoby to czytelnikom odbiór dzieła, którego zrozumienie utrudnia wielość wątków oraz częste przeskoki myślowe, które najprawdopodobniej byłyby w pełni zrozumiałe tylko dla autora. Ulegając pokusie spekulacji, możemy pójść dalej i stwierdzić, że gdyby esej został napisany po polsku, to byłby łatwiejszy w odbiorze dla polskich czytelników, ponieważ podejmowana w dziele analiza ówczesnego stanu kultury dotyczy Europy Zachodniej, której niektóre problemy nie były wtedy znane Polsce.

Warto polecić lekturę *Jezusa ośmieszonego*, ponieważ książka przedstawia myśl jednego z bardziej wpływowych współczesnych polskich filozofów, który oceniając z perspektywy historycznej poglądy filozoficzne, ukazuje nie tylko ich różnice czy logiczne sprzeczności, lecz pokazuje znacznie więcej – ich wpływ na kulturę oraz konsekwencje dla losów cywilizacji.

DANIEL KOPER  
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II  
Lublin

doi: 10.7169/pst.2015.29.20

Bernhard Körner, *Orte des Glaubens – loci theologici. Studien zur theologischen Erkenntnislehre*, Würzburg: Echter Verlag GmbH 2014, s. 265, ISBN 978-3-429-03752-9.

Współcześnie w środowiskach tradycyjnie katolickich wyznanie „wierzę” nie wzbudza już większych emocji. Rzadko kto stawia pytanie o początek swojej wiary. Tymczasem okazuje się, że odkrycie jej źródeł i uwarunkowań może pomóc w głębszym jej rozumieniu, przeżywaniu i rozwijaniu. Zdarza się jednak, że człowiek wierzący staje przed koniecznością wytłumaczenia nadziei, która jest w nim. Poszukuje wówczas pewnych źródeł argumentacji. Od osobistego doświadczenia przechodzi więc do swoistej epistemologii wiary. W swoich badaniach dochodzi do miejsc fundamentalnych dla wiary chrześcijańskiej i rozumowej refleksji nad nią. Miejsca te, zwane *loci theologici*, mogą stać się źródłami teologicznej argumentacji, ponieważ cieszą się autorytetem jako przestrzenie zachowywania i przekazywania wiary.

W kontekście powyższego rodzi się pytanie o stosunek miejsc osobistego subiektywnego doświadczenia Boga, względnie wiary, do miejsc przekazujących utrwalone i zachowane obiektywne doświadczenie chrześcijańskie. Problem ten stał się tytułową kwestią książki Bernharda Körnera, zatytułowanej *Orte des Glaubens – loci theologici. Studien zur theologischen Erkenntnislehre*, wydanej w Niemczech w 2014 roku.

Bernhard Körner jest austriackim księdzem i teologiem. Urodził się 6 lipca 1949 roku w Klagenfurcie w południowej Austrii. W latach 1969-1975 studiował teologię i filologię angielską na Uniwersytecie Karola Franciszka w Grazu. Po otrzymaniu święceń kapłańskich w 1976 roku pracował w Grazu jako duszpasterz i nauczyciel w Akademischen Gymnasium. W 1979 roku otrzymał promocję na doktora teologii. W 1991 habilitował się na Uniwersytecie Eberharda Karola w Tybindze. Od 1993 roku jest profesorem zwyczajnym na Uniwersytecie w Grazu. Obecnie pełni funkcję kierownika Instytutu Dogmatyki. Ponadto jest konsultorem Kongregacji ds. Edukacji Katolickiej, członkiem korespondencyjnym Papieskiej Akademii Teologicznej, przewodniczącym Komisji Ekumenicznej diecezji Graz-Seckau, a także członkiem kapituły katedralnej w Grazu. Odznaczony orderem za zasługi *Pro Merito Melitensi*.

Główne obszary badań Bernharda Körnera to epistemologia teologiczna, pytania podstawowe teologii oraz teologia Hansa Ursa von Balthasara. Dotychczasowy dorobek naukowy austriackiego teologa tworzy trzynaście samodzielnych publikacji książkowych, m.in.: *Melchior Cano. De locis theologicis* (1994), *Gottes Gegenwart* (2005), *Glauben leben – Theologie studieren* (2008), *Die Bibel als Wort Gottes auslegen* (2011), *Gute Gründe für ein Leben in der Kirche* (2012); osiem wydań zbiorowych, np.: *Bischofsbestellung – Mitwirkung der Ortskirche? Mit einer kommentierten Bibliographie zum Thema. Demokratie in der Kirche von P. Inhoffen und M. Hölzl* (2000), *Über die Möglichkeit des Glaubens heute – vierzig Jahre nach Karl Rahner* (2007), *Zerbrechlich und kraftvoll. Christliche Existenz 50 Jahre nach dem zweiten Vatikanum* (2014); a także kilkadziesiąt artykułów naukowych i referatów. Ponadto liczne artykuły popularnonaukowe, wykłady otwarte na żywo i za pośrednictwem mediów.

Recenzowana książka jest owocem wieloletnich badań Bernharda Körnera, prowadzonych w zakresie epistemologii teologicznej. Pobrmiewają w niej tematy, które wcześnie-



niej były przedmiotem odrębnych publikacji autora. Körner pisał już kilkakrotnie o Melchiorze Cano i jego systemie *loci theologici*. W swojej refleksji naukowej podejmował także kwestię wiary. W omawianym studium spotykają się oba te zagadnienia.

Książka składa się z wprowadzenia, pięciu rozdziałów i zakończenia. We wprowadzeniu (s. 11-20), którego tytuł jest zapożyczonym wyrażeniem „Gott einen Ort sichern” autor pyta prowokacyjnie: Czy Bóg potrzebuje, by wierzący znalazł dla Niego miejsce w swoim życiu, skoro jest obecny zawsze i wszędzie? Odpowiadając, ukazuje zawarty w pytaniu postulat wynikający z charakteru wiary, która jest wspominaniem Boga wchodzącego w historyczną rzeczywistość ludzi, Boga, który przyszedł w życiu i działalności, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa, dając się ograniczyć ramami miejsca i czasu. Dlatego też, zauważa Körner, chrześcijaństwo jest wspólnotą wiary w Boga dającego się poznać w konkretnej ludzkiej rzeczywistości. Wydarzenia, teksty, symbole, przekazywane z pokolenia na pokolenie, stają się miejscami pamięci (*Gedächtnisorte*). Jako takie są czymś więcej niż tylko źródłami wiedzy (*Quellen des Wissens*) – w nich kształtuje się to, co tworzy religię. U progu nowożytności otrzymały nazwę *loci theologici*.

Rozdział pierwszy (s. 21-62) zatytułowany Wiara chrześcijańska a znaczenie lokalności stanowi swoiste *status questionis* książki. Körner przedstawia w nim istotne teologiczne i kulturoznawcze badania w kwestiach podstawowych dla problematyki podejmowanej w dalszych rozdziałach. Punktem wyjścia jest przekonanie, że cały świat pełen jest świętych miejsc (*heilige Orte*), które podtrzymują religijną pamięć i umożliwiają doświadczenie. Dla ilustracji autor przywołuje doświadczenie religijne ludu Izraela, któremu Bóg dał się poznać przez konkretne wydarzenia. Szczytem tego ukazywania się Boga jest przyjście Jezusa Chrystusa. W tym sensie konkretne okoliczności miejsca i czasu, w których żyje człowiek i w których Bóg daje mu się poznać, stają się miejscami wiary (*Orte des Glaubens*). Według Körnera miejsce (*der Ort*) należy rozumieć jako miejsce w przestrzeni (*Stelle in einem Raum*). Są to przestrzenie różnego rodzaju: literackie, muzyczne, historyczne i biograficzne, duchowe, religijne i teologiczne. One pomagają zrozumieć wiarę chrześcijańską, choć nigdy do końca. W tych przestrzeniach sytuują się miejsca religijne (*religiöse Orte*), takie jak sanktuaria i katedry, osoby świętych, ceremonie liturgiczne, wypowiedzi Magisterium. Körner zauważa, że zależności pozwalające na identyfikację miejsca mogą być dane pierwotnie (*ursprünglich*) – definiujące – lub jako efekt refleksji (*durch Reflexion*) – niedefiniujące. Rozważania prowadzą autora do stwierdzenia, że ludzie żyją i działają zawsze w jakichś miejscach, ich myślenie i działanie jest przez nie naznaczone. Co się zaś tyczy samego poznania, to autor rozróżnia tu miejsca, które same w sobie przekazują konkretną wiedzę oraz miejsca, które dostarczają poznania, jako okoliczności tworzące kontekst.

Rozdział drugi (s. 63-91) noszący tytuł Wielorakie miejsca poznania wiary ukazuje bogatą panoramę źródeł wiary i ich znaczenie w ogólności, szczególnie zaś dla poznania wiary i epistemologii teologii, i jako taki obfituje w cenną treść. Bernhard Körner wskazuje, że miejsca doświadczenia wiary i poznawania wiary, choć rozróżnialne, są jednak nierozdzielne. Jest wiele miejsc, które na swój sposób mówią o Bogu, względnie dają doświadczyć Boga, wewnętrznych lub zewnętrznych wobec chrześcijańskiej Tradycji i wobec Kościoła. Autor stawia pytanie o to, jak rozpoznać miejsca godne zaufania, w których nie tylko można wiary doświadczać, lecz także w autentyczny sposób wiarę znajdować i zachowywać. To jest problem, który stoi za nauką *loci theologici* Melchiora

Cano. Ich rola różni się wyraźnie od funkcji miejsc doświadczenia wiary. Dalej Körner przywołuje myśl luterńskiego teologa i filozofa religii C.H. Ratschowa. Ten ostatni napisał, że wiara ma swój własny projekt zrozumienia. Rozum jest miejscem, w którym wiara szuka lepszego zrozumienia siebie samej i zachowania w obliczu zastrzeżeń. Wierzący stoją zawsze przed zadaniem zrozumienia tego, w co wierzą. Przy tym muszą się oni poruszać w miejscu, jakim jest rozum (*Ort der Vernunft*), w którym wiara powinna być stale zachowywana jako opcja. Körner kontynuuje temat rozumienia wiary, zaznaczając, że swój wpływ nań ma także inkulturacja wiary. W tym procesie wiara staje wobec praktycznych wyzwań, które z kolei mogą dać głębsze jej zrozumienie: jak muzykowanie zapewnia rozumiejący wgląd w muzykę, tak przeżywana wiara przynosi głębsze jej zrozumienie.

Bernhard Körner w drugim rozdziale stawia jeszcze pytanie o to, czym jest doświadczenie religijne (*religiöse Erfahrung*). Nasuwa się odpowiedź: doświadczeniem Boga (*die Gotteserfahrung*). Lecz ono jest trudne do wyrażenia i identyfikacji, względnie obiektywizacji. Autor sugeruje więc, by mówić raczej o doświadczeniu wiary (*die Glaubenserfahrung*), przez które można rozumieć każde doświadczenie, o ile daje się ono zrozumieć i wykazać jego istotność dla wiary. Podczas gdy samo doświadczenie może być przytłaczające i językowo prawie niewyraźne, poznanie w nim zdobyte przewyższa je jako artykułowalne. Metodologiczna refleksja zaś pokazuje, że poznanie ma różną wagę, zależną od możliwości pozyskania i uzasadnienia. Gdy zaś chodzi o czytanie formułowanych deklaracji wiary i argumentów teologicznych, Körner pisze, że trzeba uwzględniać ich wieloraki kontekst. Pierwszym kontekstem są miejsca same dla siebie. Każda wypowiedź przychodzi z pewnym kontekstem i w pewnym kontekście oddziałuje. Dlatego w nim przede wszystkim zawiera się sens wypowiedzi (miejsca).

Rozdział trzeci (s. 93-127) pod znaczącym tytułem Kiedy miejsca stają się argumentami przedstawia wykład z nauki o *loci theologici*. Körner rozpoczyna omówieniem filozoficznego przygotowania kategorii *loci*, komentując myśl Arystotelesa, Cyserona, Boecjusza, Tomasza z Akwinu, Piotra Hiszpana i Rudolfa Agricoli. W dalszej części rozdziału autor skupia się już na analizie nauki Melchiora Cano. Pokazuje, że budowana na osiągnięciach poprzedników myśl dojrzewała, stając się podstawą do refleksji nad *loci theologici* w następnych stuleciach. Intersujący wydaje się punkt poświęcony myśli Tomasza z Akwinu w teorii Melchiora Cano. Głębsza analiza dialektyki Cano pokazuje, że choć zaczerpnął on wiele od Tomasza, to jednak różnie rozumie nawet te same pojęcia. Körner podaje przykład pary pojęciowej. Podczas gdy dla Tomasza *inventio* (odkrycie) jest wewnętrzną argumentacją starania, dla Cano jest wydobyciem argumentów, które opierają się na poznaniu instancji, względnie jej wypowiedzi. Podobnie *iudicium* (opinia, orzeczenie, sąd) dla Tomasza oznacza wewnętrzną weryfikację nowych wypowiedzi przez wykazanie, że pochodzą one od innych, już naukowo zabezpieczonych wypowiedzi. Dla Cano zaś – określa formalne potwierdzenie wypowiedzi przez wykazanie, że jest ona poświadczona przez jakąś kościelną instancję lub autorytet. To zestawienie dowodzi pewnej zmiany w rozłożeniu akcentów w dialektyce Cano. Charakterystyka pojęcia *auctoritas* u Cano nie dotyczy wypowiedzi, lecz instancji i jej autorytetu.

Bernhard Körner, kontynuując refleksję, podaje, że z końcem teologii neoscholastycznej nauka o *loci theologici* odeszła w zapomnienie. Od XX wieku jednak przeżywa swój renesans, zwłaszcza w literaturze niemieckojęzycznej. Wśród teologów reprezentujących

tę grupę autor książki wspomina również własną osobę. Rozdział kończy stwierdzeniem, że w całej teorii *loci theologici* nie chodzi przede wszystkim o samą topikę, o naukę dla niej samej, ale o naukę argumentacji. W tym kontekście Melchior Cano, pisząc o autorytecie Pisma Świętego, określa je mianem najwyższego autorytetu nie tylko dla docenienia jego ważności, ale także by podkreślić, że autorytet Pisma Świętego powinien zostać przyjęty jako istotny punkt widzenia (*relevante Gesichtspunkt*) dla teologicznej argumentacji.

Czwarty rozdział (s. 129-178) podejmuje odpowiedź na pytanie o znaczenie źródeł wiary, względnie *loci theologici*, w przyszłości teologicznej epistemologii. Tytuł rozdziału Pod znakiem historyczności wyznacza jego podstawowe założenie: to, co „przed”, można budować jedynie na świadomości tego, co już „za”. Körner zachęca więc, by w drogę ku przyszłości zabrać najpierw znak historii, czyli to wszystko, co cenne w dotychczasowej myśli, m.in.: systematyzację autorytetu *loci*, względnie wypowiedzi czy instancji, jak również docenienie jako miejsc teologicznych rozumu, nauk i historii.

W ten sposób autor przechodzi do charakterystyki współczesnej nauki o *loci theologici*, wskazując na cztery zasadnicze wymiary: topikę, pragmatykę, kryteriologię (krytykę poznania) oraz hermeneutykę. [...] Jako wskazówkę na przyszłość, wynikającą z powyższych punktów, Körner podaje potrzebę rozszerzenia i zróżnicowania zespołu miejsc wiary i poświadczania wiary. Rozdział wieńczy sformułowaniem czterech kroków służących zdobyciu poznania z miejsc wiary. Krok pierwszy polega na badaniu owych miejsc wiary, krok drugi – na zestawieniu ich ze sobą i ujęciu we wzajemnych odniesieniach, krok trzeci – na refleksowaniu ich, w celu interpretacji i zrozumienia treści poznania (sensu miejsc), krok czwarty – na określeniu ważności wypowiedzi każdego miejsca.

Rozdział piąty (s. 179-248) zatytułowany Interakcja miejsc wiary, wieńczący całość książki, podejmuje kwestię wzajemnego odniesienia do siebie miejsc wiary, by wskazać na trudności, niebezpieczeństwa, ale nade wszystko na szanse ich rozwoju. Odnosi się więc kolejno do kwestii tradycji, eklezjologii Kościoła-*communio*, problemu stwierdzenia autorytetu i rangi wypowiedzi, przełożenia treści wiary na praktykę, w końcu także do pytania o relatywizm w wierze i teologii. [...]

W zakończeniu (s. 249-254) opatrzonym znamienym tytułem Dla skromnej i nie egocentrycznej teologii Bernhard Körner opiera się na myśli Hansa Ursa von Balthasara, korzystając przy tym z komentarza autorstwa Aloisa Haasa. Körner przywołuje refleksję Balthasara, że wejście Boga w czas i miejsce jest wyzwaniem stojącym przed teologią i prowokującym myślenie. Oczywiście, zauważa autor książki, szwajcarski teolog ma przy tym świadomość skończoności ludzkiego myślenia i poznania. Dalej Körner zwraca uwagę na metodę Balthasara, który w swojej refleksji teologicznej zapewnia ważne miejsce dla kontekstu kulturowego. Rozstrzygający krok polega na tym, że kulturowe miejsca pamięci czyta w świetle wydarzenia objawienia: w świetle Jezusa Chrystusa, Jego życia i słów, Jego śmierci i zmartwychwstania. Dlatego należy, jak za Szwajcarem zachęca Austriak, w kulturze i myśli ukazywać przede wszystkim oblicze Chrystusa.

Tak pokrótce zarysowuje się treść recenzowanej publikacji. Książka porusza szeroki wachlarz zagadnień i problemów związanych z doświadczeniem i poznaniem wiary oraz epistemologią i topiką teologiczną, które nie sposób tu wyczerpująco przedstawić. Czytelnika zainteresowanego pełniejszą wykładnią zawartości dzieła Bernharda Körnera niech będzie wolno odesłać do samego źródła.

Trzeba przyznać, że temat studium jest ciekawy i dość oryginalny. Wyjaśniając związek i wzajemne odniesienie trzech rodzajów miejsc: doświadczenia wiary, poświadczania

wiary oraz zrozumienia i udowodnienia wiary, autor opiera się nie tylko na teorii poznania teologicznego, ale także na badaniach z zakresu kulturoznawstwa, historii i ogólnej metodologii nauk. Publikacja jest cenna także z tego względu, że w polskiej literaturze, poza kilkoma wyjątkami (J. Szymik, C. Bartnik) temat miejsc (źródeł) wiary jako źródeł teologicznej argumentacji nie jest podejmowany. W pierwszych dwóch rozdziałach autor wielokrotnie pisze o doświadczeniu wiary (rozumianym synonimicznie do doświadczenia Boga) jako o czymś, co pozwala odkryć prawdziwe miejsca wiary. Dlatego też opracowanie Körnera może stanowić wartościową lekturę dla tych, którzy interesują się współczesną dyskusją nad możliwością doświadczenia Boga.

Struktura książki jest przejrzysta, a język zrozumiały, co ułatwia refleksję nad treścią podczas czytania. Publikacja wydana została w bardzo prostej szacie graficznej. W zaznajomieniu, przynajmniej pobieżnym, z zakresem tematów podejmowanych w opracowaniu, może pomóc niezwykle szczegółowy spis treści, zamieszczony zaraz za stroną tytułową. Studium opatrzone jest także współczesną bibliografią, w przeważającej części niemieckojęzyczną.

Recenzowana książka nie jest podręcznikiem akademickim. Z pewnością jednak okaże się właściwą pozycją dla studentów teologii, którzy pragną we własnym zakresie uzupełnić uniwersytecki wykład metodologii, jak również dla każdego, kto chce pogłębić swoją znajomość problemu źródeł wiary i teologii.

MARIA SŁOCIŃSKA  
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II  
Lublin