

Ks. Janusz Królikowski\*  
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków–Tarnów

## SZEŚĆ PRAWD WIARY GENEZA I NIEKTÓRE ASPEKTY TREŚCIOWE

Sześć prawd wiary, którymi posługujemy się w naszej tradycji katechetycznej, zasługuje na pogłębioną analizę zarówno jeśli chodzi o ich genezę, jak i o ich treść. Artykuł w pierwszej części stanowi uzupełnienie artykułu Zbigniewa Kubackiego TJ odnośnie do ich genezy („Studia Bobolanum” 30 [2019] 4, s. 5–33), natomiast w drugiej części wskazuje na odnowioną potrzebę ich rozumienia, biorąc pod uwagę postulaty współczesnej teologii. Okazuje się, że w takiej perspektywie sześć prawd wiary zachowuje wartość jako krótka formuła wiary, choć można by dokonać w nich pewnych uzupełnień.

Jaka jest geneza sześciu głównych prawd wiary w naszej tradycji katechetycznej i jakie jest ich przesłanie? Warto się nad tą kwestią zastanowić nie tylko w kontekście katechezy, ale także całej tradycji doktrynalnej i teologicznej w Kościele. Chodzi o to, aby wydobyć zawarte w tej tradycji przesłanie, a także ewentualnie dokonać jej korekty, którą w ostatnich latach już postulowano.

Zdarzają się sytuacje, w których kwestia tak zwanych sześciu głównych prawd wiary, do których obecności przyzwyczailiśmy się w naszych katechizmach i modlitewnikach, intryguje i stawia rozmaite pytania, zwłaszcza o ich genezę, ponieważ ich treść na ogół nie budziła do tej pory większych kontrowersji. Pojawiają się one dopiero w naszych czasach, zwłaszcza jeśli chodzi o zagadnienie kary Bożej czy zagadnienie duszy ludzkiej. Pewna konsternacja ma miejsce zwłaszcza wtedy, gdy znajdziemy się w grupie wierzących pochodzących z różnych krajów świata, którzy ze zdumieniem otwierają oczy, gdy słyszą, że jest jakieś sześć głównych prawd wiary, które określałyby chrześcijańską tożsamość i świadomość

---

\* Ks. prof. dr hab. Janusz Królikowski – kapłan diecezji tarnowskiej, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Katedra Teologii Systematycznej Wydziału Teologicznego Sekcja w Tarnowie; e-mail: janusz.krolikowski@upjp2.edu.pl; ORCID: 0000-0003-3929-6008.

doktrynalną<sup>1</sup>. Można ewentualnie spotkać się z „krótką formułą”, zwłaszcza u chrześcijan z Ameryki Łacińskiej, którzy swoją świadomość chrześcijańską niejako definiują w taki sposób: „Wierzę w Trójcę Świętą, Ojca i Syna i Ducha Świętego, a chlubię się krzyżem naszego Pana, Jezusa Chrystusa”. Nawiązując do tej formuły, mówią oni niekiedy o „dwóch głównych prawdach wiary”. Formuła nawiązuje do św. Tomasza z Akwinu, który w dziełku *De rationibus fidei* pisze:

Wiara zaś chrześcijańska polega przede wszystkim na wyznaniu Świętej Trójcy, szczególnie zaś chlubię znajduje w krzyżu Pana naszego, Jezusa Chrystusa<sup>2</sup>.

Na łamach „Studiów Bobolanum” ukazał się bardzo ciekawy artykuł ks. Zbigniewa Kubackiego poświęcony zagadnieniu bliskiemu każdemu katolikowi w Polsce, ponieważ dotyczy właśnie zagadnienia sześciu prawd wiary, towarzyszących nam od najwcześniejszych etapów katechizacji<sup>3</sup>. Artykuł tym bardziej zasługuje na uwagę, że tak bardzo jesteśmy przyzwyczajeni to tych sześciu krótkich zdań i traktujemy je jako coś oczywistego, iż wcześniej żaden teolog nie postawił sobie w sposób metodycznie dojrzały pytania o ich pochodzenie i znaczenie w ramach katechizacji ani tym bardziej o ich prawomocność w stosunku do całości doktryny katolickiej. Zastanawiając się nad tym zagadnieniem, zamierzam w tym miejscu uzupełnić niektóre obserwacje historyczne sformułowane przez ks. Kubackiego oraz odnieść się do niektórych zagadnień teologicznych, które łączą się z tradycyjną kwestią sześciu prawd wiary, zwłaszcza mając na uwadze współczesny kontekst religijny i teologiczno-kulturowy, łącznie z pytaniem o to, czy należy je modyfikować, czy raczej postawić na ich odpowiednie, bardziej przystosowane rozumienie.

## GENEZA SZEŚCIU PRAWD WIARY

Poszukując genezy sześciu prawd wiary, trzeba przede wszystkim wyjść od uwagi, że poszukiwanie jakiejś krótkiej syntezy nauki wiary, za którą można tę formułę uznać, wykraczające poza Skład Apostolski czy Credo nicejsko-konstantynopolikańskie ma bardzo odległe źródła. Już św. Tomasz z Akwinu w *Compen-*

<sup>1</sup> Nie prowadziłem metodycznych poszukiwań, czy tak jest we wszystkich krajach i tradycjach katechetycznych, ale nie spotkałem się ze współczesnym odwoływaniem się do „sześciu prawd wiary”. Należałoby w tym celu sięgnąć do katechizmów i modlitewników, ale w tym miejscu nie jest to konieczne.

<sup>2</sup> Tomasz z Akwinu, *Jak uzasadnić wiarę?* [1], w: tenże, *Dzieła wybrane*, tł. J. Salij, K. Suszyło, M. Starowieyski, W. Giertych, oprac. J. Salij, Kęty 1999, s. 329.

<sup>3</sup> Por. Z. Kubacki, *Krytycznie o sześciu prawdach wiary i przepowiadaniu Kościoła*, „Studia Bobolanum” 30 (2019) 4, s. 5–33.

*dium teologiae* uogólniająco pisał, że uszczęśliwiające poznanie wiary „polega, jak uczy Pan, na dwóch prawdach: tego co dotyczy Boskości Trójcy oraz człowieczeństwa Chrystusa”<sup>4</sup>. Akwinata argumentuje, odwołując się do Jego słów: „To jest życie wieczne, aby poznali Ciebie, prawdziwego Boga, i Tego, któregoś posłał, Jezusa Chrystusa” (J 17,3). Prawdy te są ze sobą wewnętrznie powiązane:

Człowieczeństwo Chrystusa jest drogą prowadzącą do Boskości. Trzeba więc w drodze poznawać drogę prowadzącą do celu, a i w ojczyźnie dziękczynienie nie byłoby dostateczne, gdybyśmy nie mieli poznania drogi, przez którą zostaliśmy zbawieni<sup>5</sup>.

Dążenie św. Tomasza do zaproponowania zwartej syntezy wiary nie jest oczywiście niczym oryginalnym, ponieważ takich poszukiwań było w średniowieczu bardzo wiele. Inspirację do ich podejmowania stanowiło często przywoływane w teologii zdanie z Listu do Rzymian: „Słowo skrócone sprawi Pan na ziemi” [*Verbum breviatum faciet Dominus super terram*] (Rz 9,28). Poszukiwanie „słowa skróconego/streszczonego” miało znaczenie egzegetyczne i chrystologiczne, tak że nawet można je uznać za manifestację średniowiecznego chrystocentryzmu, ale miało także znaczenie metodologiczne i katechetyczne, gdyż oznaczało poszukiwanie jakiejś prostej formuły zdolnej ująć całość wiary<sup>6</sup>. Zresztą już dla Orygenes *Verbum abbreviatum* odnosiło się do syntezy i symbolu wiary<sup>7</sup>. W takim samym sensie używa tego określenia św. Bernard z Clairvaux<sup>8</sup>. Późniejsza tradycja katechetyczna, bazując w swoich wykładach na symbolu wiary, szukała oprócz niego także jakiejś syntezy doktryny chrześcijańskiej, bardziej zwartej niż istniejące symbole wiary. Zapewne miała na to wpływ świadomość rozbudowanego teologicznie charakteru Symbolu Apostolskiego i Credo nicejsko-konstantynopolitańskiego, z czego także dzisiaj dobrze zdajemy sobie sprawę. Aby pełniej rozumieć te wyznania wiary, potrzebna jest rozległa wiedza historyczna i teologiczna, gdyż są to wyjątkowo nośne formuły doktrynalne będące rezultatem wyszukanych dyskusji. Pojawiające się ponadto nowe problemy czy debaty teologiczne domagają się uwzględnienia ich w przekazie katechetycznym, aby zachować w nim to, co zasadnicze, a zarazem wykazać otwartość na nowe zagadnienia i na nie odpowiadać. Wystarczające świadectwa tego faktu znajdujemy

<sup>4</sup> Tomasz z Akwinu, *Streszczenie teologii* [2], w: tenże, *Dziela wybrane...*, s. 14.

<sup>5</sup> Tamże.

<sup>6</sup> Por. H. de Lubac, *Pismo Święte w Tradycji Kościoła*, tł. K. Łukowicz, Kraków 2008, s. 206–218.

<sup>7</sup> Por. Orygenes, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian* [7, 19], (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 57/2), tł. S. Kalinkowski, Warszawa 1994, s. 372.

<sup>8</sup> Bernard z Clairvaux, *In Cantica canticorum* 79, 2, w: San Bernardo, *Sermoni sul Cantico dei cantici. Parte seconda XXXVI–LXXXVI*, (Opere di san Bernardo V/2), Milano 2008, s. 550–552: *Verbum abbreviatum fecerunt ei, Symbolum fidei tradendes*.

w katechizmach, które zawsze jakoś odzwierciedlają konkretną sytuację duchową czasów, w których powstawały, oraz dyskusje doktrynalne, które się wówczas toczyły. Oczywiście, nie zawsze miało to pozytywny wpływ na przekaz wiary i jej odpowiednie rozumienie<sup>9</sup>.

Na obecnym etapie prowadzonych badań zagadnienia mogę stwierdzić, że po raz pierwszy kwestia głównych prawd wiary pojawia się w Polsce w anonimowym tłumaczeniu na język polski popularnego w XVIII wieku katechizmu niemieckiego dominikanina Rajmunda Brunsza (1706–1780)<sup>10</sup> zatytułowanego *Katechismus, oder Katholische Glaubens-Unterrichtung zum Gebrauch der Jugend in den Missionen der Königl. Preußischen Länder in kurze Fragen verfasst*, wydanego po raz pierwszy w Berlinie w 1738 roku<sup>11</sup>. W języku polskim nosi on tytuł *Katechizm. Krótkie nauki chrześcijańskiej, katolickiej w sobie zebrane mający nad to iako najłatwiejszym i osobliwym do pojęcia każdemu sposobem w krotkich pytaniach y odpowiedziach*, a został wydany w Braniewie w 1758 roku<sup>12</sup>. Jak zaznacza tłumacz w przedmowie, jest to „krótki wybór z katechizmu większego”<sup>13</sup>, bo tak również potocznie nazywano katechizm Brunsza, ponieważ później opracował także katechizm „mniejszy”.

Zanim autor przystąpi do wykładu wiary opartego na schemacie Symbolu Apostolskiego, na początku katechizmu umieścił podstawowe, niejako codzienne, elementy wiary: znak krzyża, Modlitwę Pańską, Pozdrowienie Anielskie, Wiarę chrześcijańską (Symbol Apostolski), dziesięć przykazań boskich, pięć przykazań kościelnych, siedem sakramentów świętych, „siedem artykułów, w które wyraźnie wierzyć potrzeba, z potrzeby śródka zbawienia”<sup>14</sup> i „sześć rzeczy, które umieć potrzeba z potrzeby przykazania kościelnego”, czyli wszystkie wymienione elementy, z wyjątkiem Pozdrowienia Anielskiego<sup>15</sup>. Siedem artykułów posiada następujące brzmienie:

Pierwszy, że Bóg jest, który wszystko stworzył.

Drugi, że Bóg wszystkim rządzi.

<sup>9</sup> Por. H. de Lubac, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, tł. M. Stokowska, Kraków 1988, s. 260–264.

<sup>10</sup> Por. E. Klausener, *Ein Priester in Preußen. Das Leben des Feldpredigers in Potsdam, Pater Raymundus Bruns*, Berlin 1981.

<sup>11</sup> Katechizm był tłumaczony także na język łaciński i wydany w Rzymie w 1741 r.

<sup>12</sup> R. Bruns, *Katechizm. Krótkie nauki chrześcijańskiej, katolickiej w sobie zebrane mający nad to iako najłatwiejszym i osobliwym do pojęcia każdemu sposobem w krotkich pytaniach y odpowiedziach*, Brunsberg 1758.

<sup>13</sup> Tamże, s. 3.

<sup>14</sup> Tamże, s. 11–12.

<sup>15</sup> Tamże, s. 12.

Trzeci, że Bóg sędzią jest sprawiedliwym, który dobre nadgradza, a złe karze.  
Czwarty, że dusza ludzka nieśmiertelną jest.  
Piąty, że łaska boska do pozyskania zbawienia potrzebna jest.  
Szósty, że w jednej istocie boskiej trzy rozdzielne są osoby Bóg Ojciec, Syn i Duch Święty.  
Siódmy, że wtóra osoba Trójcy Najświętszej, to jest Syn Boży, stał się dla nas człowiekiem<sup>16</sup>.

Pierwszy i drugi artykuł w późniejszej tradycji katechizmowej zostały słusznie połączone w jedną całość, gdyż wzajemnie się dopełniają, wyrażając właściwie jedną prawdę o Bogu Stwórcy, od którego wszystko pochodzi i który we wszystkim okazuje swoją boską moc. W każdym razie można powiedzieć, że koncepcja głównych i koniecznych artykułów wiary ma pochodzenie niemieckie, a potem została zaadoptowana do polskich warunków na Warmii. Przynajmniej tak można obecnie wnioskować w świetle przywołanego świadectwa.

Sześć prawd wiary w sformułowaniu współczesnym, chociaż w języku łacińskim, znajdujemy w *Catechismvs magnvs per quaestiones et responsiones, addvctis viriqve Sacrae Scriptvrae locis, dispositivs ex germanico sermone in latinam lingvam translats*<sup>17</sup>. Jest to tłumaczenie, jak czytamy w tytule, z języka niemieckiego dokonane przez ks. Izzydora Chrościńskiego (1739–1811), prefekta gimnazjum tarnowskiego, wydane w Tarnowie w 1790 roku<sup>18</sup>. Punktem wyjścia dla Chrościńskiego – albo dla jakiejś wcześniejszej syntezy niemieckiej, z której mógł skorzystać, bo i takie syntezy w języku niemieckim zostały opracowane – był prawdopodobnie *Der große Katechismus* autorstwa kapucyna Dionysiusavon Luxemburga (1652–1703), który wzorował się na *Katechizmie* Piotra Kanizego<sup>19</sup>. Nie jest to pełne tłumaczenie rozległego dzieła Dionysiusa, mającego w wydaniu z 1698 roku prawie 900 stron, ale zwięzła synteza, uwzględniająca bogaty zestaw odpowiednio dobranych cytatów biblijnych. Wprawdzie Dionysius nie wylicza sześciu prawd wiary, ale występuje u niego koncepcja „artykułów wiary koniecz-

---

<sup>16</sup> Tamże, s. 11–12.

<sup>17</sup> Por. *Catechismvs magnvs per quaestiones et responsiones, addvctis viriqve Sacrae Scriptvrae locis, dispositivs ex germanico sermone in latinam lingvam translats Isidoro Chrościński Gymnasii Tarnoviensis praefecto interprete*, Tarnoviae, Typis Ios. Georgii Matyaszowski Episc. Tarnoviensis Typogr. 1790.

<sup>18</sup> Por. W. Myszor, *Chrościński Izydor*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 1, red. H.E. Wyczawski, Warszawa 1981, s. 324–325.

<sup>19</sup> Dionysius von Luxemburg, *Der Große Katechismus. Das ist: Eine in Göttlicher Schrift gegründete von den Heil. Vätern und Concilien der Kirchen wie auch andern bewährten Theologen Ausführliche Erklärung Aller nothwendigen Artikel oder Glaubens Puncten in fünf Theil unterschieden nach dem Catechismo Canisii*, Mayntz 1698.

nych do zbawienia” [*denübrigen nothwendigen Glaubens Artickeln*<sup>20</sup>]. Ks. Chrościński mógł oczywiście korzystać z innego katechizmu niemieckiego, ale na obecnym etapie badań nie jestem w stanie tego stwierdzić.

Sześć prawd wiary, wraz z odniesieniami biblijnymi w przypisach, w *Wielkim katechizmie* Chrościńskiego zostało zapisane w następującym kontekście i wersji. Najpierw zostaje wskazane, co człowiek pierwszorzędnie powinien wiedzieć i w co wierzyć:

1. Deum esse unum.
2. Deum esse justum Judicem, qui remuneratur bonum, et malum punit (Hbr 11,6).
3. Tres divinas Personas ejusdem esse essentiae et naturae: Patrem, Filium, et Spiritum Sanctum (1 J 5,7).
4. Alteram divinam Personam factam esse hominem, ut nos morte sua redimeret, et aeternum salvaret (Hbr 11,15).

Zostaje następnie wskazane, co oprócz tych czterech artykułów należy jeszcze wiedzieć i w co wierzyć:

1. Animam hominis esse immortalem (Mt 10,28; Koh 12,7).
2. Gratiam Dei ad salute esse necessariam (J 15,5); et hominem sine gratia Dei nihil meritorii ad vitam aeternam agree posse (2 Kor 3,5)<sup>21</sup>.

Mamy tutaj w sumie sześć artykułów (prawd) wiary niemal w dzisiejszym sformułowaniu. Ich pierwotnym założeniem jest pokazanie, które prawdy są konieczne do zbawienia, choć dwie ostatnie są wyraźnie oddzielone od pierwszych czterech. Taką praktykę stosowano jeszcze w pierwszej połowie XIX wieku, co może wskazywać na ich zależność od katechizmu ks. Chrościńskiego, a także na ich w pewnym sensie pomocnicze, uwarunkowane historycznie, uwzględnianie.

W katechizmie Dionysiusa już w ramach zagadnień wstępnych, dotyczących znaczenia wiary dla człowieka, duża uwaga została poświęcona treściom religijnym zawartym w pierwszych czterech artykułach i ich „konieczności” soteriologicznej, co do której wypowiada się bardzo jednoznacznie. Dwa kolejne artykuły nie są tak jasno sformułowane w jego katechizmie, ale problematyka duszy i łaski została w nim potraktowana bardzo szeroko. Dołączenie ich do artykułów koniecznych do poznania i do wiary przez ks. Chrościńskiego, podobnie jak

---

<sup>20</sup> Por. tamże, s. 37–41.

<sup>21</sup> *Catechismus magnus per quaestiones et responsiones...*, s. 7–9.

w przypadku „katechizmu warmińskiego”, należy zapewne tłumaczyć ówczesnym kontekstem duchowym i kulturowym, znajdującym się pod wpływem prądów oświeceniowych, w których kwestionowano tradycyjne rozumienie duszy duchowej, sprowadzając ją jednostronnie do samej myśli rozumnej, a także eliminowano łaskę w jej funkcji egzystencjalnej i zbawczej. Były to czasy propagowania „religii racjonalnej”, która była nastawiona pelagiańsko, to znaczy skrajnie eliminowała łaskę z życia chrześcijańskiego.

Wiele wskazuje na to, że zagadnienie głównych prawd wiary mogło również zostało rozpowszechnione w drugiej połowie XVIII wieku w ramach misji ludowych, czego dowodzą ówczesne „katechizmy misyjne”, nawiązujące do katechizmu Brunsa, który powstał w kontekście jego działalności misyjnej i miał jej służyć. Pojawia się w nich to zagadnienie, jak np. w anonimowym katechizmie rękopiśmiennym z 1785 roku o takim charakterze, noszącym tytuł *Nauka duchowna*, w którym zamieszczono także „krótkie wyznanie przedniejszych tajemnic wiary świętej katolickiej”<sup>22</sup>. Na uwagę zasługuje miejsce, w którym je umieszczono, a mianowicie stanowi ono podsumowanie podstawowych modlitw-formuł katechetycznych: znak krzyża, Ojciec nasz, Zdrowaś Maryjo, Wierzę, dziesięć przykazań Bożych, dwa przykazania miłości i pięć przykazań kościelnych. Zagadnienie to wymagałoby przeprowadzenia dalszych badań.

Wydaje się jednak, że ani wersja warmińska koniecznych do zbawienia artykułów wiary, ani wersja tarnowska nie zostały szybko i powszechnie przyjęte w katechizmach, które coraz częściej powstawały w XIX wieku. Dysponuję katechizmem rękopiśmiennym z 1819 roku autorstwa ks. Nikodema Rudowskiego z Sadłowa (województwo kujawsko-pomorskie), w którym wymienia tylko „cztery prawdy”: „1. Że jest Bóg; 2. Że jest sprawiedliwy; 3. Że jest jeden w trzech Osobach; 4. Że Syn Boży stał się człowiekiem dla naszego zbawienia”<sup>23</sup>.

Z przywołanych świadectw wynika, że nie można powiedzieć, iż sześć prawd wiary to „prawdy znikąd”, jak ironicznie stwierdził Jarema Piekutowski<sup>24</sup>. Prawdy te wyrastają z potrzeb katechetycznych i misyjnych. Pierwsze cztery są streszczeniem wyznania wiary, a dwie kolejne odpowiadają na potrzebę oświeceniowego kontekstu duchowo-kulturowego, w który dość wyraźnie się wpisują udzielaną odpowiedzią na pojawiające się wyzwania. Nie zamierzają one zastępować wyznania wiary, ale stanowią jego syntezę oraz przystosowanie do okoliczności

<sup>22</sup> Por. *Nauka duchowna. Katechizm misyjny z XVIII wieku*, wyd. A. Gąsior, J. Królikowski, Tarnów 2011, s. 24 (niestety, formuła nie zachowała się całości).

<sup>23</sup> Por. *Katechizm albo nauki chrześcijańskie na post, niedziele i święta całego roku podzielone, pisano przez Nikodema Rudowskiego w Sadłowie 1819 r.* [rkps].

<sup>24</sup> J. Piekutowski, *Prawdy znikąd*, „Tygodnik Powszechny” (2016) 27, s. 33.

historycznych. Można powiedzieć, że są one „krótką formułą wiary”, której opracowanie na miarę nowych potrzeb duchowych postulował Karl Rahner<sup>25</sup>.

Moim zdaniem nie jest problemem to, że mamy tu do czynienia z „lokalną tradycją katechetyczną” – katechizmy i zawarte w nich rozmaite formuły niemal ze swej natury mają charakter lokalny, który należy dowartościować, pytając o ich znaczenie i przesłanie, a nie tylko krytykować czy postulować ich wyeliminowanie. Nie sądzę na przykład, aby mówienie o karze wywoływało jakiś szok u dzieci (jeszcze do tego powrócę). Sześć prawd wiary jest moim zdaniem próbą syntetycznego przystosowania wyznania wiary do pojawiających się potrzeb doktrynalnych i katechetycznych oraz do zmieniającej się wrażliwości samej wiary i aktualnych potrzeb duchowych. Znajdują one uzasadnienie już w Liście do Hebrajczyków, w którym pojawia się pierwsza *ante litteram* „krótka formuła wiary”. Czytamy w nim: „Bez wiary zaś nie można podobać się Bogu. Przystępujący bowiem do Boga musi uwierzyć, że Bóg jest i że wynagradza tych, którzy Go szukają” (Hbr 11,6). Mamy tutaj odniesienie do dwóch głównych prawd wiary, co zdaje się zapowiadać współczesną koncepcję „hierarchii prawd wiary”.

Kwestią najbardziej zasadniczą jest więc raczej właściwe rozumienie wykorzystywanych w katechezie formuł i ich odpowiednie wyjaśnienie niż pytanie o ich ewentualny zasięg: powszechny czy lokalny. To samo dotyczy zresztą Symbolu Apostolskiego czy też Symbolu nicejsko-konstantynopolitańskiego. Bez właściwego rozumienia są one puste znaczeniowo, a tym samym nie wpisują się w doświadczenie chrześcijańskie. To samo trzeba powiedzieć o sześciu prawdach wiary. Warto powołać się na wypowiedź Josepha Ratzingera:

Tylko ten, kto prawdę czyni znowu dostępną, naprawdę ją przekazuje, pozostaje jej wierny; ale także tylko ten, kto pozostaje wierny, interpretuje poprawnie<sup>26</sup>.

## NIEKTÓRE ASPEKTY TREŚCIOWE

W tej części, na marginesie wypowiedzi ks. Kubackiego, chciałbym podkreślić niektóre aspekty przesłania religijnego i teologicznego, które zawiera sześć prawd wiary, mając przede wszystkim na uwadze ich dowartościowanie. Nie odnoszę się

---

<sup>25</sup> Por. K. Rahner, *Die Forderung nach einer „Kurzformel“ des christlichen Glaubens*, w: tenże, *Sämtliche Werke*, t. 26: *Grundkurs des Glaubens. Studien zum Begriff des Christentums*, Freiburg 1999, s. 460–468.

<sup>26</sup> J. Ratzinger, *Pomiędzy śmiercią i zmartwychwstaniem. Uzupełniające refleksje na temat kwestii „międzystanu”*, w: tenże, *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Studia o eschatologii i teologii nadziei*, (Opera omnia X), tł. J. Kobienna, Lublin 2014, s. 241.



do wszystkich w takim samym zakresie, gdyż nie chodzi tutaj o komentarz teologiczny, ale zamierzam wskazać na pewne zagadnienia, które warto uwzględnić, gdy staramy się lepiej zrozumieć idee zawarte w sześciu prawdach wiary i ich ewentualną aktualność teologiczno-egzystencjalną.

## JEDYNY STWÓRCA I RZĄDCA WSZECHŚWIATA

Jeśli chodzi o pierwszą z sześciu prawd wiary, to trzeba przede wszystkim zauważyć, że pełna formuła katechetyczna, którą przekazuje katechizm warszawski i większość współczesnych katechizmów, brzmi: „Jest jeden Bóg, który wszystko stworzył i wszystkim rządzi”. Formuła: „Jest jeden Bóg” została zastosowana przez ks. Chrościńskiego i pojawia się także w niektórych współczesnych katechizmach, ale jest to wyraźnie oboczność, ponieważ zagadnienie Boga jako Stwórcy i Rządcy wszystkiego powinno być jednoznacznie związane z prawdą o Jego jedyności, czego zresztą dowodzą liczne katechizmy już z XIX wieku. Na tę łączność wskazują zresztą już wszystkie starożytne wyznania wiary. Ekskluzywnie traktowana formuła: „Jest jeden Bóg” nie oddaje specyfiki chrześcijańskiego obrazu Boga. Także Żydzi wierzą w „Jedynego”, chociaż ich monoteizm różni się od chrześcijańskiego<sup>27</sup>, a przy tym wyprowadzają z niego niektóre inne konsekwencje. Wiara w Jedynego jest także wiarą muzułmanów, choć dla nich ma ona jeszcze inne konsekwencje. Z tych racji pierwsza z sześciu prawd wiary, obejmująca wiarę w stworzenie i rządy Boże, powinna zyskać pierwszeństwo, gdyż dopiero ona wyraża specyfikę wiary chrześcijańskiej, w której prawda o stworzeniu i rządzeniu światem przez Boga, mocno zakorzeniona w tradycji biblijnej, stanowi kluczowy aspekt doktryny chrześcijańskiej o wielu odniesieniach religijnych i moralnych.

Afirmacja jedności/jedyności Boga, od której zaczyna się sześć prawd wiary, na pewno należy do kwestii bardzo zasadniczych, jak pokazuje Stary Testament i jak potwierdza Nowy, choć czyni to niewątpliwie w sposób odrębny, a zarazem jak wynika z historycznego procesu utrwalania się tej wiary w dziejach<sup>28</sup>. Nie wchodzę tutaj w podstawy biblijne tej prawdy, które zdają się oczywiste, choć mogą być rozmaicie interpretowane, zwłaszcza jeśli chodzi o jej konsekwencje (np. kwestia małżeństwa monogamicznego). Z afirmacją jedności Boga, który jest prosty, jeden, jedyny, a tym samym także „zazdrosny”, jak podkreśla Sta-

---

<sup>27</sup> S. Ben-Chorin, *La fede ebraica. Lineamenti di una teologia dell'ebraismo sulla base del credo di Maimonide*, Genova 1997, s. 55–74.

<sup>28</sup> Por. K. Löning, E. Zenger, *Als Anfang schuf Gott. Biblische Schöpfungstheologien*, Düsseldorf 1997.

ry Testament, dokonując aplikacji egzystencjalnej tej jedności, łączy się przede wszystkim radykalne i konsekwentne odrzucenie bałwochwalstwa politeizmu i panteizmu. Stopniowe utrwalanie się monoteizmu za sprawą chrześcijaństwa doprowadziło zarówno do rewolucji w świecie religii, jak również – w konsekwencji jego przyjęcia – do dogłębnej przemiany obyczajowości i do ukształtowania nowego sposobu odnoszenia się do rzeczywistości, opartego przede wszystkim na pierwszeństwie racjonalności, a więc przyczyniło się do nadania priorytetu myśleniu naukowemu w dzisiejszym rozumieniu tego słowa. Przyjęcie jedyności Boga doprowadziło jednak przede wszystkim do dogłębnej weryfikacji rzeczywistości religijnej, stawiając nowoczesne pytanie o prawdę religii, czego wyrazem są traktaty *De vera religione*. Bezpośrednią konsekwencją utrwalania się monoteizmu jako podstawowej prawdy religijnej stało się uznanie istnienia jednego, uniwersalnego i trwałego porządku moralnego, którego wynikiem było stopniowe dojście do przekonania, że wszystkich obowiązują te same i w takim samym stopniu zasady moralne. Jeden Bóg jest podstawą wszelkich ocen działania ludzkiego oraz jednej i wiecznej sankcji, której jest ono poddane, a którą jest właśnie jedyny Bóg, będący źródłem jednego porządku obyczajowego.

Przyjęcie jednego Boga o wyraźnych rysach osobowych, co wyraża przede wszystkim relacyjny tytuł Ojciec, doprowadziło do nowego rozumienia religii, a mianowicie oznacza ona teraz osobową relację z Bogiem – wiecznym Ty człowieka. Politeizm starożytny nie tylko przyjmował wielość bóstw – potoczne określenie politeizmu jako religii uznającej wielość bóstw (politeizm) nie jest całkowicie adekwatne, ponieważ filozofowie pogańscy przyjmowali istnienie jednego i transcendentnego Absolutu, choć nie wyprowadzali z tego konsekwencji ściśle religijnych – ale przede wszystkim odrzucał możliwość osobowej relacji z Absolutem, o którym mówili filozofowie. Wszystko, łącznie z religią, ograniczało się do ram „tego” świata. W konsekwencji politeizm przyjmował „zamkniętą” wizję świata, bez realnej możliwości odniesienia się człowieka do transcendencji, a tym samym do wykroczenia poza kosmos. Ten świat był w konsekwencji światem „zimnym”, jak określił go św. Tomasz z Akwinu. Dzięki jedynemu i transcendentnemu Bogu przed człowiekiem otworzyła się perspektywa nadziei, dając dostęp do uczestniczenia w Jego wiecznym życiu.

Przyjęcie jednego Boga za zasadę jednoczącą całą rzeczywistość wydatnie przyczyniło się do ukierunkowania i wzmocnienia prerogatyw rozumu, który w ten sposób zyskał nowe perspektywy poznawcze. Skoro u podstaw świata jest jedyny Bóg jako jedna prawda wszystkiego, to w takim razie wszystko jest rządzone za pośrednictwem tej jednej prawdy, a więc cała rzeczywistość podlega wyznaczanym przez nią „prawom”. W całym świecie obowiązują więc takie same prawa i w imię prawdy, która jest uniwersalna i trwała, a zatem powinny być

powszechnie respektowane. Można więc z wszystkimi dzielić się wynikami osiągniętego poznania i wszędzie można je tak samo stosować. Już nie każdy ma swoją prawdę, ale jedna prawda rządzi wszystkimi, w związku z czym została na bok odsunięta tak zwana spontaniczność, a tym samym dokonano także odrzucenia zasady rewolucji, przewrotu i anarchii.

Zauważmy, że dzisiaj coraz częściej atakuje się monoteizm, powracając z pewną determinacją do neopogaństwa, który staje się nawet przedmiotem pewnej mody. Jest ono propagowane przez rozmaitych myślicieli, którzy nie tylko kwestionują wartość monoteizmu, ale posuwają się do absurdalnego zarzutu, że jest on przyczyną przemocy w świecie. Odrzuca się wraz z nim jednorodny system wartości obyczajowych oraz jeden system poznawczy, którego zasadą jest prawda. Dobrze widzimy, jak bardzo takie przekonanie przyczynia się do rozwijania głębokiego kryzysu etycznego i poznawczego, czego wyrazem jest promowanie anarchicznych postaw obyczajowych i kwestionowanie wartości nauki na rzecz ideologii atakujących otwarcie prymat rozumu. W miejsce jednego porządku aksjologiczno-poznawczego, odpowiadającego jedyności Boga, wprowadza się dzisiaj „emocje” jako nową zasadę działania, która jest w najwyższym stopniu manifestacją politeizmu w sferze działania<sup>29</sup>. Powracamy zatem do „zimnego” świata pogańskiego. Stąd też pojawiła się otwarta proklamacja relatywizmu, a nawet jego „dyktatura”, jak podkreślał wielokrotnie kard. Joseph Ratzinger, będącego bezpośrednią konsekwencją przyjęcia politeizmu wartości<sup>30</sup>.

Problematyczność formułowanych dzisiaj propozycji pogłębia się, jeśli w obrazie Boga uwzględnimy mające dzisiaj miejsce pomijanie prawdy o stworzeniu i o rządach Bożych. Niestety, wiara w stworzenie świata przez Boga zesłała na daleki margines we współczesnej refleksji teologicznej, która ewentualnie zajmuje się jeszcze relacją stworzenia do teorii ewolucji, czyniąc to niejednokrotnie w bardzo tendencyjnych ramach albo bazując na błędnych założeniach. Tymczasem zagadnienie jest o wiele bardziej złożone. W *Raporcie o stanie wiary* w 1985 roku kard. Ratzinger, zwracając uwagę na niektóre problemy współczesnej teologii stworzenia, mówił m.in.:

Pewnego typu teologie nie wierzą już więcej w takiego Boga, który może zstąpić w materię – a to już jest wyraz obojętności, jeśli nie niechęci, do poznania istoty materii. To w konsekwencji zrodziło wątpliwości co do „materialnych” aspektów Objawienia, takich jak: prawdziwa obecność Chrystusa w Eucharystii, Dziewiczość Maryi, konkretne i rzeczywiste Zmartwychwstanie Jezusa, zmartwychwstanie ciał obiecane

<sup>29</sup> Por. M. Menin, *Il fascino dell'emozione*, Bologna 2019.

<sup>30</sup> Por. J. Warzeszak, „Dyktatura” relatywizmu w ujęciu Benedykta XVI, „Warszawskie Studia Teologiczne” 24 (2011) 1, s. 291–322.

wszystkim u kresu dziejów. Nie przypadkiem Skład Apostolski zaczyna się: „Wierzę w Boga, Ojca wszechmogącego, Stworzyciela nieba i ziemi”. Ta podstawa wiary w Boga Stworzyciela (to znaczy w Boga, który naprawdę jest Bogiem) stanowi jakby punkt centralny wszystkich innych prawd chrześcijańskich. Jeżeli ta podstawa wiary się zachwieje, cała reszta runie<sup>31</sup>.

Prawda wiary o stworzeniu świata przez Boga ze względu na swoje wielorakie znaczenie musi powrócić do pierwszej z sześciu prawd wiary, a przede wszystkim do nauki religii i do katechizmów. W tej chwili jest ona obecna na etapie nauczania religii w przedszkolu, a nie tam, gdzie właściwie powinna być, czyli w ramach religii w szkołach ponadpodstawowych. Jest to prawda o znaczeniu, owszem, kosmologicznym, ale przede wszystkim antropologicznym i etycznym. Ten wątek chcę tutaj szczególnie podkreślić. To opierając się na niej, można wypracować odpowiednią koncepcję sensu życia, które da się ukazać, tylko polegając na pochodzeniu człowieka od wobec Boga<sup>32</sup>. Przyjęcie stworzenia człowieka przez Boga daje podstawy do mówienia o naturalnym prawie moralnym, o sumieniu w jego znaczeniu uniwersalnym, o równej godności wszystkich ludzi, ale zarazem o własnym powołaniu każdego. Niestety, dzisiaj te bardzo podstawowe koncepcje zostają pomniejszone w swojej wymowie czy nawet upadają, ponieważ opierają się przynajmniej na ogólnym założeniu pochodzenia świata i człowieka od Boga, a więc jeśli tego założenia brakuje, to nie mają one właściwych podstaw do trwania i rozwoju, a potem zostają zakwestionowane.

Bardzo sugestywna wydaje się perspektywa, którą proponują w spojrzeniu na stworzenie księgi mądrościowe Starego Testamentu, w których teologia stworzenia posiada pierwszorzędne znaczenie, które także byłyby warte odzyskania w sytuacji duchowej naszego świata. Ideą przewodnią tych ksiąg jest bojaźń Boża i pokora, która nie jest niczym innym niż wiarą w Boga Stwórcę i Pana wszechświata. Ze swej strony potem bojaźń Boża jest zasadą poznania zwieńczonego mądrością, co szczególnie widać w łączności ksiąg mądrościowych z psalmami (Prz 1,7; 9,10; Ps 111[110],10). Za Gerhardem von Radem można powiedzieć, iż „formuła będzie oznaczać, że bojaźń Boża prowadzi do mądrości. Ona dysponuje do jej osiągnięcia i jej naucza”<sup>33</sup>. Przechodząc na język Nowego Testamentu, możemy w tym przypadku prawomocnie mówić o pokorze, którą osiąga się tylko

---

<sup>31</sup> J. Ratzinger, *Raport o stanie wiary*, w: tenże, *W rozmowie z czasem*, (Opera omnia, t. XIII/1), Lublin 2017, s. 90–91.

<sup>32</sup> Por. J. Królikowski, *Tajemnica stworzenia i ludzkie pytanie o sens*, w: *Bóg Stwórca*, (Scripturae Lumen. Biblia i jej oddziaływanie, t. 6), red. A. Paciorek, G.M. Baran, J. Królikowski, P. Łabuda, A. Tronina, Tarnów 2014, s. 363–380.

<sup>33</sup> G. von Rad, *La Sapienza in Israele*, Torino 1973, s. 68.

w ten sposób, że uznaje się prymat Boga nad światem i nad samym sobą. Święty Tomasz kilkakrotnie podkreślił w swoich pismach, że warunkiem właściwego postawienia problemu Boga, który oznacza potem właściwe postawienie problemu człowieka, jest pokora. Mówi na przykład: „Humilitas facit hominem capacem Dei”<sup>34</sup>. Ta „zdolność” uchwycenia tajemnicy Boga domaga się jednak uznania Jego wielkości, a więc majestatu i chwały – mówiąc językiem biblijnym – do której może prowadzić kontemplacja wielkości świata i jego złożoności. Można to uznać za pierwszy stopień pokory, prowadzący potem do wejścia na inne jej stopnie. Wspólnym doświadczeniem wielkich świętych i wielkich teologów jest wyrażanie podziwu dla świata i jego wielkości – nigdy go nie odrzucają ani nie kontestują.

Uznając stworzenie świata przez Boga, zwłaszcza gdy przyjmuje się perspektywę Koheleeta i Hioba, będzie można nauczyć się rozpoznawać czasy i działania Boga w dziejach świata i we własnym życiu, będzie można przyjąć je i postępować w relacji do nich, a także poddawać się ufnie Bogu w trudnych czy dramatycznych sytuacjach życia i przyjmować dobro, gdy Bóg go udziela, oraz gdy rodzi się pytanie, dlaczego go brakuje, i gdy pojawia się zło, ponieważ to On jest tym, który pozwala bojącemu się Go i pokornemu cieszyć się owocem swojego trudu pod słońcem. Wszystko to odpowiednio przyjęte pozwala także parze ludzkiej, czyli mężczyźnie i kobiecie, realizować swoje powołanie, będąc zarówno częścią rodziny ludzkiej, jak i rodziny Bożej, czyli Kościoła, żyjąc i pracując razem z tą mądrością, która jest w Bogu, a w ten sposób wraz z Bogiem rządząc światem „w świętości i sprawiedliwości”. W ten sposób otwiera się perspektywa rządów Bożych w świecie, która w niczym nie ogranicza świata, ale otwiera przed nim niemal nieskończone perspektywy.

Nie można więc pominąć ostatecznego wniosku, że prawda o stworzeniu jest podstawą mówienia o wolności i racjonalności człowieka i świata. Tylko w perspektywie Boga zyskują one właściwe uzasadnienie oraz zasady odpowiedniego urzeczywistniania egzystencjalnego. Poza tym także wolność i racjonalność człowieka da się wpisać w perspektywę rządów Boga, Jego opatrności i Jego obecności w świecie, szczególnie w świętych.

## „PRZYJDZIE SĄDZIĆ ŻYWYCH I UMARŁYCH”

Druga prawda wiary, mówiąca o tym, że „Bóg jest sędzią sprawiedliwym, który za dobre wynagradza, a za złe karze”, moim zdaniem stała się prawdą nie tyle

---

<sup>34</sup> Tomasz z Akwinu, *Lectura super Matthaicum* 11, 3.

kontrowersyjną – jak zauważa ks. Kubacki – ile raczej prawdą niewygodną, którą próbujemy dostosować do naszych oczekiwań, nie zawsze najambitniejszych. Uczyłem dzieci religii i nigdy prawda o sądzie Bożym nie wywoływała u nich jakiegось zaniepokojenia, czy frustracji. Co więcej, przyjmowały to z największym spokojem i z pogodnym zrozumieniem. Dla dzieci jest naturalne, że wykroczenie pociąga za sobą karę. Jedno z dzieci, kiedyś zadało mi pytanie, jak Bóg zdoła rozdzielić w człowieku to, co dobre, i to, co złe, aby wszystko sprawiedliwie osądzić. Coraz bardziej zdaję sobie sprawę, patrząc na to, co robi człowiek, że właśnie to jest prawdziwy problem sądu Bożego, a zarazem źródło podziwu dla wszechwiedzy praktycznej Boga.

Książd Kubacki pyta w pewnym sensie retorycznie: „Dlaczego w teologii katolickiej i przepowiadaniu oraz katechezie Kościoła XIX i XX w. w mówieniu o Bogu dominował przymiot rygorystycznie i jurydycznie rozumianej sprawiedliwości, poprzedzającej i niejako warunkującej Boże miłosierdzie?”<sup>35</sup>. Czy tak było rzeczywiście?

Wyjdźmy od tego, że wcale nie da się jednoznacznie powiedzieć, iż w minionych wiekach, także w dwóch ostatnich, w Kościele kładziono nacisk wyłącznie na sprawiedliwość, warunkując niejako pierwotnie miłosierdzie Boga Jego sprawiedliwością, czy też w ogóle pomijając miłosierdzie. Nie jest wyłączną zasługą św. Faustyny Kowalskiej, że miłosierdzie zostało jakoś na nowo odkryte, jak powtarza się bez większych uzasadnień. Jeśli coś nowego jej zawdzięczamy, to podkreślenie znaczenia kultu miłosierdzia Bożego, choć i w tym trzeba być ostrożnym. Msza *de Misericordia Domini* w Niedzielę Przewodnią pojawia się w mszałach kartuskich już w XV wieku. Miłosierdzie Boże jest szeroko obecne w duchowości mistyczek średniowiecznych oraz w ramach tak zwanej *devotio moderna*. W modlitewnikach już z XVII wieku można znaleźć litanie do miłosierdzia Bożego. Sięgając do dawnych zbiorów kaznodziejskich, znajdujemy kazania poświęcone w całości miłosierdziu Bożemu. Jest to temat obecny w sztuce i hymnografii chrześcijańskiej. Miłosierdzie powraca stale, nawet z pewnym naciskiem, także w wypowiedziach doktrynalnych Kościoła<sup>36</sup>. Szczególnymi przejawami wagi miłosierdzia jest spowiedź i praktyka odpustów, a w końcu jest on obecny w kulcie Najświętszego Serca Jezusa, o czym świadczy encyklika *Misericordissimus Redemptor* papieża Piusa XI. Także nauczanie papieża Jana Pawła II idzie po linii ścisłego łączenia kultu miłosierdzia Bożego i kultu Najświętszego Serca Jezusa<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> Por. Z. Kubacki, *Krytycznie o sześciu prawdach wiary...*, s. 13.

<sup>36</sup> Por. J. Królikowski, *Nieskończone miłosierdzie czy wieczne piekło*, „Veritati et Caritati” 5 (2015), s. 85–99.

<sup>37</sup> Por. J. Królikowski, *Najświętsze Serce Jezusa objawieniem, źródłem i pośrednikiem miłosierdzia Bożego*, „Polonia Sacra” 23 (2019) 1, s. 169–187.

Jeśli chodzi o teologię, to już św. Augustyn w swoich pismach tyleż samo miejsca poświęca sprawiedliwości, co miłosierdziu Bożemu. Tym, co stanowi niejako zasadę architektoniczną jego myślenia teologicznego, jest zdanie z Psalmu 25: „Wszystkie drogi Pańskie to miłosierdzie i prawda” (w. 10). Święty Tomasz z Akwinu, który w teologii na ogół jest augustynikiem, przyjmuje tę samą perspektywę<sup>38</sup>. W późniejszym okresie zagadnienie miłosierdzia w różnych odsłonach powraca u wszystkich teologów, którzy nie widzą żadnej sprzeczności między karzącym sądem Bożym i miłosierdziem. Niestety, w perspektywie błędnie ujmowanej współcześnie teologii miłosierdzia stawia się je w pewnej antynomii do kary Bożej, widząc upraszczająco wykluczanie się albo jednego, albo drugiego. Warto sięgnąć do bardzo już odległej tradycji kościelnej, która chcąc zrozumieć i uzasadnić karę Bożą, odnosi ją do wolności człowieka, podkreślając, że w swojej dramatyczności, a nawet pewnej absolutności dopuszcza ona także możliwość całkowitego odrzucenia Boga<sup>39</sup>. Nie jest to nadużycie, ale wyprowadzenie właściwych konsekwencji z wielorako nobilitowanej dzisiaj, słusznie zresztą, wolności człowieka. Rzuca to przede wszystkim właściwe światło na zagadnienie grzechu jako obrazy Boga, co może prowadzić do ostatecznego odrzucenia ze strony Boga i wiecznej kary, którą nazywamy piekłem. W tym przypadku trzeba mieć na uwadze, że koncepcja grzechu jako obrazy Boga jest dogłębnie biblijna i że za taką koncepcją opowiada się także doktryna katolicka.

Jeśli należałoby dzisiaj na coś zwrócić uwagę w odniesieniu do drugiej z głównych prawd wiary, to na ważne rozróżnienie, o którym się zapomina, a które w ostatnich miesiącach z powodu pandemii stało się przedmiotem niejednej kontrowersji, zwłaszcza wtedy, gdy niektórzy kapłani interpretowali pandemię jako element kary Bożej z powodu grzechu człowieka. Byli oni napominani przez publicystów, a nawet przez biskupów, że – delikatnie mówiąc – nie ma podstaw do takiego nauczania.

Gdy zatem mówimy o karze za grzech, należy do utrwalonej tradycji przekonanie, że grzech pociąga za sobą karę w podwójnym znaczeniu – doczesnym i wiecznym. Papież Paweł VI w konstytucji *Indulgentiarum doctrina* wyjaśnia:

Objawienie Boże poucza nas, że grzechy pociągają za sobą kary nałożone Bożą świętością i sprawiedliwością, a zmywane są czy to na tym świecie przez cierpienia, do-

<sup>38</sup> Por. M. Salvioli, „Pie Pelicane, Jesu Domine”: *Sulla teologia della misericordia in Tommaso d’Aquino*, w: *La misericordia e le sue opera. Atti del seminario interdisciplinare di teologia, filosofia e scienze dell’uomo*. Milano, Università Cattolica del Sacro Cuore, 30–31 maggio 2016, red. G. Colomboe, Milano 2016, s. 11–29.

<sup>39</sup> Por. J. Królikowski, *Eklezjalna wizja miłosierdzia. Od Soboru Trydenckiego do „Misericordiae vultus” papieża Franciszka*, w: *Miłosierny i sprawiedliwy. W kręgu miłosierdzia Bożego*, red. P. Łabuda, L. Rojowski, Tarnów 2016, s. 57–72.

legliwości i trudy tego życia, a zwłaszcza przez śmierć, czy to również przez ogień i męki albo kary oczyszczające w przyszłym wieku. Wierni przeto zawsze byli przekonani, że na złej drodze życia napotyka się wiele przeszkód i że jest pełna niedogodności, ciernista i szkodliwa dla tego, kto nią kroczy<sup>40</sup>.

Nie ma najmniejszych podstaw do kwestionowania tego nauczania. Jego praktycznym odpowiednikiem jest przede wszystkim spowiedź, ale także odpusty, cnota pokuty, o której tak niewiele się mówi, praktyki pokutne, czy uczynki miłosierdzia, ujmowane w perspektywie błogosławieństwa Chrystusowego: „Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią” (Mt 5,7).

Nie ma więc żadnej sprzeczności między karą Bożą i miłosierdziem. Co więcej, trzeba także na nowo spojrzeć na karę, a więc mówiąc łagodniej, na doświadczenie zła w perspektywie miłosierdzia, a wtedy wyeliminuje się także rozmaite trudności w spojrzeniu na źle brzmiącą, jak się nam wydaje, karę. Święty Tomasz z Akwinu niezwykle sugestywnie stwierdza: „Bóg daje ludziom sprawiedliwym tyle dóbr doczesnych, a także doświadczeń zła, ile potrzeba, aby doprowadzić ich do osiągnięcia życia wiecznego”<sup>41</sup>. Doświadczenia zła (nie samo zło), które na ogół traktujemy jako karę, pytając potocznie: „za jakie grzechy”, są ostatecznie także manifestacją obecności Boga w świecie, a zatem także Jego miłosierdzia. Bardzo pomocna może okazać się wizja „przyczyn wtórnych” w wyjaśnianiu tajemnicy zła<sup>42</sup>. Jeśli więc doświadczamy zła, na przykład pandemii, to jest w pełni uprawnione, by widzieć również w niej manifestację miłosierdzia Bożego, gdyż „udzielanie się przymiotów Boga należy do Jego miłosierdzia”<sup>43</sup>. Owszem, nie możemy jednoznacznie powiedzieć, które doświadczenie zła odpowiada takiemu czy innemu grzechowi, ale na pewno pomocą może tutaj służyć doktryna „grzechów wołających o pomstę do nieba”, która nie straciła na wymowie i aktualności.

Nie zachodzi zatem potrzeba modyfikacji drugiej z sześciu prawd wiary, ponieważ sytuuje się ona we właściwej perspektywie biblijno-teologicznej, która jasno mówi o karze za grzechy (por. Hbr 2,3; 10,29; 12,25). Niewątpliwie jest to prawda surowa i wymagająca, ale w żadnym razie nie jest to prawda, która klóciłaby się z Ewangelią jako dobrą nowiną. Po raz kolejny pojawia się tutaj problem właściwego rozumienia wymogów chrześcijańskich, prymatu Boga, Jego świętości i innych przymiotów, a zwłaszcza odpowiedniej odpowiedzi na pytanie o wolność w perspektywie Boga i krzyża Chrystusa, który stał się objawieniem

---

<sup>40</sup> Paweł VI, *Konstytucja „Indulgentiarum doctrina”*, 1 I 1967 r., 2, w: *Wykaz odpustów. Normy i nadania*, Katowice 2012, s. 103–104.

<sup>41</sup> Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I–II, q. 114, a. 10.

<sup>42</sup> Por. Ch. Journet, *Il male. Saggio teologico*, Roma 1993, s. 88–98.

<sup>43</sup> Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I–II, q. 114, a. 10, ad 2.



wolności człowieka (por. Ga 5,2). Także dlatego Chrystus „przyjdzie sądzić żywych i umarłych”, jak wyznajemy w naszym *credo*, to znaczy przyjdzie sądzić, co zrobiliśmy z ofiarowaną nam przez Niego wolnością.

## TRÓJCA ZBAWCZA

W przypadku trzeciej i czwartej głównej prawdy wiary sprawa ich znaczenia nie podlega dyskusji. Tajemnica Trójcy Świętej stanowi podstawę wiary i punkt odniesienia życia chrześcijańskiego. Spośród wielu sugestywnych wypowiedzi, które mogłyby ten fakt zilustrować, niech posłużą dwie. Święty Augustyn pisze: „W Trójcy jest całe źródło wszystkich rzeczy oraz najdoskonalsze piękno i najbardziej uszczęśliwiająca radość”<sup>44</sup>. A w średniowieczu Rupert z Deutz zanotował: „Na tyle żyjemy, na ile znamy Błogosławioną Trójcę”<sup>45</sup>.

Bardziej jednoznaczne związanie tajemnicy Trójcy Świętej z wcieleniem i śmiercią Jezusa Chrystusa nadaje wierze trynitarną wyraźniejsze znaczenie soteriologiczne. Osobiście w tym miejscu sytuowałbym zagadnienie „proegzystencji Bożej”, o której pisze ks. Kubacki<sup>46</sup>. Osoba i dzieło Chrystusa stanowi punkt wyjścia i odniesienia objawienia Trójcy Świętej, o czym mówił już cytowany na początku św. Tomasz z Akwinu, a zwłaszcza tego, że jest to tajemnica osobowej miłości. Aby to zagadnienie lepiej uchwycić, rodzi się postulat szerszego sięgnięcia do pism mistyków, w których można wskazać wiele inspirujących treści, pozwalających głębiej wyrazić tajemnicę Trójcy w perspektywie duchowej i egzystencjalnej. Wydaje się, że mogłoby to być bardzo użyteczne zwłaszcza wobec pojawiających się pytań o „praktyczne” znaczenie dogmatu trynitarnego<sup>47</sup>.

Ksiądz Kubacki w swojej analizie prawdy o tym, że Syn Boży stał się człowiekiem „dla naszego zbawienia”, stawia problem soteriologii katolickiej. Zagadnienie ma podstawowe znaczenie w ramach wiary, a tym samym także teologii. Trzeba jednak od razu zaznaczyć, że ta soteriologia do pewnego stopnia znajduje się w sytuacji krytycznej. Z jednej strony krytykuje się z wielu powodów tradycyjną soteriologię zadośćuczynienia (i jej pochodne), a drugiej strony postulowana soteriologia miłości, która miałaby ją zastąpić, nie jest wystarczająca teologicznie i nie odpowiada na wiele bardzo zasadniczych pytań. W ramach obecnych debat

<sup>44</sup> Augustyn, *De Trinitate* 6, 10, 12: „In [...] Trinitate origo est rerum omnium et perfectissima pulchritudo et beatissima delctatio”.

<sup>45</sup> Rupert z Deutz, *De Trinitate et operibus eius* 42, 24: PL 167, 1828: *In tantum vivimus, in quantum Trinitatem cognoscimus*.

<sup>46</sup> Z. Kubacki, *Krytycznie o sześciu prawdach wiary...*, s. 8.

<sup>47</sup> Por. J.-P. Jossua, *Peut-on parler de Dieu?*, Genève 2006, s. 91–109.

teologicznych sytuuje się także refleksja ks. Kubackiego. Z jednej strony zdaje sobie sprawę, że soteriologia zadośćuczynienia znajduje się obecnie w punkcie krytycznym, ale z drugiej strony koncentrowanie się na ogólnym pojęciu miłości, przy całej jego atrakcyjności, nie rozwiązuje problemu soteriologicznego, ponieważ nie da się go sprowadzić do jednego pojęcia. Soteriologia to olbrzymi kompleks zagadnień, a dotychczasowa tradycja teologiczna pokazuje, że tylko ich organiczne ujęcie, w większym bądź mniejszym stopniu, może pozwolić na osiągnięcie zadowalających rezultatów. Ksiądz Kubacki nie uwzględnia, niestety, wystarczająco tego ważnego faktu teologicznego. Owszem, przywołuje inspirujące cytaty, ale proponowana odpowiedź nie jest wystarczająca. Także krytyka soteriologii zadośćuczynienia, jako pokazują najnowsze prace na ten temat, nie jest w pełni zadowalająca, ale nie da się z niej zrezygnować. Pojęcie „ofiary prześlągalnej” za grzechy jest kluczowym elementem soteriologii biblijnej, zachowującym w każdych warunkach i w każdej koncepcji soteriologicznej podstawowe znaczenie. Owszem, potrzebuje ono dopełnienia opartego na pojęciu miłości, ale nie może zostać nią zastąpione. Wynika to przede wszystkim z powagi grzechu, który domaga się odkupienia. Nie da się mówić spójnie o soteriologii bez odniesienia do konkretności grzechu i jego odniesienia do Boga<sup>48</sup>.

Nie rozwiązując w tym miejscu trudnych problemów dotyczących soteriologii, można chyba powiedzieć, że w kontekście czwartej z sześciu prawd wiary, a więc w kontekście katechetyczno-egzystencjalnym, należałoby zaproponować ściślejsze powiązanie soteriologii z liturgią, zwłaszcza z Eucharystią, która na pewno zawiera spójną i dojrzałą propozycję soteriologiczną. Owszem, może ona wydawać się nieco schematyczna, ale jeśli uwzględni się współczesne poszukiwania teologiczne i w ich świetle zinterpretuje dane liturgiczne, może to przynieść zasługujące na uwagę rezultaty<sup>49</sup>. Liturgia, pozostając przeżywaną lekcją teologii, jawi się jako szczególnie zasadnicza i inspirująca lekcja soteriologii o bardzo rozległych odniesieniach. Zresztą, w ciągu wieków w dyskusjach dotyczących soteriologii liturgia zawsze odgrywała kluczową rolę, dostarczając jej zarówno ukierunkowujących idei, jak i kluczowych treści. Oczywiście, jest prawdą, że miał również miejsce proces odwrotny, to znaczy dyskusje teologiczne i nowe treści były także stopniowo włączane do liturgii.

W każdym jednak razie obecność soteriologii wśród głównych prawd wiary jest jak najbardziej słuszna, choć na pewno jej wyjaśnienie domaga się uwzględnienia sposobu postrzegania zbawienia przez dzisiejszego człowieka, przy zacho-

---

<sup>48</sup> Por. E. Mazza, *Sacrificato per i nostri peccati? Una ricerca sull'origine di un'idea*, Bologna 2020.

<sup>49</sup> Por. S. Ippoliti, *La soteriologia liturgica sullo sfondo della teologia drammatica di Hans Urs von Balthasar*, Roma 2018.

waniu istotnego przesłania zawartego w dziele paschalnym Chrystusa. Tak zresztą było w tradycji. Wielość modeli soteriologicznych, które zostały wypracowane, na pewno odzwierciedla uwarunkowania duchowe poszczególnych epok oraz sposoby postrzegania relacji między życiem ludzkim na ziemi i jego ostatecznym wypełnieniem w wieczności<sup>50</sup>. Uważam, że należałoby dzisiaj podkreślić wyzwoléniejszy aspekt soteriologii biblijnej, który w najwyższy sposób odpowiada dzisiejszej wrażliwości i dzisiejszym poszukiwaniom. Co więcej, bardzo dobrze wpisuje się w nasze lokalne doświadczenia antropologiczne i teologiczne.

## NIEŚMIERTELNOŚĆ DUSZY

W czasie przygotowania do pierwszej Komunii św. uczyłem się piątej z sześciu prawd wiary w wersji: „Dusza ludzka jest nieśmiertelna, to znaczy, że nigdy nie umiera”. W takim sformułowaniu mówi o duszy papież św. Pius X w *Katechizmie większym*<sup>51</sup>. Ksiądz Kubacki wyjaśnia przymiot nieśmiertelności w taki sposób:

Człowiek stworzony został przez Boga i powołany do wspólnoty życia wiecznego z Bogiem, czyli że życie ludzkie nie kończy się wraz ze śmiercią, ale zmienia się i trwa w innym świecie i tam znajduje swoje dopełnienie<sup>52</sup>.

Pozostaje jednak pytanie, w czym to ludzkie życie zachowuje trwałość? Co jest jego „nośnikiem”? Życie jest „życiem kogoś/czegoś”.

Trzeba, niestety, powiedzieć, że dusza nie miała szczęścia w teologii XX wieku. Egzegeza biblijna w badaniach dotyczących duszy znalazła się pod naciskiem wymogu tak zwanej demitologizacji. Pojęcie duszy pojawia się rzeczywiście w tak zwanych późniejszych warstwach Biblii, co zdaniem egzegetów sprawia, że domaga się ono szczególnej weryfikacji i oczyszczenia<sup>53</sup>. W związku z tym do badań egzegetycznych weszła tendencja do dominującego zainteresowania wcześniejszymi warstwami Biblii, które miałyby być bardziej autentyczne. Zwrócono więc uwagę na to, że w tych wcześniejszych warstwach mamy do czynienia z mocną afirmacją jedności człowieka, bez wyraźnego rozdzielania zagadnienia duszy i ciała. Takie ujęcie – wyraźnie monistyczne, mówiąc językiem technicznym – miałyby być podobno bardziej autentyczne

---

<sup>50</sup> Niektóre aspekty tego zagadnienia zob. w T. Dola, *Problem komplementarności współczesnych modeli soteriologicznych*, Opole 1994.

<sup>51</sup> *Catechismo maggiore promulgato da San Pio X*, Milano 1991, s. 22.

<sup>52</sup> Z. Kubacki, *Krytycznie o sześciu prawdach wiary...*, s. 21.

<sup>53</sup> Por. G. Ravasi, *Krótką historia duszy*, tł. A. Wojnowski, Kraków 2008.

i bardziej odpowiadające naturze człowieka. W tej perspektywie dusza miałaby być późniejszym dualistycznym, to znaczy hellenistycznym, zafałszowaniem autentyczności pierwotnej biblijnej wizji człowieka. Zapomina się, że w takim ujęciu pojawia się poważny problem zachowania ciągłości między życiem ziemskim i życiem wiecznym człowieka – problem bardzo poważny, gdyż w gruncie rzeczy dokonuje on kwestionowania nieśmiertelności człowieka. Dla rozwiązania tej trudności liczni autorzy, zwłaszcza protestanci, zaproponowali tak zwane zmartwychwstanie w śmierci – w takim ujęciu śmierć byłaby bezpośrednim przejściem człowieka do życia chwalebne. Ksiądz Kubacki nawet jeśli wprost tego nie stwierdza, to jednak jego wykład jest *de facto* przyjęciem takiego stanowiska. Takie ujęcie nie ma jednak żadnych podstaw biblijnych i było już wielokrotnie odrzucone<sup>54</sup>.

W związku z naciskiem współczesnej egzegezy także teologia znalazła się pod wpływem jej propozycji, czego wyrazem są współczesne ujęcia śmierci człowieka, a zwłaszcza tradycyjne zagadnienie dotyczące „duszy oddzielonej” (*anima separata*). Według tradycyjnego ujęcia dualistycznego, śmierć jest rozdzieleniem duszy i ciała. Jak podkreśla już późniejsza tradycja Starego Testamentu, ciało po śmierci wraca do ziemi, ale dusza przechodzi do Boga, który go stworzył (por. Koh 12,7). Pojawia się jednak trudny problem, w jaki sposób dusza, która jest związana wewnętrznie – substancjalnie – z ciałem<sup>55</sup>, może bez niego trwać po śmierci, czyli na czym polega to, co w teologii nazywamy „stanem pośrednim” czy też „miedzystanem”<sup>56</sup>. Teologowie zmagają się z tym zagadnieniem niemal od początku, w szczególności sposób byli nim zainteresowani teologowie średniowieczni<sup>57</sup>.

Nie wchodząc tutaj w szczegóły, można powiedzieć, że średniowieczne ujęcia teologiczne poszły w dwóch kierunkach. Jedna tradycja za św. Bonawenturą idzie w kierunku przyjęcia, że dusze zmarłych jakoś trwają w pamięci (myśli) Boga, który je w ten sposób zachowuje w istnieniu, i powrócą z niej do pełnego życia

<sup>54</sup> Por. C. Pozo, *Immortalità e risurrezione*, w: Congregazione per la Dottrina della Fede, *Temì attuali di escatologia. Documenti, commenti e studi*, Città del Vaticano 2000, s. 98–111.

<sup>55</sup> Por. P. Liszka, *Dusza ludzka. Substancja duchowa człowieka*, Wrocław 2017.

<sup>56</sup> Syntetyczne przedstawienie trudności w: K. Rahner, *Über den „Zwischenzustand“*, w: tenże, *Sämtliche Werke*, t. 22/2: *Dogmatik nach dem Konzil. Theologische Anthropologie und Eschatologie*, Freiburg 2008, s. 245–253. Por także: J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, w: tenże, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, s. 114–160. Przegląd dyskusji teologicznych na temat stanu pośredniego: A. Dańczak, *La questione dello stato intermedio nella teologia cattolica negli anni 1962–1999*, Pelplin 2008.

<sup>57</sup> Por. A. Angenendt, *Theologie und Liturgie der mittelalterlichen Toten-Memoria*, w: *Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedankens im Mittelalter*, red. K. Schmid, J. Wallasch (Münstersche Mittelalter-Schriften, 48), München 1984, s. 79–199.

w chwili ostatecznego zmartwychwstania. Druga tradycja poszła za św. Tomaszem z Akwinu, który przyjmuje i uzasadnia koncepcję „duszy oddzielonej”. Jest ona bliższa tradycji patrystycznej, zwłaszcza św. Augustynowi, ale przede wszystkim jest ona bliska tradycji eschatologicznej Kościoła. W sposób szczególny wyraża się ona już w starożytnych obrzędach pogrzebowych, gdy Kościół modli się za duszę zmarłego, która w pełnej i trwałej swojej indywidualności już „żyje w Bogu”<sup>58</sup>. Ta wiara, bardziej lub mniej wyraźnie, jest obecna w każdej modlitwie za zmarłych, gdy polecamy Bogu ich dusze, czy też gdy w czasie mszy świętej zapowiadamy, że jest ona „ofiarowana za duszę” takiego czy innego zmarłego. Nigdy nie mówimy w Kościele, że modlimy się za taką czy inną osobę, gdyż żyjąca nadal dusza jest tylko częścią człowieka – bez ciała dusza nie jest osobą.

Nawet jeśli pojawiają się pewne trudności spekulatywne dotyczące duszy oddzielonej, to i tak jest ona bardziej odpowiadająca świadomości eschatologicznej Kościoła niż jej wyeliminowanie. O tym, że jest to kwestia trudna, świadczy na przykład podręcznik Josepha Ratzingera *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, który miał kilka wydań, a zagadnienie duszy oddzielonej za każdym razem jest w nim ujmowane nieco inaczej – najogólniej mówiąc, dokonało się u Ratzingera stopniowe przejście od koncepcji bonawenturiańskiej do koncepcji tomistycznej, gdyż nie tylko broni ona trwałości i nieśmiertelności duszy, ale zapewnia ciągłość między życiem ziemskim i życiem wiecznym<sup>59</sup>.

Nie ma potrzeby podejmowania tutaj szczegółów tego złożonego zagadnienia, ale zwróćmy uwagę na jej najbardziej specyficzny aspekt. Wobec różnych tendencji i pojawiających się błędów dotyczących duszy Kongregacja Nauki Wiary 17 maja 1979 roku ogłosiła list *Recentiores episcoporum* na temat niektórych zagadnień dotyczących eschatologii. Czytamy w nim:

Kościół przyjmuje istnienie i trwanie po śmierci elementu duchowego, obdarzonego świadomością i wolą w taki sposób, że „ja ludzkie” istnieje nadal, chociaż w tym czasie brakuje dopełnienia jego ciała<sup>60</sup>.

<sup>58</sup> Por. K. Rahner, *Das Leben der Toten*, w: tenże, *Sämtliche Werke*, t. 12: *Menschensein und Menschwerdung Gottes*, Freiburg 2005, s. 540–546.

<sup>59</sup> Por. Składanowski M., *Ciało, dusza, duch. Myśl Josepha Ratzingera na tle współczesnej antropologii*, Warszawa 2013. Niestety autor tej rozprawy nie uwzględnił ewolucji, która dokonała się w myśli J. Ratzingera w odniesieniu do zagadnienia duszy.

<sup>60</sup> Kongregacja Nauki Wiary, *List „Recentiores episcoporum”*, 17 V 1979 r., w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, red. J. Królikowski, Z. Zimowski, Tarnów 2010, s. 155.

Właściwie w tym stwierdzeniu została uchwycona istota zagadnienia<sup>61</sup>. Jak podkreśla św. Tomasz z Akwinu w swojej antropologii, sama dusza ludzka nie jest wprawdzie całkowicie „ludzkim ja”, ale jest jego podstawą i nośnikiem. W duszy oddzielonej istnieje nadal to samo „ludzkie ja”; będąc elementem świadomym i trwałym człowieka, pozwala stwierdzić zachowanie prawdziwej ciągłości osobowej między człowiekiem, który żył na ziemi, i człowiekiem, który zmarł i zmartwychwstał. Bez tej ciągłości trwałego elementu ludzkiego człowiek, który żył na ziemi, i człowiek, który zmartwychwstał, nie byłby tym samym „ja”. Dzięki takiemu ujęciu zostaje zachowana trwałość po śmierci aktów rozumu i woli wypełnionych na ziemi. Ma to znaczenie m.in. dla zagadnienia zasługi będącej podstawą odpłaty wiecznej. Na przykład, tylko jeśli zachowana jest ciągłość „ludzkiego ja”, może być mowa o wiecznej nagrodzie i wiecznej karze dla konkretnego człowieka za czyny dokonane na ziemi. Ma także sens modlitwa za dusze zmarłych, ponieważ to ich przeszłość ziemską domaga się ostatecznego oczyszczenia. Elementem oczyszczającym dla ciała jest trud życia, cierpienie i śmierć.

W tym miejscu trzeba zauważyć, że jest mocno problematyczna reforma liturgiczna dokonana po II Soborze Watykańskim. Nawiązując do jej rezultatów, kard. Ratzinger pisał: „Nawet Mszał Pawła VI odważa się już tylko nieśmiało mówić tu i ówdzie o duszy, omija ją jednak, jak dalece to tylko możliwe”<sup>62</sup>. Wyrastające z tego samego ducha, pozostaje dwuznaczne wskazanie zapisane w instrukcji liturgiczno-duszpasterskiej episkopatu Polski o pogrzebie i modlitwach za zmarłych:

Cały człowiek został odkupiony przez Chrystusa i ma mieć udział w życiu wiecznym, dlatego nie mówimy: „módlmy się za duszę N.” – lecz: „módlmy się za zmarłego N.”<sup>63</sup>.

Pomijając to, że tego typu propozycje mocno kłócą się z całą dotychczasową tradycją Kościoła, modlitwa za dusze zmarłych w żadnym przypadku nie oznacza pomijania kwestii zbawienia „całego człowieka”, czyli ciała i duszy. Modlitwa za dusze w ścisłej łączności z wiarą w Chrystusa zmartwychwstałego, który jest gwarancją cielesnego zmartwychwstania odkupionych, wyraża przekonanie, że dusza jest otwarta na ponowne połączenie się z ciałem w stanie chwalebnym. Mówienie o „zmarłym N.” sugeruje raczej, że właśnie „cały” człowiek – ciało i dusza – umarł, a więc jeśli cały umarł, to jaki sens ma jeszcze modlitwa za niego? Czy

<sup>61</sup> Szersze wyjaśnienie tego zagadnienia zob. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Aktualne problemy eschatologii*, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 321–322.

<sup>62</sup> J. Ratzinger, *Pomiędzy śmiercią i zmartwychwstaniem...*, s. 247.

<sup>63</sup> *Instrukcja liturgiczno-duszpasterska Episkopatu Polski o pogrzebie i modlitwach za zmarłych*, 3\*, w: *Obrzędy pogrzebowe dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, wyd. 2 uzupełn., Katowice 2011, s. 23.

jest to modlitwa o jakieś jego wskrzeszenie z nicości? Poszukiwanie odpowiedzi na te pytania niejako wymusiło pojawienie się koncepcji „zmartwychwstania w śmierci”. Modlitwa jest wyrazem wiary, ale takiej wiary Kościół nie prezentuje w swoim credo eschatologicznym. Sprawa domaga się szybkiej korekty zarówno z racji teologicznych, jak i pastoralnych. Niejednokrotnie zdarzyło mi się spotkać z ludźmi zadającymi pytania o sens niektórych modlitw, które słyszą w czasie pogrzebów. Na szczęście zmiany w języku zachodzą powoli. Ważne jest jednak przede wszystkim, aby w modlitwie została zachowana „reguła wiary”.

Ksiądz Kubacki, wyjaśniając piątą z głównych prawd wiary, uległ niektórym współczesnym interpretacjom teologicznym, które pozostają głęboko wątpliwe, chociaż ciągle jeszcze powracają w nowszych opracowaniach eschatologii. Jego konkluzja jest wyraźnie dwuznaczna:

Można zatem stwierdzić, że zmartwychwstały po swojej śmierci „cały człowiek”, nawet jeśli bezpośrednio idzie do nieba, to jednak pełnię zmartwychwstania (pełnię zmartwychwstałego „ciała” jako pełnię swego „ja”) osiągnie dopiero w chwili powtórnego przyjścia Chrystusa i sądu ostatecznego, gdy wszyscy zbawieni tworzyć będą doskonałe Ciało Chrystusa<sup>64</sup>.

Sformułowanie to zawiera pewną asekurację, ale przyjęcie tezy o „stopniach zmartwychwstania”, którą znajdujemy już w *Katechizmie holenderskim*<sup>65</sup>, jest zbyt wątpliwe z biblijnego punktu widzenia i nie ma żadnego oparcia w Tradycji, a w gruncie rzeczy zakłada jakąś niejasną antropologię i wątpliwą eschatologię.

## „BEZE MNIE NIC NIE MOŻECIE UCZYNIĆ” (J 15,5)

Ostatnia z sześciu prawd wiary: „Łaska Boża jest do zbawienia konieczna” nie budzi zastrzeżeń, chociaż wydaje mi się, że lepsze jej sformułowanie zaproponował ks. Chrościński: „Łaska Boża jest do zbawienia konieczna, gdyż człowiek bez łaski nie może uczynić niczego zasługującego na życie wieczne”. W takim sformułowaniu mamy do czynienia z mocniejszym wydobyciem znaczenia zbawczego łaski w perspektywie życia wiecznego oraz podkreślenie potrzeby współdziałania we wszystkim człowieka z Bogiem, który łaskawie obdarowuje człowieka, aby w końcu przyjęcie Jego obdarowania nagro-

---

<sup>64</sup> Z. Kubacki, *Krytycznie o sześciu prawdach wiary...*, s. 25.

<sup>65</sup> Por. *Il Nuovo Catechismo Olandese. Annuncio della fede agli uomini di oggi. Con la „Dichiarazione della Commissione Cardinalizia” del 15 ottobre 1968 e il „Supplemento al Nuovo Catechismo”*, Torino–Leumann 1988, s. 572–573.

dzić pełnym udziałem w życiu zbawionych. Mamy tutaj proklamację zarówno miłosierdzia Boga, jak i pełnej darmości łaski i zbawienia, a więc ostatecznie chodzi o chrześcijaństwo jako „religię łaski”.

Zwrócenie uwagi na łaskę Bożą w perspektywie owocnego życia chrześcijańskiego i jego wypełnienia w Bogu jest szczególnie ważne ze względu na współczesny kontekst pelagiański, na który zwrócił uwagę papież Franciszek w adhortacji *Gaudete et exultate*<sup>66</sup>. Łaska pozostaje trudną tajemnicą, która nie ma analogii w żadnej tradycji religijnej. Niestety, głos papieża w tej sprawie nie wzbudził tylu emocji i komentarzy, ile zdanie kard. J. Ratzingera wypowiedziane w czasie jednej z konferencji: Błąd Pelagiusza „dziś ma więcej naśladowców, aniżeli mogłoby się wydawać na pierwszy rzut oka”<sup>67</sup>. To stwierdzenie na pewno jest dzisiaj jeszcze bardziej aktualne.

Staje przed nami pilne zadanie powrotu do traktatu o łasce, łącznie z wymogiem przełożenia tajemnicy łaski na język katechetyczny i egzystencjalny. Ten wymóg nie ulega wątpliwości i na pewno musimy udzielić odpowiedzi, opierając się na kategoriach, które uczynią z łaski nie tylko wielką tajemnicę, ale także pewien „egzystencjał”, by posłużyć się językiem K. Rahnera. Uważam, że w tej dziedzinie zachodzi przede wszystkim pilna potrzeba podjęcia próby wyrażenia tajemnicy łaski pojęciami i kategoriami miłości, zachowując różnicę rzeczową między łaską i miłością, jak chce tradycja doktrynalna Kościoła.

## ZAKOŃCZENIE

W świetle tych uwag nie wydaje mi się, aby katechetyczne sformułowanie sześciu głównych prawd wiary domagało się jakiejś radykalnej korekty. Zarówno streszcza ona zasadnicze prawdy wiary, jak i dokonuje ich doniesienia do zasadniczych problemów współczesności, zwłaszcza w kwestii duszy i łaski. Chociaż propozycja „krótkich formuł wiary” nie spotkała się z przychylnym przyjęciem, ich użyteczność z punktu widzenia katechetycznego i formacyjnego zasługuje na uwagę i pod pewnymi warunkami może zostać włączona do podręcznego katechizmu<sup>68</sup>. Proponuję zatem następujące sformułowanie sześciu prawd wiary:

1. Jest jeden Bóg Ojciec, który wszystko stworzył i wszystkim rządzi.
2. Bóg jest sędzią sprawiedliwym, który miłosiernie za dobro wynagradza, a za złe karze.

<sup>66</sup> Franciszek, *Adhortacja „Gaudete et exultate”*, 19 III 2018 r., 47–62.

<sup>67</sup> J. Ratzinger, *Kościół wspólnotą*, tł. W. Życiński, Lublin 1993, s. 100.

<sup>68</sup> J. Ratzinger, *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, tł. W. Szymona, Poznań 2009, s. 162–178.



3. Są trzy osoby boskie, Ojciec, Syn Boży i Duch Święty, czyli Trójca Przenajświętsza.

4. Syn Boży stał się człowiekiem i umarł na krzyżu dla naszego zbawienia.

5. Dusza ludzka jest nieśmiertelna, to znaczy, że nigdy nie umiera, ale trwa w Bogu.

6. Łaska Boża, miłująca i darmowa, jest do zbawienia konieczna, gdyż człowiek bez łaski nie może uczynić niczego zasługującego na życie wieczne.

Osobnym problemem jest dostarczanie bardziej przystosowanych i odnowionych teologicznie wyjaśnień. Przedstawione uwagi dotyczące rozumienia poszczególnych prawd wiary mogą ukierunkować przygotowanie odpowiedniego komentarza teologicznego, mogącego potem okazać się użytecznym dla nauczania religii i dla katechezy.

## BIBLIOGRAFIA

- Angenendt A., *Theologie und Liturgie der mittelalterlichen Toten-Memoria*, w: *Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedankens im Mittelalter*, (Münstersche Mittelalter-Schriften, 48), red. K. Schmid, J. Wallasch, München 1984, s. 79–199.
- Ben-Chorin S., *La fede ebraica. Lineamenti di una teologia dell'ebraismo sulla base del credo di Maimonide*, Genova 1997.
- Bernardo San, *Sermoni sul Cantico dei cantici. Parte seconda XXXVI–LXXXVI*, (Opere di san Bernardo V/2), Milano 2008.
- Bruns R., *Katechizm. Krótkie nauki chrześcijańskiej, katolickiej w sobie zebranej maiący nad to jako najłatwiejszym i osobliwym do pojęcia każdemu sposobem w krótkich pytaniach y odpowiedziach*, Brunsberg 1758.
- Catechismus magnvs per quaestiones et responsiones, addvctis viriqve Sacrae Scriptvrae locis, dispositvs ex germanico sermone in latinam lingvam translavtvs Isidoro Chrościnski Gymnasii Tarnoviensis praefecto interprete*, Tarnoviae, Typis Ios. Georgii Matyaszowski Episc. Tarnoviensis Typogr. 1790.
- Catechismo maggiore promulgato da San Pio X*, Milano 1991.
- Dańczak A., *La questione dello stato intermedio nella teologia cattolica negli anni 1962–1999*, Pelplin 2008.
- Dionysius von Luxemburg, *Der Große Katechismus. Das ist: Eine in Göttlicher Schrift gegründete von den Heil. Vätern und Concilien der Kirchen wie auch andern bewährten Theologen Ausführliche Erklärung Aller nothwendigen Artikel oder Glaubens Puncten in fünf Theil unterschieden nach dem Catechismo Canisii*, Mayntz 1698.
- Dola T., *Problem komplementarności współczesnych modeli soteriologicznych*, Opole 1994.
- Franciszek, *Adhortacja „Gaudete et exultate”*, 19 III 2018 r.

- Il Nuovo Catechismo Olandese. Annuncio della fede agli uomini di oggi. Con la „Dichiarazione della Commissione Cardinalizia” del 15 ottobre 1968 e il „Supplemento al Nuovo Catechismo”,* Torino–Leumann 1988.
- Instrukcja liturgiczno-duszpasterska Episkopatu Polski o pogrzebie i modlitwach za zmarłych,* w: *Obrzędy pogrzebowe dostosowane do zwyczajów diecezji polskich,* wyd. 2 uzup., Katowice 2011, s. 23–29.
- Ippoliti S., *La soteriologia liturgica sullo sfondo della teologia drammatica di Hans Urs von Balthasar,* Roma 2018.
- Jossua J.-P., *Peut-on parler de Dieu?*, Genève 2006.
- Journet Ch., *Il male. Saggio teologico,* Roma 1993.
- Katechizm albo nauki chrześcijańskie na post, niedziele i święta całego roku podzielone, pisano przez Nikodema Rudowskiego w Sadłowie 1819 r.* (rkps).
- Klausener E., *Ein Priester in Preußen. Das Leben des Feldpredigers in Potsdam, Pater Raymundus Bruns,* Berlin 1981.
- Kongregacja Nauki Wiary, *List Recentiores episcoporum,* 17 V 1979 r., w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994,* red. J. Królikowski, Z. Zimowski, Tarnów 2010, s. 153–157.
- Królikowski J., *Tajemnica stworzenia i ludzkie pytanie o sens,* w: *Bóg Stwórca,* (Scripturae Lumen. Biblia i jej oddziaływanie, t. 6), red. A. Paciorek, G.M. Baran, J. Królikowski, P. Łabuda, A. Tronina, Tarnów 2014, s. 363–380.
- Królikowski J., *Nieskończone miłosierdzie czy wieczne piekło,* „Veritati et Caritati” 5 (2015), s. 85–99.
- Królikowski J., *Eklezjalna wizja miłosierdzia. Od Soboru Trydenckiego do „Misericordiae vultus” papieża Franciszka,* w: *Miłosierny i sprawiedliwy. W kręgu miłosierdzia Bożego,* red. P. Łabuda, L. Rojowski, Tarnów 2016, s. 57–72.
- Królikowski J., *Najświętsze Serce Jezusa objawieniem, źródłem i pośrednikiem miłosierdzia Bożego,* „Polonia Sacra” 23 (2019) 1, s. 169–187.
- Kubacki Z., *Krytycznie o sześciu prawdach wiary i przepowiadaniu Kościoła,* „Studia Bobolanum” 30 (2019) 4, s. 5–33.
- Liszka P., *Dusza ludzka. Substancja duchowa człowieka,* Wrocław 2017.
- Löning K., Zenger E., *Als Anfang schuf Gott. Biblische Schöpfungstheologien,* Düsseldorf 1997.
- Lubac H. de, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu,* tł. M. Stokowska, Kraków 1988.
- Lubac H. de, *Pismo Święte w Tradycji Kościoła,* tł. K. Łukowicz, Kraków 2008.
- Mazza E., *Sacrificato per i nostri peccati? Una ricerca sull’origine di un’idea,* Bologna 2020.
- Menin M., *Il fascino dell’emozione,* Bologna 2019.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Aktualne problemy eschatologii,* w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996,* red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 303–340.

- Myszor W., *Chrościński Izidor*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 1, red. H.E. Wyczawski, Warszawa 1981, s. 324–325.
- Nauka duchowna. Katechizm misyjny z XVIII wieku*, wyd. A. Gąsior, J. Królikowski, Tarnów 2011.
- Orygenes, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*, (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 57/2), tł. S. Kalinkowski, Warszawa 1994.
- Paweł VI, Konstytucja *Indulgentiarum doctrina*, 1 I 1967 r., w: *Wykaz odpustów. Normy i nadania*, Katowice 2012, s. 102–128.
- Piekutowski J., *Prawdy znikąd*, „Tygodnik Powszechny” (2016) 27, s. 33.
- Pozo C., *Immortalità e risurrezione*, w: Congregazione per la Dottrina della Fede, *Temi attuali di escatologia. Documenti, commenti e studi*, Città del Vaticano 2000, s. 98–111.
- Rad G. von, *La Sapienza in Israele*, Torino 1973.
- Rahner K., *Das Leben der Toten*, w: K. Rahner, *Sämtliche Werke*, t. 12: *Menschensein und Menschwerdung Gottes*, Freiburg 2005.
- Rahner K., *Sämtliche Werke*, t. 26: *Grundkurs des Glaubens. Studien zum Begriff des Christentums*, Freiburg 1999.
- Rahner K., *Sämtliche Werke*, t. 22/2: *Dogmatik nach dem Konzil. Theologische Anthropologie und Ekklesiologie*, Freiburg 2008.
- Ratzinger J., *Kościół wspólnotą*, tł. W. Życiński, Lublin 1993.
- Ratzinger J., *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, tł. W. Szymona, Poznań 2009.
- Ratzinger J., *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Studia o eschatologii i teologii nadziei*, (Opera omnia, X), tł. J. Kobienia, Lublin 2014.
- Ratzinger J., *W rozmowie z czasem*, (Opera omnia, XIII/1), Lublin 2017.
- Ravasi G., *Krótką historia duszy*, tł. A. Wojnowski, Kraków 2008.
- Rupert z Deutz, *De Trinitate et operibus eius*, PL 167.
- Salvioli M., „Pie Pelicane, Jesu Domine”: *Sulla teologia della misericordia in Tommaso d’Aquino*, w: *La misericordia e le sue opera. Atti del seminario interdisciplinare di teologia, filosofia e scienze dell’uomo. Milano, Università Cattolica del Sacro Cuore, 30–31 maggio 2016*, red. G. Colomboe, Milano 2016, s. 11–29.
- Składanowski M., *Ciało, dusza, duch. Myśl Josepha Ratzingera na tle współczesnej antropologii*, Warszawa 2013.
- Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, Parisiis 1888.
- Tomasz z Akwinu, *Lectura super Matthaëum*, Taurini–Romae 1951
- Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, tł. J. Salij, K. Suszyło, M. Starowieyski, W. Giertych, oprac. J. Salij, Kęty 1999.
- Warzeszak J., „Dyktatura” relatywizmu w ujęciu Benedykta XVI, „Warszawskie Studia Teologiczne” 24 (2011) 1, s. 291–322.

## SZEŚĆ PRAWD WIARY GENEZA I NIEKTÓRE ASPEKTY TREŚCIOWE

### Streszczenie

Sześć prawd wiary, którymi posługujemy się w naszej tradycji katechetycznej, zasługuje na pogłębioną analizę, zarówno jeśli chodzi o ich genezę, jak i o ich treść. Artykuł w pierwszej części stanowi uzupełnienie artykułu Zbigniewa Kubackiego TJ odnośnie do ich genezy („Studia Bobolanum” 30 [2019] 4, 5–33), natomiast w drugiej części wskazuje na odnowioną potrzebę ich rozumienia, biorąc pod uwagę postulaty współczesnej teologii. Okazuje się, że w takiej perspektywie sześć prawd wiary zachowuje swoją wartość jako krótka formuła wiary, choć można by dokonać w nich pewnych uzupełnień.

**Słowa kluczowe:** prawdy wiary, symbol wiary, katechizm, interpretacja

## THE SIX TRUTHS OF FAITH – THE ORIGINS AND SELECTED ASPECTS OF THE CONTENT

### Summary

The six truths of faith, to which we refer in our catechetical tradition, deserves deeper analysis when it comes to both its origins and content. This article in its first part constitutes a supplementation of the article of Zbigniew Kubacki SJ dealing with the origins of the six truths of faith (“Studia Bobolanum” 30[2019] no. 4, 5–33), whereas second part points out the renewed need for the understanding of the truths taking into consideration the requirements of contemporary theology. It turns out that in such a perspective the six truths of faith preserves its value as a short formula of faith although certain supplementation could yet be made.

**Keywords:** truths of faith, symbol of faith, catechism, interpretation