

TEOLOGIA W POLSCE

nowa seria: 13 (2019), nr 2

półrocznik
Towarzystwa Teologów Dogmatyków

RADA NAUKOWA „TEOLOGII W POLSCE”

ks. prof. dr hab. Czesław Stanisław Bartnik, Lublin
ks. prof. dr hab. Lajos Dolhai, Eger (Węgry)
ks. prof. dr hab. Krzysztof Gózdź, Lublin
o. prof. dr hab. Zdzisław Józef Kijas OFMConv, Rzym (Włochy)
o. prof. dr hab. Thomas Kollampampil CMI, Bangalore (Indie)
ks. prof. dr Dariusz Kowalczyk SJ, Rzym (Włochy)
ks. prof. dr hab. Oswaldo Martínez Mendoza, Tunja (Kolumbia)
prof. dr hab. Jana Moricová, Ružomberok (Słowacja)
ks. prof. dr hab. Marek Pyc, Poznań
o. prof. dr hab. Jacek Salij OP, Warszawa
ks. prof. dr hab. Jerzy Szymik, Katowice
ks. prof. dr hab. Željko Tanjić, Zagrzeb (Chorwacja)
ks. prof. dr José Ramón Villar, Pamplona (Hiszpania)

KOLEGIUM REDAKCYJNE „TEOLOGII W POLSCE”

Redaktor naczelny: ks. dr hab. Janusz Lekan, prof. KUL
jlekan@kul.lublin.pl
Sekretarz Redakcji: dr Marcin Walczak
marwal8@wp.pl
Redaktor prowadzący: ks. dr hab. Janusz Lekan, prof. KUL

RECENZENCI „TEOLOGII W POLSCE”

ks. Jarosław Babiński, o. Grzegorz Bartosik, ks. Miguel Brugarolas Brufau,
ks. Wiesław Dąbrowski, ks. Bogumił Gacka, ks. Krzysztof Gózdź, ks. Jacek
Kempa, o. Thomas Kollampampil, ks. Mirosław Kowalczyk, Radosław
Lojan, Jana Moricová, ks. Andrzej Proniewski, ks. Leon Siwecki, ks. Cezary
Smuniewski, o. Adam Wojtczak

SPIS TREŚCI
TWP 13 (2019), NR 2

ARTYKUŁY

Fr. José Granados, <i>Philosophical Personalistic Reflection on the Body as a Contribution to Theology</i>	5
Tracey Rowland, <i>“Gnoseological Concupiscence” and the Lines of Division in Post-Conciliar Theology</i>	27
Fr. Thomas Joseph White OP, <i>Why Catholic Theology Needs Metaphysics: a Christological Perspective</i>	41
Rev. Giulio Maspero, <i>I Padri della Chiesa e la Metafisica: una relazione ineludibile</i>	63
Rev. Lajos Dolhai, <i>Fede e sacramenti. L’insegnamento della tradizione</i>	79
Fr. Janusz Królikowski, <i>Culture, Education and Truth. The Perspectives on Help Offered to Contemporary Youth</i>	95
Rev. Maksym Adam Kopiec OFM, <i>Sacralità della vita umana nell’enciclica di Giovanni Paolo II “Evangelium vitae” – 25 anni dalla promulgazione</i> ...	111
Rev. Armando Medina Vargas, <i>La crisis de la “relación” en el matrimonio y la familia, y la respuesta de la Iglesia a través de la iniciación cristiana para adultos</i>	141
Ks. Marek Jagodziński, <i>Duch Święty w kontekście współczesnej teologii komunijnej</i>	151
Ks. Paweł Rabczyński, <i>„Fides quaerens dialogum”. Prymat biskupa Rzymu w dialogu z Kościołami Wschodu</i>	165
Paweł Beyga, <i>Prawda a ekumenizm – Benedykt XVI wobec anglikanów</i>	187
Agnieszka Dudek-Kowalska, <i>Miłosierdzie jako oikonomia Kościoła. Na podstawie wybranych tekstów Magisterium Ecclesiae</i>	201
Ks. Piotr Kaczmarek, <i>W poszukiwaniu specyfiki myśli maryjnej św. Atanazego Wielkiego</i>	223

Sławomir Zatwardnicki, <i>Objawienie w ujęciu radykalnej ortodoksji</i>	237
Michał Zborowski, <i>Kerygmat w ujęciu papieża Franciszka. Refleksje dogmatyczno-pastoralne</i>	261

RECENZJE

Henryk Pietras, <i>Herezje</i> , WAM, Kraków 2019 (Paweł Beyga)	281
---	-----

Rev. José Granados*
Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II
Lateran University, Rome

PHILOSOPHICAL PERSONALISTIC REFLECTION ON THE BODY AS A CONTRIBUTION TO THEOLOGY

The article explores how Personalist Philosophy can be helpful for Theology by focusing on the concrete topic of the body. The renewed philosophical interest in the body is important for Christian Theology inasmuch as the latter is centered on the concreteness of the Incarnation. The article follows Gabriel Marcel's approach as a guideline to review the understanding of the body proper to Personalism. In this approach, the body is seen as the person's relational presence in the world and among others and as the openness of the person towards transcendence. The richness of this approach is explored in three important areas of dogmatic theology: Christology, Sacramentology, and the Theology of Creation. The article exemplifies the circularity between Philosophy and Theology in the concrete topic of the body.

In his *Dialogue with Trypho*, Justin Martyr tells us about his way to conversion, which went hand in hand with a search for true philosophy. After doing away with the Pythagorean master (who asked for complicated mathematical studies) and the

* Rev. José Granados – professor of dogmatic theology of marriage and family at the Pontifical John Paul II Theological Institute (Rome), where he served as the vicepresident from 2010 to 2019. He is a consultant of the Vatican Dicastery for Laity, Family and Life, and to the Congregation for the Doctrine of Faith. In 2015 he was appointed by Pope Francis as a consultant to the General Secretariat of the Synod of Bishops and as an expert to the Synod of Bishops on the Family. Rev. Granados holds a doctoral degree in Theology from the Pontifical Gregorian University, Rome (Bellarmine Award) and a degree in Industrial Engineering from the Pontifical University of Comillas (ICAI), Madrid. He has authored many publications, including; *Tratado de sacramentología general* (2017); *Una sola carne en un solo Espíritu. Teología del matrimonio* (2014); *Signos en la carne: El matrimonio y los otros sacramentos* (2011); *La carne si fa amore. Il corpo, cardine della storia della salvezza* (2010). Co-author, with C. Anderson, of *Called to Love: Approaching John Paul II's Theology of the Body*; ORCID: 0000-0002-8935-984X.

Aristotelian one (who asked just for money), Justin discovered in Plato's ascent to God a first answer to his restlessness, which prepared him for the encounter with Christ. This encounter, however, did not leave his philosophy unchanged, which, after his conversion, moved far away from Platonism. This is evident, for example, if we consider that Justin accounts for the difference between man and the animals not only in terms of soul, but also of the body. It is evident, as well, in the place Justin assigns to the bodily senses as a criterion to ascertain truth¹. It seems, therefore, that the encounter with Christ, transformed as well his philosophical views, making him one of those "friends of the body," as Celso called the Christians (*philosômaton génos*)².

Justin's path is relevant to understanding how the philosophy of our time can help us do theology. This question was difficult to answer while "our time" meant Modernity. For it is a characteristic feature of the Enlightenment that it attempted to absorb Christianity as an intermediary stage within the development of philosophy. This is in a strong contrast with Justin's vision, in which the history of philosophy moves forward as a gradual incarnation of the Logos, so that all of philosophy points towards Christian faith. This relationship has been radically inverted in modern times. For the modern philosophers, faith in Jesus, because of its historical particularity, that is, because of the value it gives to the flesh, could not offer a universal outlook, which was reserved to enlightened reason. It is this scandal of concrete mediation that Rousseau expresses in a text quoted by the encyclical *Lumen fidei*: "Is it so simple and natural that God addressed Moses to speak to Jean Jacques Rousseau?"³

Today, Modernity has ceased to be the background from which we think. Above all, the universalist claim of reason is looked at with suspicion. From Husserl on, more importance has been given to concrete experience. It is today clear that a quest for an universal account of reality is valid only if it starts from the viewpoint of particular existence. We are all too familiar with an allergy to big narratives.

Paradoxically, this could be an opportunity for Christian theology, which no longer need fear being absorbed by a totalizing philosophy. To the contrary, the Christian interest in the body can be seen now as an asset. Theology finds itself very much attuned with the new philosophical search, inasmuch as Christianity is

¹ See J.J. Ayán, *Antropología de San Justino*, Córdoba 1988. Also in the treatise *De resurrectione* – the work of Justin or of a close disciple of his – there arises a similar vision, for the bodily senses are seen as the ultimate criterion that decide on the truth of our knowledge: see A. D'Anna, *Pseudo-Giustino. Sulla Resurrezione. Discorso cristiano del II secolo*, Brescia 2001.

² Origen, *Adv. Cel.*, VIII 36 (SCh 150, 94).

³ J.J. Rousseau, *Letter to Christophe de Beaumont*, Lausanne 1993, 110; quoted in *Lumen fidei* 14.

born of concrete historical facts, not deductible a priori, contingent, carnal. For, since the Logos was made flesh, the flesh is the “hinge of salvation”⁴. Thus, philosophy and theology find a joint venture today in the business of the body. Even though cooperation is not easy, it is fortunate that the place where cooperation is expected, which is the arena of corporeality, happens to be the very place where theology claims revelation has happened.

This means, of course, that we can no longer take for granted the theological claim that each true philosophical path leads towards faith in Christ. But this does not detract anything from Christianity’s universal claim, since its universality does not obtain independently from incarnate experience, but precisely through it. Christianity is universal through the body, with a kind of universality that comes gradually, drop by drop, encounter by encounter, and only in this way reaches to all people. And that is why its status as universal truth for all people will only appear with unequivocal clarity at the end of history.

This is why, as Robert Spaemann has pointed out, the theological search for a correspondence between revealed truths and universal philosophical visions (as we see in Rahner) is a thing of the past. Much more promising, Spaemann adds, are the attempts to develop a “positive philosophy” (we can also say: a concrete, carnal philosophy) that explores not just absolute necessity, but “the necessity of contingency”.

An example of this interest in the contingent and the concrete are the personalist authors of the 20th century. Thus, Emmanuel Mounier affirms that personalism is surely a philosophy, and not only a feeling; but he warns immediately that it is a non-systematic philosophy⁵. And Gabriel Marcel advocates a “philosophy of the concrete”, whose starting point (a point never to be abandoned) needs to be our incarnate condition⁶. The very name “personalism” looks, in this light, inappropriate, for every system, every “-ism”, has to be rejected. That is why

⁴ R. Spaemann, *Christentum und Philosophie der Neuzeit*, en id., *Das unsterbliche Gerücht*, Stuttgart 2007: “Solche Versuche [die Verwandlung von Wahrheiten der Offenbarung in philosophischen Apriorismus] scheinen mir eher der Vergangenheit anzugehören, während die Ansätze, die an so etwas wie eine positive Philosophie anknüpfen, von aktuellem Interesse bleiben, so auch der Entwurf einer theologischen Ästhetik von Hans Urs von Balthasar” (p. 89); “Die Zukunft scheint mir durch ein Nebeneinander bestimmt zu sein, eine Bemühung von Theologie und Philosophie um gemeinsame Themen, ohne dass diese Bemühungen durch eine methodische Vorentscheidung koordiniert werden. Was wir unter Postmoderne verstehen, ist ein solcher nicht vorprogrammiertes Nebeneinander kontingenter Bemühungen” (p. 91).

⁵ See E. Mounier, *Le personalisme*, Paris 1950, Introduction.

⁶ See G. Marcel, *Ébauche d'une philosophie concrète*, in: *Du refus à l'invocation*, Paris 1940, p. 81–110.

Paul Ricoeur was able to say: “personalism dies, the person returns”⁷. But what is the key feature of the concrete person? The answer is “the incarnate condition”. Thus Mounier begins his summary of personalism by speaking precisely of the “body”. “Thinking the body”, analyzing the “*cogito* of the flesh”, becomes the first philosophical task, the most urgent of our time⁸. In this case Philosophy links up with the major Christian claim, a claim to which Justin Martyr gave voice when he spoke of the incarnation of the Logos⁹.

If the above said is true, then the question of how philosophy helps theology can be formulated in the following way: how does a “philosophy of the body” help theology? To respond, I begin by studying how the return to the body has been a central theme of philosophy since the last century (1). Next (2) I describe some ways in which this philosophical vision of the body can enrich theological thought. I plan to take into account three examples: Christology, sacramentology, and the theology of creation.

Let us note how the 20th Century revival of interest in the body, which corresponds to the core of Christian faith, has first awakened in Philosophy and, from there, it has spread to theology. If Saint Justin had converted at the beginning of the last Century his account of how he developed interest in the body would have been different. The Martyr would have learned about the body through Philosophy, while Theology would have not dealt much with the topic. Joseph Ratzinger, in his commentary on *Gaudium et Spes*, points out the lack of development of a theology of the body in the pastoral constitution, inasmuch as the text limits itself to repeating worn-out formulas. Ratzinger suggests considering the contribution of a philosopher, Gabriel Marcel, who distinguishes the relationship with objects (one of possession) from the relationship with one’s own body (one of implication), because the latter invites the person fully to participate in reality¹⁰.

⁷ See P. Ricoeur, *Meurt le personalisme, revient la personne*, Esprit 73 (1983), p. 113–119.

⁸ See M. Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris 2000; for a critical reading of Henry’s proposal see J. Granados, *Carne e filiazione: La riflessione di Michel Henry sul corpo in Incarnation*, en *Creazione dell’uomo generazione della vita. In dialogo con il pensiero di M. Henry*, ed. G. Marengo, F. Pesce, Siena 2012, p. 25–40.

⁹ See E. Mounier, *L’enjeu des valeurs judéo-chrétiennes: Personalisme catholique (fin): VII La condition humaine*, Esprit et le Voltigeur 8 (1940), p. 57–72.

¹⁰ J. Ratzinger, *Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute*, in *Lexikon für Theologie und Kirche: Das zweite Vatikanische Konzil*, vol. 3, p. 322–323: “Auch die hilfreiche Unterscheidung von G. Marcel in ‘avoir possession’ und ‘avoir implication’ scheint nicht auf, die es ermöglicht, das ‘ich habe einen Leib’ von jeder anderen Weise des Habens abzugrenzen, ‘das wegen seiner Innerlichkeit auch ein ‚ich bin‘ sein kann”.

A PHILOSOPHY OF THE FLESH

The contemporary philosophical interest in the body can be seen as a reaction to a trend towards “excarnation” that has been underway since the Protestant Reformation¹¹. This excarnation has not only affected religious doctrine and practice, but also the overall development of modern culture. Descartes is, maybe, the best known theorist of this vision of the body as pure matter, *res extensa*, something not specifically human, opposed to the *res cogitans*. It is true that Romanticism reacted against the excessive dominance of reason that ensued, but only by being anchored in another kind of subjectivism, that of sentiment. In this way it was not really a recovery of the body, given that the body integrates us in the common material universe. The decisive change came with phenomenology in the 20th century. Even though Husserl intended to develop the idealistic project, he had great influence in recovering the importance of the living body, which we can call a “proper” body (as when we say a “proper” name). He contributed to look at the body as the presence of an irreducible otherness in the constitution of the subject, thus overcoming these notions of identity rooted in the isolated Cartesian *cogito*¹². Witness to Husserl’s influence is the popularity of his distinction between *Körper* (the body as an object in the world) and *Leib* (the living body that feels and can be felt, that belongs to the cosmos but also to the realm of the subjective).

The philosophical movement known as Personalism cultivated much interest on the body. This was because the body is key to the singularity and concreteness of the human person, as well as to his social dimension. Perhaps it was Gabriel Marcel who best explored the question of bodiliness¹³. He did so, moreover, while cultivating an openness to transcendence, something which makes his approach apt to cooperate with theology. Marcel shows that the relationship with one’s own body is the starting point of all authentic philosophical reflection¹⁴. Why is this so? The answer is that for Marcel the connection with our own body is at the root of the crucial epistemological distinction between mystery and problem.

¹¹ See Ch. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge–London 2007, p. 613–615, 631, 640, 644.

¹² See P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, p. 373–374: “Moi comme chair, avant la constitution de l’alter ego, c’est ce que la stratégie de la constitution intersubjective de la nature commune exige de penser. Que nous devons à une impossible entreprise la formation du concept ontologique de chair, voilà la divine surprise” (p. 374).

¹³ See G. Marcel, *L’être incarné, repère central de la réflexion métaphysique*, in *Du refus à l’invocation*, Paris 1940, p. 19–54; id. *Le mystère de l’être*, Paris 1951.

¹⁴ Cf. G. Marcel, *L’être incarné...*

BODY AND MYSTERY

A “problem” is an external obstacle to knowledge, which can be separated from oneself, and after having being looked at from all sides, be solved. This is the way in which an engineer overcomes the difficulties while building a bridge. If the problem-solving gaze were the only one available, it would be impossible to heal the fracture we experience between us and the world, for this gaze starts always with an objectifying look at reality that separates it from the subject. But Marcel points out that there is a deeper way of exploring the world that is not determined by problems, but by the consideration of reality as *mystery*. A *mystery* cannot be known by separating it from us, because the mystery surrounds us. We can only know it, by accepting (in freedom) our belonging to it. Thus, one can interpret a mystery only inasmuch as he let himself be interpreted by it. Moreover, since it is the mystery that embraces us, it cannot be wholly grasped by us, so that the mystery remains a continuous source of new meaning. Thus, mystery is for Marcel the key of all philosophical experience.

Now then, for Marcel, the primary place in which we grasp this dimension of mystery is our relationship with our own body. For to accept our body as ours, means to accept as ours the engagement with the world that surrounds us, that is, it means that we can be ourselves only by participating in something greater than us, which discloses itself to us not as just a given, but as something that continuously gives. Isolation from our body means, to the contrary, the reduction of all mystery to a problem and the loss of any genuine philosophical experience. Paraphrasing Tertullian’s well-known phrase, we can say that, for Marcel, the body is the hinge of philosophy, or also: *extra carnem, nulla philosophia*.

With this approach we can think of the body as a space, a terrain, a dwelling place, a home, which precedes the “thinking self” (*cogito*) and where this “thinking self” grows. That is to say that the *cogito* is never the original experience, but that the *cogito* springs, as from a fertile ground, from our incarnated situation in the world. The body is, then, as Paul Ricoeur puts it, the original passivity or receptivity of the person¹⁵. Because of the body, the identity of the person carries within itself an irreducible reference to otherness. To accept one’s own body means, thus, to accept that we are not isolated subjects but relational persons, whose identity is dependent on our way of participating in our surrounding world. What does this otherness consist of, and how is it possible to integrate it in the definition of the person? To answer this question it is crucial to consider that the body always places us in relation to other people.

¹⁵ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre...*, cap. X.

BODY AND RELATIONSHIPS

Marcel emphasizes that the body establishes a link between us and our family of origin, especially with our parents, who generated us through their own bodies. And he concludes that the relationship with one's own body is analogous to the relationship with one's own family of origin¹⁶. Not only the body, but also the family, are like the ground where the person germinates, and to which the person belongs. Both (body and family) are the first dwelling-place where the person, like a tree, takes roots. Having a body means that the relationships with our parents and siblings are part of our innermost identity, and that these relationships are placed, not only outside, but also within us. To have a corporeal identity is to have a filial and a fraternal identity, and to be able to assume in oneself other relationships, like the one that unites husband and wife.

An important conclusion from this point of departure is the weakness of representing our identity as a Cartesian subject, or "disembedded I" (Charles Taylor's terminology), a representation that has been predominant in Modernity. To the contrary, because of its bodily condition, the person is constitutively relational. Emanuel Mounier sums up Marcel's proposal in this way: "to exist subjectively and to exist corporally is one and the same thing"¹⁷. Which can be completed thus: "to exist corporally and to exist *relationally* is one and the same thing". Let us remember a fruitful idea of Karol Wojtyła, when he reflects on the different uses of the word "mine"¹⁸. We distinguish between saying "my car" and "my wife" (or "my husband", "my son or daughter", etc.), because in the second case we can only say "mine" if we accept to be someone's "you" and to belong to him. Now, then, when I say "my body" I am not in the first category (as "my car", "my watch") but in the second, which means: I can say that the body is "mine" only if I accept to belong to others.

According to Marcel, then, we can see our family relationships as constitutive of what we are as persons, not only from a psychological viewpoint but, thanks to the body, also on ontological grounds. Each person comes from the union of a father and a mother, so that this reference to the marital bond is crucial for the identity of each child. The sexual body is, therefore, from the origin of one's own life, a necessary reference in order to understand who we are.

¹⁶ See G. Marcel, *Le mystère familial*, in: *Homo viator: prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*, Paris 1963, p. 89–124, 90–91.

¹⁷ Cf. E. Mounier, *Le personnalisme...*

¹⁸ Cf. K. Wojtyła, *Raggi di paternità*, in: id., *Opere letterarie. Poesie e drammi*, Città del Vaticano 1993, p. 518, 535; John Paul II, *Man and woman He created them: a theology of the body*, Boston 2006, cat. 33, 4.

On the other hand, the same sexual difference that is placed in my origin, becomes part of the orientation of my existence towards the future, inasmuch as it makes me capable of forming a spousal union that, in its turn, is fruitful. The ground or place on which the person is rooted and grows is, in this way, a ground or place of relationships ordered according to the filial, fraternal, nuptial, paternal and maternal axes.

If the family relationships are key to understanding the body and its place in our life, the reverse is also true: the body helps us grasp the crucial place of these relationships in our life. By their rootedness in the body, these relationships, as we already said, are not only external to us, but they belong to our identity. Besides, the fact that these relationships are bodily, opens them up beyond the “I-you” dialogical couple. For the body implies an expansion, not only beyond the isolated subject, but also beyond the couple, since none of them can wholly account for the otherness that the body witnesses. Thus, for example, thanks to the body, the union of two spouses is not closed in on themselves. The fact that they are not the origin of their sexual difference, nor of the fruitfulness it contains, places their relationship within a chain of generations, where they themselves were born, and where they can transmit life for others and contribute to the common good of society.

THE LANGUAGE OF THE BODY AND THE EXPERIENCE OF LOVE

If the above said is true, then the fact that the body can be integrated into our own identity, depends on the kind of relationships to which our body opens up to. The relationships that are constituted in the body appear to us in a certain order, an order built on the link between sexual difference and procreation. Now then, this order belongs to the original passivity or receptivity of our corporeality. Thus, it is possible to accept our corporeality only if we accept this order.

It is the case that precisely this order prevents a total dominion of one person over another, thus guaranteeing personal dignity and freedom. We can accept, for example, our filiation, only if the relationship with our father and mother is open beyond the desires of both of them. Otherwise we would be conditioned in excess by the desires of both. So, the fact that we are born from a sexual difference, not made by our father or mother, assures to us that neither of them nor both together are the main reference of our origin.

This order of relationships contained in the body can be seen as a language (the language of the body), for it structures the way human persons communicate between them, allowing for a conversation in which their own personal identity is at

stake¹⁹. In this light it is interesting to think of the name the child receives from his parents. This name can be accepted by the child (and not be felt as an imposition) because it goes together with his bodily birth from them, that is, with the fact that his ultimate origin passes through their bodily union. Thus, this name is dependent on the founding bodily language of filiation, through which the child belongs to his family and acknowledges his origin in his parents.

Why should we accept that the language of the body is the language of our personal identity? Are we not able to reject this language, even if that amounts to reject a part of ourselves? Are we neutral before the two options – embracing or abandoning the order of relationships inscribed in our body? If we can reply that we are *not* neutral, but inclined to accept as good the relationships our bodies disclose to us, this is because we experience the connection between corporeality and personal love. The relationships inscribed in our body are the place where personal love can happen in all its radicality, not as a shallow phenomenon, but as something that determines the depth of who we are. And so, for example, it is the love of his father and mother that allows the child to recognize as good and as enriching the relationship with his own body, which places him in relationship with them. Without personal love our incarnate condition would be felt as a prison or, worse, a tomb. In connection with personal love, it is perceived as the possibility of sharing our life with others and of expanding it before our own limits. We can, then, conclude that the philosophy of the body is necessary connected to a philosophy of language and to a philosophy of love.

THE BODY AND TRANSCENDENCE

Let us add that the incarnate condition of the human person is also the place in which the question of transcendence can be raised. The acceptance of one's own body cannot be accomplished only by looking at those persons our body opens up to, because the otherness of the body is mysterious also for those persons. Thus, no parent can fully answer the question his child poses on the meaning of existence.

Is there a relationship which can totally account for the otherness inscribed in our body? Our ability fully to accept one's own body depends on the answer to this question. Now then, to accept such a relationship is to accept the existence of a Creator, which means that to accept the Creator and fully to accept one's

¹⁹ See J. Kupczak, *The Language of the Body*, in: id., *Gift and Communion*, Catholic University of America Press 2014, p. 170–206.

own body are intimately connected. The way towards God does not happen by denying the flesh, but by radically accepting it. Conversely, the first consequence of rejecting the Creator is the unwillingness of being wholly reconciled with one's own body.

In order to offer a complete picture of the philosophical vision of the body two additional points should be added. First, this vision of the body brings with it a similar vision of time. Time, like the body, prevents us from conceiving of an isolated and self-sufficient subject. While the Cartesian "I" was able to find in the "I think" the first undeniable truth, this "I" could not say with the same certainty "I have thought" or "I will think"²⁰. Whoever says "I am my time", as well as whoever says "I am my body", has to understand himself as a relational subject, constituted by otherness. Thus, Marcel could compare the relationship with one's own body with the relationship with one's own past²¹. For the body, in preceding the "I", is a sort of memory, which speaks of what continually precedes us. This shows that, with time, as it was the case with the body, interpersonal relationships are crucial. The otherness with which time tears us apart can be accepted as good only by accepting as good the otherness of these people who mediate our relationship with time. Thus, the relationship with the past is initially mediated by our parents, and is called to acquire the filial form of gratitude. The relationship with the future opens up to the generation of our children, and takes the form of responsibility towards them. And the relationship with the unity of the whole of our narrative takes as its paradigm nuptial fidelity.

Secondly, we should notice the ambivalence that marks all of bodily experiences. As we have shown, the acceptance of our own body implies the acceptance of the relationships the body opens up, and this acceptance is a free act. Before us lies always another possibility: refusing to recognize as part of oneself the otherness of the body. This refusal goes normally together with the attempt to reduce the body to a place of individual self-expression. However, since the body always keeps in itself an otherness unfashionable by our desires, this path ends up identifying the body as a place of alienation. It is from here that we experience the body as tempting and as suffering flesh²².

We can briefly enumerate the main aspects (or Principles) of a philosophy of the body, principles whose fruitfulness for theology we will see in our second paragraph:

²⁰ Cf. R. Spaemann, *Personen: Versuche über den Unterschied zwischen 'etwas' und 'jemand'*, Stuttgart 1996.

²¹ G. Marcel, *Journal métaphysique*, Paris 1927, p. 242–243.

²² Cf. E. Lévinas, *Le temps et l'autre*, Paris 1991.

(1) The *original receptivity of the body* or the body as the terrain that situates the person in the world, or as the background against which personal identity develops.

(2) The *constitutive relationality of the body*, or the nexus between the body and personal bonds, especially the family ones: filiation, fraternity, nuptiality, paterernity... The following points (3) and (4) are derived from this relationality:

(3) The existence of a *body language*, or the mutual reference of body and word, which contains the order of relationships our body opens up to.

(4) The *co-implication between the experience of the body and the experience of love*: by the connection between love and the body, love can constitute our inmost identity; by the connection between our body and the experience of love, we can acknowledge the body as “good”.

(5) The *transcendent reference of the body*, or the body as a privileged space of openness towards the Creator.

(6) The *intrinsic temporality of the body*, or the link between “I am my body” and “I am my time”.

(7) The *ambivalence of the body*, which is either a place of participation of the person in the world or of lonely self-affirmation; the ambivalence depends on how our freedom places itself before the body: as a place of openness to a call that precedes us; or as a confirmation of the subject’s isolation.

Let us now explore the theological potentiality of this presentation. As we will see, the starting point of the body allows us to give place of pride precisely to those aspects that are specific to the Christian faith and central to it, such as the Incarnation and resurrection of Christ, or the meaning of the sacramental economy and of the Church as Christ’s body. Let us delve into this point with more detail.

THEOLOGICAL HORIZONS FROM THE PHILOSOPHY OF THE BODY

How can this quest to explore the meanings of the body enrich theology? Let us remark that this is not just a search that precedes theology, but rather a circular relationship. For the Christian faith itself has illumined in a new way what the body is all about. One can speak of a “Christian invention of the body”²³. Thus, when it contributes to theological thought, the philosophy of the body is, so to speak,

²³ A. Gesché, *L’invention chrétienne du corps*, Revue théologique de Louvain 35 (2004), p. 166–202.

repaying an old debt²⁴. Taking into account this circularity, theology enriches itself with the philosophy of the body and, in turn, it enriches the philosophical consideration of the body²⁵. In addition, Christianity has inaugurated a new way of living out the body, which allows us to speak of “the invention of the Christian body”²⁶. I am going to explore three concrete areas in which the phenomenology of the body helps develop a theological outlook, not from the outside, but from the internal presuppositions of Christian faith.

A CHRISTOLOGY OF THE FLESH

“The Word became flesh” (Jn 1:14). St. John did not say, “He became man,” although this is also true. Why did he prefer “flesh”? The Old Testament background contains a concept of flesh that adapts well to the one we arrived at with our previous philosophical description. When the Bible says “flesh” (*basar*) it does not indicate only a part or element of the human being, but the whole person as a relational being. More specifically, “flesh” refers to the person as belonging to his earthly environment, and as dependent on a network of human relationships, especially those connected with the family. Thus, man becomes “one flesh” with his wife (Gen 2:24), from where the flesh of the child is born, who will share the same flesh of his siblings (Gen 37:27). This unity of flesh can then be expanded to the whole People of Israel, as if it were a big family (2Sam 5:1: “your bone and we are your flesh”).

The flesh is thus the common environment that associates the human beings among themselves and with the rest of the cosmos. In fact, this idea of the flesh as the first dwelling place of man is present in the context of the sentence “The Word became flesh” (John 1:14). “Becoming flesh” is equal to “to dwell among us” (*ibid.*), and this dwelling is identified by John as a Temple, where we can see God’s glory (*ibid.*). Jesus himself identified his body with a Temple that was to be destroyed and rebuilt (*cf.* John 2:21).

From this point of view, the Logos does not assume an individual human life. Rather what he takes up, in becoming man, is also the common environment of our humanity, which he shares with us (Principle 1 of the list above). This common environment or dwelling place is the relational background of his presence in the world, which he inherits from his ancestors and shares with all men (Principle 2).

²⁴ Cf. A. Fitzpatrick, *Thomas Aquinas on bodily identity*, Oxford 2017.

²⁵ F. Hadjadj, *La Profondeur des sexes: Pour une mystique de la chair*, Seuil 2008.

²⁶ A. Gesché, *L’invention chrétienne du corps...*

This is what saint Hilary of Poitiers had in mind when he spoke, not only of “in-carnation”, but of “con-carnation”²⁷. In a similar vein, St. Augustine replies to the objection that Adam’s sins are foreign to us: they are alien, he says, but they are our father’s and, therefore, they not just alien, but also ours: *aliena sunt, sed paterna sunt*²⁸. Something analogous can be said of the work of Christ. Being the work of our brother, it is not really alien to each human being, and it can be communicated to us inasmuch as Christ is also our father, as the last Adam.

This is also why Saint Hilary goes so far as to say that Jesus has assumed all of humanity, without thus denying the difference between Jesus’ humanity and ours. Does not saint Leo the Great invites us to contemplate “our own flesh” in the crucified flesh of Jesus?²⁹ By sharing our flesh, Christ becomes part of our same network of relationships. He takes up the very background against which our identity is formed, in order to transform this background according to his own way of living out his relationship with the Father and with men.

By putting the emphasis on the flesh we are able to shed light on some important aspects of Christology:

i) First of all, the importance of the body helps us understand the union of the divine and the human in Christ. The Son of God assumes a human body. Here we don’t have just a paradoxical union of opposite features, like eternity and time, heaven and earth. For what is proper to the body, let us recall, is to be a space of relationships that is filially oriented (principle 2). Moreover, the body points, through the chain of generations, towards the hands of the Creator that formed us in the womb (Principle 5). Now, when the Son of God, whose identity consists of receiving everything from the Father, assumes a body, what we have is an encounter of two filial ways of openness to the Father: that of the body, that of the Son.

The Incarnation is, then, the fulfillment of the body as filially oriented. Christ’s body is not less corporeal than ours but, so to speak, more corporeal, because it preserves better the memory of the Father’s hands and, thus, is more open to the whole of the human family. Let us remember that the formula “God became man” is more precise in his filial enunciation: “The Son of God became the son of man”³⁰.

²⁷ Saint Hilary of Poitiers, *In Matth.*, VI 1 (SCh 254, 170); *De Trin.*, 43.6 (CCL 62, lín. 1); cf. L.F. Ladaria, *Caro salutis est cardo*, *Anthropotes* 28 (2012), p. 327–338.

²⁸ Cf. St. Augustine, *Contra Jul. opus imperf.*, I, 48 (CSEL 85/1, p. 40, line 108).

²⁹ Cf. St. Leo the Great, *Tractatus*, 66 (CCL 138, lín. 74): “ut illius carnem suam esse cognoscat”.

³⁰ Cf. Irenaeus of Lyon, *Adv. Haer.*, III, 16, 3 (SCh 211, lín. 74); IV, 33, 11 (SCh 100, lín. 223); Hilary of Poitiers, *De Trin.*, X, 15 (CCL 62A, lín. 9).

The implication is that, by sharing in his flesh, we also become children of God³¹, “getting used to” receive God, as Saint Irenaeus has it³².

ii) This fullness that the Incarnation brings to humanity can be grasped, as well, from the viewpoint of the pair Logos – flesh. Let us consider, on the one hand, that the body possesses in itself a logos or language; and, on the other hand, that human language needs the concrete encounters established in the body (Principle 3). The language of the body consists, as we said earlier, in the order of relationships that fosters communion between human beings and of human beings with God. Since Adam’s sin, however, the flesh bears within itself a language of self-sufficiency and mutual exploitation, which prevents us from hearing the more original language of participation with the others and openness to God (Principle 7). Jesus, as the Logos made flesh, recovered throughout his life the creatural language of the body in order to establish a new measure in this very language, that is to say, in order to inaugurate a renewed bodily capacity to relate to God and to our brothers and sisters (principles 2 and 5).

iii) The emphasis on the flesh helps us consider also the role of the Spirit in the work of Jesus. It is essential at this point to remember the link, pointed out by the philosophical description we attempted above, between the experience of the flesh and the experience of love, so that love vivifies and dynamizes the relationships established in the flesh (Principle 4). As we said earlier, our situation in the body as openness towards the world and towards others, can only be acknowledged as good if the relationships to which the body opens up, are infused by love. Thus, for example, the filial language of the body will be experienced as slavish dependence unless it is accompanied by paternal or maternal love. Now, this means that Jesus’ corporeality was opened to love, in fact, to this fullness of love which is the Holy Spirit, who fully vivified all of his relationships. Thanks to the Spirit, Jesus was able to live his corporeality according to its fullest measure of goodness, in order to leave this very measure as an inheritance to the faithful. This outlook allows us to give its proper weight to the whole of Jesus’ time (principle 6), as the time it took to inscribe in his body, under the action of the Spirit of love, his new way of relating to the Fathers and to us. It is thus possible to propose a Christology of the mysteries of Jesus’ life, without having to concentrate Christology in the two poles of birth and Paschal mystery³³.

³¹ Cf. St. Irenaeus, *Adv. Haer.*, III 19, 1 (SCh 211, lín. 18): “Propter hoc enim Verbum Dei homo, et qui Filius Dei est Filius hominis factus est, «ut homo», commixtus Verbo Dei et adoptionem percipiens, fiat filius Dei”.

³² Cf. St. Irenaeus, *Adv. Haer.*, III 20, 2 (SCh 211, lín. 67): “Verbum Dei quod habitavit in homine et Filius hominis factus est, ut adsuesceret hominem percipere Deum et adsuesceret Deum habitare in homine secundum placitum Patris”.

³³ See J. Granados, *Teología de los misterios de la vida de Jesús: ensayo sobre la cristología soteriológica*, Salamanca 2009.

THE SACRAMENTS, THE NEW PLACE OF CHRIST'S FLESH

This outlook towards Christology from the viewpoint of the flesh, can now be projected towards the future, that is, towards the theology of the sacraments. In fact, the Johannine language of the "Word made flesh" can be shown to depend directly on Jesus' words in the institution of the Eucharist. Recall that Jesus did not say: "take this, my strength", nor "take this, my love", nor even "take this, my life", but "take this, my body".

The Eucharistic mention of a body "given up for you" receives light when we consider it from what we know about the philosophy of the body. For the body, as the first background of our presence to the world, contains in itself that original order of relationships integral to our identity (principles 1 and 2). And precisely this order is contained in the words of Jesus, who orientates his body towards the Father ("giving thanks") and towards his brothers to whom he gives life ("my body for you"). The sacrament contains, then, a new body, structured according to a new language (principle 3), so that in this body we can live a new love (principle 4). That is why the Eucharist generates the Church as family or fraternity (1 Pt 2:17: *adelphotes*), that is, as a gathering of men born of the same womb (*delphus*), in order to live in a new common body, thus sharing in the same origin and destiny (principle 6). The body we receive in the Eucharist brings with it an original passivity or a constitutive alterity (Ricoeur), that is, it contains the original coordinates of our participation in the world according to Jesus' measure. Thus it dies the body of the old Adam, a body slave to injustice and wickedness (cf. Rom 6:19), while a new body for justice is born (*ibid.*), "a flesh from which sin has been cast out"³⁴. God's grace is, then, communicated to us through the body (Principle 5).

Thus, when Jesus said "take this, my body", he was giving his disciples access to the very background of relationships he had lived out, in his path from the Incarnation to Easter. St. Augustine saw it clearly, when he highlighted the connection between the real presence of the risen body of Christ and the real presence of our new Christian body. This is why, when we say "Amen" to the body of Christ presented to us by the priest, we are in fact saying "Amen" to our life as members of that body: "Receive what you are and become what you receive"³⁵. "In the same way as Jesus became our flesh by being born, so we become his body by being reborn (in Baptism)"³⁶.

³⁴ Cf. St. Irenaeus, *Adv. Haer.*, III 20, 2 (Sch 211, lín. 67): "in similitudinem carnis peccati factum est, [...] ut peccatum proieceret extra carnem".

³⁵ St. Augustine, *Sermo*, 272,1 (PL 38, 1247).

³⁶ St. Leo Magnus, *Tractatus*, 23 (CCL 138, lín. 117): "sicut factus est dominus Iesus caro nostra nascendo, ita et nos facti sumus corpus ipsius renascendo".

Several horizons for sacramental theology open up from here:

i) What does it mean to say that the Lord instituted all of the sacraments of the new Law? The institution of the sacraments can be explained in the light of the new meanings of the language of the body lived out by Christ. These new meanings can be transmitted to the faithful, inasmuch as they were engraved by Jesus in the body, that is, in the common relational background proper to all men. Christ instituted new sacraments inasmuch as he inscribed in the assumed body a new way of relating to God and men.

It is important in this regard to differentiate the institution of the sacrament (as establishment of a new meaning of Jesus' body), on the one hand, and the institution of the sacramental rite, on the other, as St. Thomas does³⁷. The former takes precedence. For the rite is at the service of the meaning of the body of Christ, in order to recall it and to make it effectively present in the life of the faithful. By paying attention to the meaning of Christ's body, one can then find that each sacrament has a concrete basis in the very life of Christ, even if there is a lack of specific gestures and words for some of the sacraments.

This outlook has an advantage over the one proposed by Karl Rahner, who addressed the problem of the lack of explicit biblical texts for the institution of some sacraments by turning to the institution of the Church as a radical sacrament (*Wurzelsakrament*). But in our way of explaining the institution, the sacraments are rooted directly in the life of Christ, as witnessed by the Gospels. On the other hand, the radical sacrament (*Wurzelsakrament*) is the Eucharist, inasmuch as it contains the new corporeality of Jesus, from which the Church is born.

ii) In this outlook, the doctrine of the sacramental character acquires a special weight. For character can be understood as the new configuration of the Christian's body, a configuration received from Christ's personal body by participating in its meanings through the sacraments. Thus character is a sign "in the soul" (Council of Trent), only because it is first a sign in the body, that is, because it constitutes the new relational framework of man's presence in the world, analogous to the one we received when we are born in our family.

Thus, it is possible to recover an important aspect of the patristic outlook, that is, the priority of the sacramental character over the sacramental rite. Let us remember that St. Augustine called *sacramentum* not so much the baptismal rite, but its permanent effect on the baptized, that is, what we would today call "character"³⁸. And that something similar happens with priestly orders and even

³⁷ See B.M. Perrin, *L'institution des sacrements in Le commentaire des sentences de saint Thomas*, Paris 2008.

³⁸ Cf. N.M. Haring, *St. Augustine's Use of the Word 'Character'*, *Mediaeval Studies* 14 (1952), p. 79–97.

with marriage, where the *sacramentum* is the indissoluble conjugal bond between the spouses.

In this light, baptism can be seen in direct analogy with our birth in our family, and we can describe it as the reception of a new body. Let us remember in this regard that the Fathers saw in the baptismal waters the maternal womb of the Church. This new body, like every other body, marks the indelible coordinates of those relationships which define our identity. It is true that we can live against these relationships, like a son who rejects his parents, but we cannot live apart from them, for they constitute us interiorly: the prodigal son will always bear the name the father bestowed upon him, as well as the memory of the goodness of the father's house. Well then, character confers on our life the very background of Christ's relationships, as if we were born in his family. This background is expressed in the words of the baptismal formula, in which we receive a new name, just as the child receives one from his parents at birth. Moreover, once our radical belonging to the world has been configured according to Christ's, then we become fit to receive Christ's Spirit, if we open ourselves to Him freely, just as filiation makes a child fit to receive his parents' love and to mature a filial response.

The fact that the sacrament bestows on us a new corporeality is especially clear in marriage, because now the bond (which the theological tradition calls quasi-character) is identified with the "one flesh" between the spouses. The creatural marriage brings with it a new configuration of the partners' body, orienting that of the husband towards the wife, and vice versa, as well as orienting both towards the generation of children. The wedding transforms the couple because they both receive a new permanent relationship, first as a spouse, and then as a father or mother, forging a covenant that will accompany them throughout their whole life. Now then, when both spouses are Christians, their bodies belong already through baptism to the corporeal background of Jesus' body (cf. Ef 5,30), so that their union in one flesh will necessarily happen according to the measure of Christ and of his relationship with the Church. This is what it means for marriage to be one of the seven sacraments.

This approach helps also understand the "character" which is given in priestly orders. In much the same way as a father who has a child acquires a new and permanent configuration of the relationships that constitute his identity (that is, a new and permanent configuration of what we have called "body"), which from now on refer to his child by taking up responsibility upon the child's future; so the priest configures his own relational body according to the fatherhood of Christ, who generates a new People for God. It is the masculinity of the priest that is transformed, taking on the form of the generative body of Jesus, in order to represent him as the father of the Christians and as spouse of the Church.

The sacramental character is the new body of the ordained person (his new way of having a world and of living in relationship with God and the others) inasmuch as it is associated with the body of Christ as new and definitive Adam, that is, as new and definitive father. Notice that the sacrament of marriage, where the meanings of the body are lived out in the first place, provides the experiential basis for understanding the character imprinted by the other sacraments.

iii) Our last question regards the signification of the sacrament. What does it mean to say that the sacrament is an effective sign? We know that the sacramental sign is not just something that points beyond, to a distant reality, for the sacrament is an effective sign inasmuch as it makes present the signified reality.

Well then, precisely the body is the paradigm of this type of sign, because in the body the person expresses himself, not as a reality distant from the body and hidden behind it, but as someone who inhabits and *is* his own body, from where he opens himself up to the world and to others. It is in this way that the spouses' embrace is not a sign of a mutual union that happens beyond the body, but the embrace itself creates the union and *is* the union, a union which can contain in itself the fruitfulness of a new child.

The *sign* is not, then, an *arrow* that takes us to a further invisible point, but a *place* of mutual participation that opens up our life beyond ourselves. The sacrament can be defined, then, as the opening up, through the rite, of this bodily place of relationships. It is a *symbolic place*, not because it refers us to other places, but because, with the patience of time, it allows us to deepen the relationships it already contains, regenerating them and helping them mature and be fruitful.

It is interesting, in this regard, that Maurice Merleau-Ponty used the Eucharist as an example to understand our corporeal perception of the world. Just as in the Eucharist, he says, there is not only a sign of a distant reality, but a real communion of grace, so in visual perception we are not only given a sign that points towards an invisible and distant reality, but, thanks to the body, through perception we enter into communion with the perceived thing³⁹.

CREATION AND THE SPACE OF THE BODY

The body of Christ, inasmuch as it branches out into the future, refers us to the sacraments. In addition, this very body opens up a way into the past, so as to illuminate the theology of creation. Faith in creation received new light, indeed, from Jesus' risen body. The Christians knew that, if the human body of Christ had been seated by the Father at his right hand, this implied that the human body must

³⁹ See M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris 1967, p. 245–246.

have come from God from the very beginning. Otherwise something alien to God would have ended up being assumed into him, thus denying God's lordship over the world and over history.

In this way the Christian faith confirmed and deepened the understanding of the Genesis account. In fact, the origin of the flesh from the power and love of God is at the root of the concept of *creatio ex nihilo*. For to create *ex nihilo* means that the Creator is not just someone who gives form to pre-existing matter, a matter ultimately alien to Him like with Plato's Demiurge. For God to create *ex nihilo* means that he is the origin of matter itself, i.e., the origin of what seems to be totally other from God. It is the creation of matter which assures us of the novelty of the world and thus of God's power and freedom in creating the universe.

Well then, the contemporary philosophy of the flesh, by identifying the body as the relational background that precedes the person and against which our identity develops, allows us deeper to understand the act of creation. The modern deist way of accessing to God has set out from the duality of the world, divided in matter and mind, and has attempted to find the Creator as the ultimate healing of this radical division, as is the case with Descartes and Kant. The problem, however, of starting from a dualism between the internal and the external world, is that the God we arrive at confers his unity to the world from outside this very world, which in itself is radically divided. This means that the world cannot be seen as participating of God's image. Thinking of God from the viewpoint of dualism necessarily leads to a God has no connection with the world and, therefore, cannot be its Creator.

The alternative path is to think of the Creator from the viewpoint of the unity of man and of his world, through corporeality. Indeed, the original balance between man and the world that is given in his body, does not have its foundation in itself, but refers to a transcendent source. In this way it is possible to reach God, not from his absence among things, but from the incipient way in which he makes of the universe a dwelling place. The unity that God lends to the world is not foreign to the world, but can be perceived in the world thanks to our incarnate way of inhabiting the world. If we add to this that the background of the body is a relational background, endowed with language and inhabited by love, then the path of the body allows us to reach a personal God whose act of creation is a fatherly act of love.

More specifically, we can compare the creation of the world "out of nothing" and "by the word" with the inauguration of our bodily space, as the basic space of our belonging to the world that precedes all of our understanding and action in the world. In the Genesis account, creation is represented in fact as a gradual

separation of spaces, in order to constitute a dwelling place for all living beings. The novelty of the Genesis account, if we compare it with the other narratives of creation, is that God does not separate the spaces of the world with violence, cutting off the head of the sea dragon, but he separates with the word, which is an internal principle of order in heaven and earth.

Now, this type of separation of spaces by the word finds its best analogy within our experience in the order of relationships that we find in our body and that we have called its language. The human body is constituted, from the beginning, as a dwelling place with a specific order which allows for communication, and thus can be called an order of language. It is this comparison that allows us to compare the creation *ex nihilo* with the generation of a child, that is, with the inauguration of the child's constitutive space of relationships. Let us remember that maternal fruitfulness is the exact context in which the mention of *creatio ex nihilo* appears in the Bible (2 Mac 7:27–28; Rom 4:17). And that the Genesis account culminates in the space of the body of husband and wife, blessed with God's fruitfulness. In fact, only at this point is the word of God addressed to someone, thus awaiting a free response and becoming fully correspondent to our experience of language as communication ("God told them": Gen 1:28).

What all this means is that the affirmation of the Creator goes hand in hand with the full affirmation of own bodiliness as a primordial space of language and love.

We see, then, how a philosophy of the body helps us think about creation. In creating the world, God establishes the foundational dwelling place of life, as if it were the relational background of all of human existence (principles 1 and 2). Moreover, he orders this space by his word or language (principle 3); and he animates it in the love of his Spirit that was hovering over the waters at the beginning as the force that moves forward creation towards its destiny in God's Sabbath (principles 4 and 6). In this way, the bodily space of living beings, which God continually inaugurates, inasmuch as he sustains it in being, is the way to access God (principle 5).

We can conclude by relating the three corporal spaces we have dealt with in this second part: creatural body, body of Christ, sacramental-ecclesial body. By linking them together we face a crucial question for theology, that is: what is the link between creation and redemption? The viewpoint of the body allows us to explain both the connection and the difference between the two. On the one hand, the created body, as a generative body, is already open towards Christ, son of Adam, and towards his ecclesial body. On the other hand, the person of Christ cannot be deduced from Adam's body, just as the name of the child yet to be conceived cannot be deduced from the union of the parents. The fullness of Christ and of the sacramental space He generates can be seen as a new creation, which in turn

preserves in itself the memory of the old creation. In the same way, the sacramental body points to an eschatological novelty that overflows it, and that will only appear at the second coming of the Lord.

Let us remember how St. Thomas Aquinas ends the first part of his *Summa Theologica*. The last question (q. 119) of the section on creation deals precisely with the body in its two fundamental openings to the world and to others which are food and procreation. After affirming that both features of the body introduce us really into the world and in relationship with others, Thomas ends by highlighting our common relationship with Adam, in whom every man was already present in advance. But his last words introduce a new issue, which is surprising in the context of the first part of the *Summa*. Aquinas speaks of Christ who, on the one hand, is one with Adam for being born from Mary, but, on the other hand, cannot be deduced from Adam inasmuch as he was born without the intervention of a father's seed. "Such was the birth worthy of Him"⁴⁰, concludes Aquinas, thus addressing Christ's continuity with our own body and his capacity to inaugurate a new meaning of the body. Thus, Thomas' theology of creation ends by pointing out towards the novelty of a maternal body, that of Mary, where the body of Christ was born. Is it not this maternal body, in its fruitfulness towards the future, the best point of contact for philosophy and theology to meet, in order mutually to enrich each other?

BIBLIOGRAPHY

- Fitzpatrick A., *Thomas Aquinas on bodily identity*, Oxford 2017.
- Gesché A., *L'invention chrétienne du corps*, *Revue théologique de Louvain* 35 (2004), p. 166–202.
- Granados J., *Teología de los misterios de la vida de Jesús: ensayo sobre la cristología soteriológica*, Salamanca 2009.
- Granados J., *Teología del tiempo: ensayo sobre la memoria, la promesa y la fecundidad*, Salamanca 2012.
- Granados J., *Tratado general de los sacramentos*, Madrid 2017.
- Henry M., *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris 2000.
- Kupczak J., *The Language of the Body*, in: J. Kupczak, *Gift and Communion*, Catholic University of America Press 2014, p. 170–206.
- Marcel G., *L'être incarné, repère central de la réflexion métaphysique*, in: *Du refus à l'invocation*, Paris 1940, p. 19–54.
- Marcel G., *Le mystère de l'être*, Paris 1951.

⁴⁰ Thomas Aquinas, *S.Th.* I, q. 119, ad 4.

Marcel G., *Le mystère familial*, in: *Homo viator: prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*, Paris 1963, p. 89–124.

Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la perception*, Paris 1967.

Ricoeur P., *Meurt le personnalisme, revient la personne*, *Esprit* 73 (1983), p. 113–119.

Keywords: philosophy and theology, body, fundamental theology, sacrament, christology, creation, Gabriel Marcel, personalism

ZNACZENIE FILOZOFICZNO-PERSONALISTYCZNEJ REFLEKSJI NA TEMAT CIAŁA DLA TEOLOGII

Streszczenie

Artykuł ukazuje, w jaki sposób filozofia personalistyczna może być pomocna dla teologii poprzez swoją koncentrację na temacie ludzkiego ciała. Zainteresowanie współczesnej filozofii ciałem jest dla teologii chrześcijańskiej ważne o tyle, że ta ostatnia koncentruje się przecież na misterium wcielenia. Artykuł podąża za myślą Gabriela Marcela, by ukazać charakterystyczną dla personalizmu interpretację ludzkiej cielesności. W tym podejściu ciało jest widziane jako relacyjna obecność w świecie i pośród innych ludzi oraz jako otwarcie osoby na transcendencję. Bogactwo tej perspektywy zostaje ukazane w artykule na trzech płaszczyznach teologii dogmatycznej: chrystologicznej, sakramentologicznej i protologicznej. Tym samym dowiedziona zostaje korelacja pomiędzy myślą filozoficzną a teologiczną w podejściu do tematu ciała.

Słowa kluczowe: filozofia i teologia, ciało, teologia fundamentalna, sakrament, chrystologia, stworzenie, Gabriel Marcel, personalizm

Tracey Rowland*
University of Notre Dame, Australia

“GNOSEOLOGICAL CONCUPISCENCE” AND THE LINES OF DIVISION IN POST-CONCILIAR THEOLOGY¹

This article is a summary of the arguments contained in the author’s book *Catholic Theology*. It highlights the fault-lines between four of the most significant approaches to theology in the Post-Conciliar era. The author classifies these four approaches as: (1) Thomist theology, (2) *Communio*-style theology, (3) *Concilium*-style theology and (4) liberation theology.

After the Second Vatican Council ended one of the memes of the era was that Catholic scholars needed to be open to ideas that came from outside their own academies and scholarly circles.² There is some merit in this. No one wants to foster a Catholic ghetto culture. The Catholic position has always been that the spoils of the Egyptians are legitimate plunder. However just as parents think it is good for their children to have friends from outside their immediate family

* Tracey Rowland – holds the St John Paul II Chair of Theology at the University of Notre Dame (Australia). She is the author of six books, two of them on the theology of Joseph Ratzinger. She is also a member of the International Theological Commission. She holds two doctorates in theology – the civil PhD from the Divinity School of Cambridge University and the Pontifical STD from the Lateran University; e-mail: tracey.rowland@nd.edu.au, ORCID: 0000-0002-2349-0677.

¹ This lecture is a summary of the main lines of analysis in my book *Catholic Theology* (London 2017). The book is part of Bloomsbury’s “Doing Theology” series where each book in the series is dedicated to the subject of how theology is done in a particular Christian denomination. Hence there is Lutheran Theology, Anglican Theology, Calvinist Theology etc. The book’s title does not really do justice to its content which is an attempt to show that in the Church today there are four significant ways of “doing theology” – Thomist theology, *Communio*-style theology, *Concilium*-style theology and liberation theology. Some of the paragraphs from this lecture were therefore lifted from the book.

² A “meme” is a unit of cultural information, such as a concept, belief, or practice that spreads from person to person in a way analogous to the transmission of genes.

circle, and indeed to ultimately marry someone from outside the family, most responsible parents have criteria for discerning the suitable from the unsuitable friends and fiancés. In the 1960s however no criteria were offered by the Council fathers or other ecclesial leaders for discerning good intellectual partners from bad intellectual partners, perhaps because they assumed that no faithful Catholic would be mad enough to be attracted to many of the social theories on offer in the 1960s and 70s.

Nonetheless, in volume nine of Karl Rahner's *Theological Investigations*, written between 1965 and 1967, Rahner observed that theologians were being confronted with numerous philosophies that cannot be synthesised with each other, and as a consequence 'theology today is experiencing perforce what we may be permitted to call its "gnoseological concupiscence".³ For Rahner this meant that 'every theologian will bring to his theology the particular form, the historical and fragmentary nature of his own given understanding of existence'.⁴ Different theologians will be influenced by different philosophical schools. Rahner added to this his prediction that in the future theology's chief partner-in-dialogue will not be philosophy in a traditional sense at all, 'but the "unphilosophical" pluralistic sciences and the kind of understanding of existence which they promote either directly or indirectly'.⁵ In an interview published some two decades later in 1985 Karl Rahner was asked whether he was of the opinion that 'European theology cannot be exported to other parts of the world, but that in Africa an independent, autonomous theology must come into being that can totally differentiate itself from our European theology'? He replied, 'Yes, of course' and added that 'in time, an African, an Asian and a South American theology must arise'.⁶ When further questioned as to whether the moral theology would be different and whether he would allow an African chief his harem, Rahner replied, 'I don't know, I don't know enough about Africa...[but] obviously, the Church doesn't need to revitalise old ethical life-styles that are now disappearing on their own'.⁷

Rahner was prescient. He predicted the fragmentation of Catholic theology because of the wide variety of philosophical and even sociological theories to which elements of the deposit the faith would be hooked up in successive decades. He also predicted the criticisms of so-called European theology which is usually code (or what we Anglophone speakers call a "weasel word") for established

³ K. Rahner, *Theological Investigations*, vol. 9, p. 52.

⁴ *Ibid.*, p. 56.

⁵ *Ibid.*, p. 60.

⁶ K. Rahner, in: *Karl Rahner: I Remember, An Autobiographical Interview with Meinrod Krauss*, trans. by H.D. Egan, New York 1985, p. 91.

⁷ *Ibid.*, p. 92.

magisterial teaching, and he predicted the strange phenomenon of different moral theologies being taught in different parts of the world such that something can be regarded as a mortal sin in one diocese and merely a canon law issue in another.⁸ He didn't have a problem with these theological phenomena, but others did and continue to do so.

In my book *Catholic Theology* I suggested that today Catholic scholars can be thought of, metaphorically, as animals in a zoo. The zoo is the theology academy and the different animal species can be identified by what position they take on different issues in fundamental theology. The most important building blocks of fundamental theology are: (i) the relationship between faith and reason, and thus philosophy and theology, (ii) the relationship between nature and grace, (iii) the relationship between scripture and tradition and (iv), the relationship between history and ontology. These four building blocks or critical couplets are like spots and stripes on animals. Just as we can identify animals in a zoo by looking at their spots and stripes and thereby distinguish a leopard from a tiger, we can classify different species of Catholic theologian by looking at how they understand these critical couplets.

Today I will narrow the scope of the book to a focus on how four species of Catholic theologians understand the relationship between philosophy and theology. These four are: (i) Thomists, (ii) theologians in the *Communio* tradition, (iii) theologians in the *Concilium* trajectory and (iv) theologians who belong to one of the schools of liberation theology. The words *Communio* and *Concilium* of course refer to the two theology journals that were founded by theologians who were the leading theological advisors to the bishops at the Second Vatican Council. *Concilium* was founded in 1965 and *Communio* in 1972 after irreconcilable divisions within the *Concilium* group became obvious at the *Concilium* Congress held in Brussels in 1970.

I will begin with the Thomists. There are of course different sub-species of Thomists. You will all be familiar with Lublin Thomists and maybe you have heard of Toulouse Thomists and Fribourg Thomists, River Forest Thomists, Existential Thomists, Aristotelian Thomists, and even people who call themselves Thomists of the Strict Observance and Hillbilly Thomists. Some of these sub-species of Thomists are defined by their research priorities, others by how they understand the relationship between essence and existence, and yet others how they understand the relationship of philosophy and theology. One thing they all agree upon is that only certain types of philosophy make

⁸ Weasel words are words that are designed to be ambiguous and to paper-over contentious claims. Weasels are small mammals known for their sly, predatory behavior, and are related to stoats, ferrets and minks.

suitable partners for theology. Elements of Aristotelian and Platonic philosophy are acceptable, and for most Thomists Personalist philosophy is also acceptable as a partner for theology. St. John Paul II famously developed his Lublin style Thomism by supplementing elements of classical Thomism with ideas taken from phenomenology and personalism.

However, for Thomists of all sub-species, Marxism is not acceptable as a philosophical partner to theology, nor is the Critical Theory of the Frankfurt School of Social Research so revered in the German academies, nor many of the ideas to be found in the works of Immanuel Kant and other luminaries of German Idealism or in the works of Friedrich Nietzsche and any number of post-modern schools of philosophy which deny the existence of absolute truth, of moral absolutes and of beauty that is something more than personal taste. Nor do Thomists buy into themes in Freudian psychology.

The major internal fault line among the Thomists has been between those who argue that philosophy and theology must be kept completely separate and those who think of the two disciplines existing in a more symbiotic relationship. Today the trend is to consider the two as symbiotic as was the general thrust of St. John Paul II's 1998 encyclical *Fides et ratio*.

An excellent book for understanding how different sub-species of Thomists in the 20th century understood the relationship between philosophy and theology is *Reason Fulfilled by Revelation: the 1930s Christian Philosophy Debates in France* by Gregory B. Sadler. In his classification scheme Sadler placed the French laymen Étienne Gilson (1884–1978) and Maurice Blondel (1861–1949) as the leaders of the Christian philosophy camp, that is, those who wanted to read the relationship between philosophy and theology as intrinsic and symbiotic, while Emile Bréhier (1876–1952), Léon Brunschvicg (1869–1944), Pierre Mandonnet (1858–1936) and Fernand Van Steenberghen (1904–1993) were identified as the leaders of the circle who favoured a sharp separation of the two disciplines.

Josef Pieper was a German philosopher in the Thomist tradition who thought that the two disciplines could never be completely separated. In his book *The End of Time*, Pieper wrote:

It is a peculiarity of philosophical inquiry, inherent in the matter itself, that it stands from the outset in a fully-fledged “contrapuntal” relationship to theology; there is no philosophical question which, if it really wants to strike the ground intended by itself and in itself, does not come up against the primeval rock of theological pronouncements.⁹

⁹ J. Pieper, *The End of Time: A Meditation on the Philosophy of History*, trans. M. Bullock, New York 1954; reprinted, San Francisco 1999, p. 16.

Pieper was influenced by Werner Jaeger’s interpretation of Aristotle in Jaeger’s *Aristotle: Fundamentals of the History of his Development* (Oxford University Press, 1934). Pieper believed that the most exciting conclusion of Jaeger’s book was that behind Aristotle’s metaphysics there lies the *credo ut intelligam*.

Pieper heavily influenced the thought of Joseph Ratzinger/Benedict XVI and as a matter of historical fact it was Josef Pieper who introduced Joseph Ratzinger and Karol Wojtyła to each other. So this brings me to the second major species of contemporary Catholic theologian – the *Communio* types.

The three most significant founding fathers of the *Communio* journal were Joseph Ratzinger, Hans Urs von Balthasar (1905–1988) and Henri de Lubac (1896–1991). As a generalisation we can say that Joseph Ratzinger’s favourite philosophers were Josef Pieper, and personalists like Peter Wust (1884–1940), Martin Buber (1878–1965) and Robert Spaemann (1927–2018). He was also heavily influenced by Romano Guardini (1885–1968) who so insisted on the symbiotic relationship between philosophy and theology that his Chair at the University of Munich was called a Chair in the Philosophy of Religion and the Catholic *Weltanschauung*. Guardini roamed freely across the borders of philosophy and theology. De Lubac’s favourite philosophers were the French laymen Gilson and Blondel. Balthasar also roamed freely across the borders of philosophy, theology and literature. He famously complained about what he called “sawdust scholasticism” or the variety of Thomism presented in many of the pre-Conciliar academies. He even wore ear-plugs to his classes on scholasticism and used the time to do translations. De Lubac once remarked to Joseph Fessio that Balthasar would sit at the back of the classroom during lectures on scholasticism reading Origen in Greek. Nonetheless, while Balthasar was repulsed by a vision of theology as a large, finite system of tightly defined scholastic concepts, such as might appeal to lawyers but not to humanists with a love of literature and music, he argued strongly for the need to retain Thomistic metaphysics and especially to retain such concepts as the *analogia entis*. In this context Balthasar was especially impressed by the philosophy of Ferdinand Ulrich (1931–), including Ulrich’s treatment of the *analogia entis*, and the philosophy of Gustav Siewerth (1903–1963), especially Siewerth’s account of Thomistic metaphysics. Balthasar was also favourably influenced by the thought of Erich Przywara (1889–1972) who worked extensively on the development of Thomistic metaphysics.

Andrzej Wierciński is a leading international authority on Siewerth’s reading of Thomist metaphysics and has published a bilingual (English and German) edition of the Balthasar-Siewerth correspondence. This collection includes Balthasar’s obituary for Siewerth in which Balthasar praises Siewerth for his hostility to

Suárezian metaphysics.¹⁰ Balthasar also praised Siewerth for his lack of interest in a philosophy separated from theology. He wrote that for Siewerth, as for Aquinas, ‘Aristotle was “the last philosopher”, since all that followed always-already thinks well or ill, with approval or censure, to its salvation or damnation, within the space of the Revelation that has already taken place’. He concluded: ‘After Greek philosophy, all great philosophy is theology’.¹¹

By this he meant, at least in part, that there is no neutral position from which to make judgements about theological questions. As he expressed the principle, ‘theology proceeds always as a continuous dialogue between Bridegroom and Bride. The Bridegroom gives and the bride receives, and only in this acceptance of faith can the miracle of the pouring forth of the Word, which is both sower and seed, be accomplished’.¹² In a full frontal assault on Kantian epistemology, Balthasar concluded that there is ‘no neutral standpoint outside the encounter between Bride and Bridegroom’. As a consequence, he wrote:

It is of the utmost importance to see that what is lacking [in the relationship between spirituality and theology] is not just a piece of material that can be easily incorporated into the existing structure, or else a sort of stylistic quality to be reproduced anew... The fact is that the spiritual dimension can only be recovered through the soul of man being profoundly moved as the result of his direct encounter with revealed truth, so that it is borne in upon him, once and for all, how the theologian should think and speak, and how he should not. This holds good for both the estranged disciplines, dogmatic theology and spirituality.¹³

Speaking directly of dogmatic theology, Balthasar further asserted that it is ‘no mere connecting link between revelation and something else, such as human nature or reason or philosophy’. Rather:

Human nature and its mental faculties are given their true center when in Christ; in him they attain their final truth, for such was the will of God, the Creator of nature, from eternity. Man, therefore, in investigating the relationship between nature and supernature, has no need to abandon the standpoint of faith, to set himself up as the mediator between God and the world, between revelation and reason, or to cast himself

¹⁰ H.U. von Balthasar, in: A. Wierciński, *Between Friends: The Hans Urs von Balthasar and Gustave Siewerth Correspondence 1954–1963*, Konstanz 2005–2007, p. 159, fn. 4.

¹¹ *Ibid.*, p. 165.

¹² H.U. von Balthasar, *Explorations in Theology*, vol. 1: *The Word Made Flesh*, San Francisco 1989, p. 201.

¹³ *Ibid.*, p. 201.

in the role of judge over that relationship. All that is necessary is for him to understand ‘the one mediator between God and man, the man Christ Jesus (1 Tim 2:5), and to believe him in whom ‘were all things created in heaven and on earth...all by him and in him’ (Col: 1:16). Christ did not leave the Father when he became man to bring all creation to fulfilment; and neither does the Christian need to leave his centre in Christ in order to mediate him to the world, to understand his relation to the world, to build a bridge between revelation and nature, philosophy and theology.¹⁴

There is, in other words, no neutral space in which any scholar may stand. The desire for such neutrality is a kind of infidelity, if not, outright idolatry. It’s a case of kneeling before the altar of an eighteenth century god. As Ratzinger put the idea, there is no such thing as ‘pure reason’, there is only ‘impure reason’ or ‘purified reason’.¹⁵

Because of their opposition to the ideas of Suárez and Kant the *Communio* theologians have a lot in common with the British-based Radical Orthodox scholars. Radical Orthodoxy is not the name of a collection of theological doctrines. It has been described as more of an intellectual sensibility. It grew up in Cambridge in the early 1990s after the High Church Anglican theologian, John Milbank, published his seminal work *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. The driving idea of this work is that there is no such thing as theologically neutral social theory. The leading lights of the RO circle, John Milbank, Graham Ward and Catherine Pickstock, are all High Church Anglicans, but those who have published under the RO banner include Catholics, Calvinists and Anabaptists, and a significant number of scholars have converted to the Catholic faith while studying in this circle.

Graham Ward has described Radical Orthodoxy as a project of Christian cultural criticism whose chief concern is ‘unmasking the cultural idols, providing genealogical accounts of the assumptions, politics and hidden metaphysics of specific secular varieties of knowledge – with respect to the constructive, therapeutic project of disseminating the Gospel’.¹⁶ This description could equally apply to the work of many of the *Communio* scholars. They all believe that secularism is a bad thing, that it has its origins in the Franciscan nominalism of the fourteenth century and the subsequent destruction of a sacramental cosmology. They are also interested in showing how so-called secular scholarship carries within it hidden theological assumptions.

¹⁴ Ibid., p. 195.

¹⁵ J. Ratzinger, *The Dignity of the Human Person: Commentary on “Gaudium et spes”*, in: *Commentary on the Documents of Vatican II*, ed. H. Vorgrimler, III, New York 1969, p. 155.

¹⁶ G. Ward, *Radical Orthodoxy/and as Cultural Politics*, in: *Radical Orthodoxy: A Catholic Enquiry*, ed. L.P. Hemming, Aldershot 2000, p. 104.

The most significant difference between the two groups (that is, *Communio* scholars and RO scholars) is that some (not all) Radical Orthodoxy members take a different stance on the theological significance of gender differences from that of the *Communio* authors. The typical concrete issues here are the ordination of women and the moral status of homosexual practices. The Anglicans who publish under the RO banner have no opposition to the ordination of women, and some, not all, regard homosexual practices as morally unproblematic, whereas the Catholics follow the magisterial teaching of the Catholic Church on all issues, including those pertaining to gender distinctions and sexual morality.

As a generalisation, there is a tendency for RO scholars who concur with the Catholic understanding of the significance of sexual difference to “swim the Tiber”, something that was psychologically easier during the pontificate of Benedict XVI who was not only a world class scholar to whom Oxbridge types could relate, but someone who shared many of the intellectual presuppositions of the RO circle.

So to summarise, both the Thomists and the *Communio* scholars, as well as many of the Radical Orthodoxy scholars, believe that not *any* philosophy is able to operate as a handmaid to theology. Some philosophies are completely unsuitable. Both the RO types and the *Communio* types tend to be much more Platonic than they are Aristotelian and this is in part because of their interest in Platonic conceptions of participation. They are also, along with some of the Thomists, interested in personalism. But no one in any of these three groups is of the view that theology can be hooked up with Marxism and its intellectual derivatives and no one in any of these three groups believes that social theory, indeed the entire academic discipline that calls itself sociology, is theologically neutral. This is Milbank’s number 1 argument – social theory is never theologically neutral.

This brings us to the other two major species of contemporary Catholic theologian – the *Concilium* types and the Liberation Theology types. These types are intellectual cousins. The *Concilium* types are interested in correlating the faith to contemporary social movements or, to use their own academic idiom, to ‘re-contextualise the faith with reference to the “critical consciousness” of a given era’. In other words, their basic orientation is to begin with contemporary philosophies and social theories and to then ‘correlate’ or ‘re-contextualise’ the faith to these theories. The concept of correlation was promoted by the Dominican Edward Schillebeeckx (1914–2009). The idea was to market the faith by reference to elements that were popular in the contemporary culture. For example, if liberation is a popular idea and the ‘critical –consciousness’ of the era is in favour of liberation, then the Catholic faith needs to be correlated to this concept and presented as a form of liberation.

Today second-generation Schillebeeckxians whose natural habitat is the universities of Holland and Belgium have dropped the concept of correlation and replaced it with the concept of re-contextualisation. Like correlation, re-contextualisation is all about starting with fashionable social theories and then positioning the faith in reference to them. The difference between correlation and re-contextualisation is that first generation Schillebeeckxians thought they had to correlate the faith to the culture of modernity, while the second generation Schillebeeckxians now think that the culture of modernity was flawed, that all right-thinking people are now post-moderns, and therefore Catholic theology has to be re-contextualised to the many different sub-cultures operating within our post-modern culture today. Whether we are talking about correlating or re-contextualising, it amounts to the same thing of giving an epistemic priority to some contemporary social theory or powerful social phenomenon such as gender-identity. In one stark statement about re-contextualisation, Schillebeeck's former student, Erik Borgman, has explained that: ‘what is normative, from the perspective of faith, are not Jesus' words and actions but the relationship between the words and the deeds of Jesus on the one hand and their context on the other. Believers here and now are not asked to imitate what Jesus said or did, rather they are to relate to their context as Jesus related to his’.¹⁷ This principle, of course, has enormous implications for how we understand scriptural hermeneutics and the relationship between scripture and tradition and dogmatic theology.

Of all the philosophies on the intellectual smorgasbord, one of the most influential among the *Concilium* network of theologians has been the Critical Theory of the Frankfurt School of Social Research. The fundamental principles of “Critical Theory” were set out by Max Horkheimer (1895–1973) in the *Zeitschrift für Sozialforschung* (Journal for Social Research) most of which were republished in 1968 under the title *Kritische Theorie* (Critical Theory). The Polish historian of Marxist theory, Leszek Kołakowski, has described Horkheimer's thought as ‘permeated by the Marxist principle that philosophical, religious, and sociological ideas can only be understood in relation to the interests of different social groups (but not that everything ‘in the last resort’ comes down to class-interest), so that theory is a function of social life’.¹⁸ Accordingly, there are no such things as ‘facts’ – ‘perception cannot be isolated from its social genesis; both it and its objects are a social and historical product’ – and ‘the facts ascertained are in part determined by the collective praxis of human beings who have devised the conceptual instruments used by the investigator’.¹⁹ In short, as William L Portier

¹⁷ E. Borgman, *Gaudium et spes: The Forgotten Future of a Revolutionary Document*, *Concilium* 4 (2005), p. 54.

¹⁸ L. Kołakowski, *Main Currents of Marxism*, vol. 3, Oxford 1978, p. 347.

¹⁹ *Ibid.*, p. 353.

concluded: ‘Critical Theory attempts to exploit one of the fundamental insights of the Marxist tradition...that the interpretation of any tradition likely involves systematic distortions of communication in the interests of those who have power and privilege’.²⁰ When this kind of thinking is applied to the world of theology the result is that a hermeneutic of suspicion hangs over the ideas of those who are highly educated scholars from first world countries, or at least, such people are vulnerable to criticism by intellectual opponents on the grounds that in promoting certain ideas they are merely serving some class or other personal interest.

In his article ‘Theology and Praxis’ published in 1973, Charles Davis, who was a huge name in British Catholic theology circles in the 1960s, but by 1973 a laicised Jesuit, described the attraction of the Frankfurt School’s Critical Theory to contemporary Belgian and Dutch theologians in the following terms:

Fundamental for them as a consequence of their acceptance of the Marxist unity of theory and *praxis* is a conviction that the permanent self-identity of the Christian faith cannot be presupposed [...] They reject a theoretical system of identity [...] Truth does not yet exist; it cannot be reached by interpretation, but it has to be produced by change [...]²¹.

In the final paragraph of his article Davis pointed to the significance of this appropriation of Critical Theory with the rhetorical question: “Is theology, as Schillebeeckx says, the critical self-consciousness of Christian *praxis*, or is Kołakowski right when he says: “For theology begins with the belief that truth has already been given to us, and its intellectual effort consists not of attrition against reality but of assimilation of something which is ready in its entirety’.²²

All Thomists and *Communio* scholars would agree with Kołakowski. The great majority, if not almost all *Concilium* and Liberation Theologians, would agree with Schillebeeckx.

When we turn finally to the territory of the liberation theologians, the bridge between them and the *Concilium* types is the work of Johann-Baptist Metz (1928–). Metz accused the standard magisterial theology of the 1960s of being too concerned about matters of individual salvation and not sufficiently concerned with the political dimensions of the faith. German “Political Theologians” such as Metz demanded a political interpretation of the Gospel rather than what they called an existential interpretation.

²⁰ W.L Portier, *Interpretation and Method*, in: *The Praxis of Christian Experience: An Introduction to the Theology of Edward Schillebeeckx*, eds. R.J. Schreiter, M.C. Hilker, San Francisco 1989.

²¹ Ch. Davis, *Theology and Praxis*, *Cross Currents* 23,2 (1973), pp. 154–68 (167).

²² *Ibid.*, p. 167.

The Liberation Theologians take up this theme. According to Jose Comblin, ‘faith does not consist in [the] intellectual acceptance of specific truths drawn from the Bible. Faith consists in recognizing God’s plan, or the coming of the kingdom of God. It is a matter of recognizing the march of the people of God in our times’.²³ To do this work of ‘recognising the march of the people of God in our times’ the liberation theologians turn to social theory as an intellectual partner for theology.

According to Michael R Candelaria, one of the intellectual historians of liberation theology:

A basic theological *fundamentum* of Liberation Theology in general, is the unitary view of history, *una sola historia*. This idea affirms the unity of salvation and liberation, redemption and earthly progress, the sacred and the profane. Reality is one. There is no supernatural realm outside of and above the natural realm of human history.²⁴

For [Juan] Segundo, [one of the big names in liberation theology] secularisation moves humanity closer to total human liberation. In his mind, secularisation is a ‘central postulate of the Christian message’. Seen in terms of theology’s task, secularization means shifting the focus of our intellectual endeavours from the realm of the heavenly to the realm of the earthly [...]. At bottom, secularisation means that everything in the Church must be translated from ‘religious’ terms into man’s tasks in history.²⁵

Another common thread running through all the versions of liberation theology is that they give priority to *praxis* over theory, to *ethos* over *logos*. Doctrine and dogmatic theology are almost regarded as obscene ideas. This is the exact opposite of the position taken by Romano Guardini who argued that *logos* must always precede *ethos* – a position with which Joseph Ratzinger strongly concurred.

The Argentinian strain of Liberation Theology goes by the name of “People’s Theology”. It is said to be Peronist in inspiration rather than Marxist, and the adjective “Peronist” is a reference to the social ideas of Juan Peron (1895–1974) who was an Argentinian general and politician.

One of the most interesting articles on this subject of People’s Theology is Juan Carlos Scannone’s ‘El papa Francisco y la telogia del pueblo’ published in the journal *Razón y Fe*.²⁶ Scannone is a Jesuit and a former teacher of Pope Francis. In this paper Scannone claims that not only is Pope Francis a practitioner of “People’s Theology” but that his favourite four principles – time is greater

²³ Ibid., p. 83.

²⁴ M.R. Candelaria, *Popular Religion and Liberation: The Dilemma of Liberation Theology*, New York 1990, p. 110.

²⁵ Ibid., p. 110.

²⁶ J.C. Scannone, *El papa Francisco y la telogia del pueblo*, *Razón y Fe* 1395 (2014), pp. 31–50.

than space, unity prevails over conflict, reality is more important than ideas, and the whole is greater than the parts – actually come from a letter of the nineteenth century Argentinian dictator, Juan Manuel de Rosas (1793–1877) sent to another Argentinian caudillo, Facundo Quiroga (1788–1835), in 1834. These principles have their own section in Pope Francis’s Apostolic Exhortation *Evangelii Gaudium* and references to one or other of them can be found scattered throughout his other papal documents. Many people have tried to explain these principles by reference to different philosophies but according to Scannone their foundations are in the field of political strategy, not philosophy.

A sub-species of Liberation Theology is Feminist Liberation Theology. A snapshot summary of the methodology of feminist theologians was offered by Gloria L Schaab in the journal *Theological Studies* in 2001. Schaab wrote:

Critique in the feminist theological process begins with a “hermeneutics of suspicion” that is wary of underlying prejudices and presuppositions that exclude women’s perspectives. During this stage of the process, oppressive texts are demythologised, exclusive male symbolism for the divine is exposed, dualisms of body and spirit are rejected, and hierarchical understandings of power are destabilised. Having thus exposed the insufficiency of the biblical and theological tradition at face value, the process moves below the surface of texts and beyond traditional sources to a retrieval of women’s experiences found between the lines, in the silence, and from alternative sources. In the movement to (re) construction, feminist theology enters in to the task of reshaping key religious symbols, especially those that are problematic from the Christian feminist perspective, through strategies elaborated from the critiques outlines above. Among such concepts are Christology and soteriology, particularly as regards the maleness of Jesus. Posing particular difficulty is the doctrine of the Cross, with its conflicting symbolism of victimization and violence, as well as empowerment and solidarity. Ultimately the mystery of God articulated in predominately male imagery and Trinitarian symbolism based upon hierarchical gender models is fundamentally challenged as subversive to the reality of woman as *imago Dei* and *imago Christi*.²⁷

While there are different strands in Feminist Theology (for example, liberal, Marxist, essentialist, constructivist, structuralist, post-structuralist, first-wave, second-wave, third-wave, fourth-wave and eco-feminist), Schaab’s description above does identify the typical hallmarks of the genre. Feminist hermeneutics have been a powerful element in what Rahner identified as the post-Conciliar “gnoseological concupiscence”.

²⁷ G.L. Schaab, *Feminist Theological Methodology: Toward a Kaleidoscopic Model*, *Theological Studies* 62 (2001), pp. 341–365.

In conclusion, from all the above, it may be argued that the fundamental question is: does Christ position philosophy, ethics and cultural forms or do they position Christ? Or to repeat the question of Charles Davis: ‘Is theology, as Schillebeeckx says, the critical self-consciousness of Christian *praxis*, or is Kołakowski right when he says: “For theology begins with the belief that truth has already been given to us, and its intellectual effort consists not of attrition against reality but of assimilation of something which is ready in its entirety”?’

How one answers these two questions, which essentially are just one question expressed in two different ways, will determine whether one is more at home in the circles of Thomist and *Communio* scholars, or more at home in the world of *Concilium* scholars and liberation theologians. Beneath this question is the issue of the relationship of *logos* to *ethos* and a whole raft of metaphysical presuppositions.

BIBLIOGRAPHY

- Balthasar H.U. von, *Explorations in Theology*, vol. 1: *The Word Made Flesh*, San Francisco 1989.
- Balthasar H.U. von, in: A. Wierciński, *Between Friends: The Hans Urs von Balthasar and Gustave Siewerth Correspondence 1954–1963*, Konstanz 2005–2007.
- Borgman E., *Gaudium et spes: the Forgotten Future of a Revolutionary Document*, *Concilium* 4 (2005), p. 54.
- Candelaria M.R., *Popular Religion and Liberation: The Dilemma of Liberation Theology*, New York 1990.
- Davis Ch., *Theology and Praxis*, *Cross Currents* 23,2 (1973), pp. 154–68 (167).
- Kołakowski L., *Main Currents of Marxism*, vol. 3, Oxford 1978.
- Pieper J., *The End of Time: A Meditation on the Philosophy of History*, trans. M. Bullock, New York 1954; reprinted San Francisco 1999.
- Portier W.L., *Interpretation and Method*, in: *The Praxis of Christian Experience: An Introduction to the Theology of Edward Schillebeeckx*, eds. R.J. Schreiter, M.C. Hilbert, San Francisco 1989.
- Rahner K., *Theological Investigations*, vol. 9, London 1972.
- Rahner K., in: *Karl Rahner: I Remember, An Autobiographical Interview with Meinrod Krauss*, trans. by H.D. Egan, New York 1985.
- Ratzinger J., *The Dignity of the Human Person: Commentary on “Gaudium et spes”*, in: *Commentary on the Documents of Vatican II*, ed. H. Vorgrimler, III, New York 1969.
- Rowland T., *Catholic Theology*, London 2017.
- Scannone J.C., *El papa Francisco y la telogia del pueblo*, *Razón y Fe* 1395 (2014), pp. 31–50.

Schaab G.L., *Feminist Theological Methodology: Toward a Kaleidoscopic Model*, *Theological Studies* 62 (2001), pp. 341–365.

Ward G., *Radical Orthodoxy/and as Cultural Politics*, in: *Radical Orthodoxy: A Catholic Enquiry*, ed. L.P. Hemming, Ashgate 2000.

Keywords: gnoseological concupiscence, thomism, *Communio* theology, *Concilium* theology, liberation theology

„POŻĄDLIWOŚĆ POZNAWCZA” I LINIE PODZIAŁU W TEOLOGII POSOBO- ROWEJ

Streszczenie

Artykuł stanowi zwięzłą prezentację treści, które autorka przedstawiła w książce *Catholic Theology*. W tekście naszkicowane zostają główne nurty teologii epoki posoborowej. Autorka zarysowuje granice pomiędzy alternatywnymi podejściami, wskazując na ich cechy charakterystyczne. Cztery omawiane nurty teologiczne to teologia tomistyczna, teologia nurtu *Communio*, teologia nurtu *Concilium* oraz teologia wyzwolenia.

Słowa kluczowe: pożądlliwość poznawcza, tomizm, teologia *Communio*, teologia *Concilium*, teologia wyzwolenia

Fr. Thomas Joseph White OP*
Thomistic Institute, Angelicum, Rome

WHY CATHOLIC THEOLOGY NEEDS METAPHYSICS: A CHRISTOLOGICAL PERSPECTIVE

The Chalcedonian confession of faith asserts that Christ is one person, the Son of God, subsisting in two natures, divine and human. The doctrine of the communication of idioms is essential to the life and practices of the Church insofar as we affirm there to be properties of deity and humanity present in the one subject, the Word made flesh. Such affirmations are made without a confusion of the two natures or their mutually distinct attributes. The affirmation that there is a divine and human nature in Christ is possible, however, only if it is also possible for human beings to think coherently about the divine nature, analogically, and human nature, univocally. Otherwise it is not feasible to receive understanding of the divine nature of Christ into the human intellect intrinsically and the revelation must remain wholly alien to natural human thought, even under the presumption that such understanding originates in grace. Likewise we can only think coherently of the eternal Son's solidarity with us in human nature if we can conceive of a common human nature present in all human individuals. Consequently, it is only possible for the Church to confess some form of Chalcedonian doctrine if there is also a perennial metaphysical philosophy capable of thinking coherently about the divine and human natures from within the ambit of natural human reason. This also implies that the Church maintains a "metaphysical apostolate" in her public teaching, in her philosophical traditions, as well as in her scriptural and doctrinal enunciations.

The communication of idioms pertains to the language we use in classical Catholic theology to speak about the incarnation of God, just insofar as God the Son, the eternal Word of the Father, has become human, one hypostatic subject

* Thomas White OP – is the Director of the Thomistic Institute at the Angelicum. He did his doctoral studies at Oxford University, and has research interests in metaphysics, Christology, Trinitarian theology, and the theology of grace; e-mail: tjwhiteop@gmail.com; ORCID: 0000-0003-2494-691X.

subsisting in two natures. Linguistic tropes (idioms) assigned to Jesus of Nazareth either in virtue of his humanity – his nature as man – or in virtue of his divinity – his nature as God – are attributed hypostatically only to one personal subject, that of the eternal Son and Word of the Father. So, for example, we say rightly that the Son of God personally suffered, died and was buried, in virtue of his human nature in which he was subject to these experiences, or more simply that God died by Roman crucifixion, here employing the nature-term “God” (*a subject* who has a divine nature) to denote the person of the Word who died a human death. Likewise, we may say that the human being Jesus can raise the dead by virtue of his omnipotent power, or that this man in particular is the author of the stars. The man in question is the person of the Son and therefore we rightly attribute to him the divine characteristics that are proper to the God of Israel, whom the Nicene creed denotes as one in being with the Father, and as the Creator “of all things visible and invisible.”¹

In this essay I wish to consider the ontological dimensions of this form of linguistic designation of the mystery of the Incarnation, and more specifically to delineate various metaphysical implications of classical Christology. Can we speak truly of Christ the person of the Son as both true God and true man if we are incapable of positive philosophical and natural discourse concerning both the divine nature and human nature, that latter being the essence in virtue of which we are each human, and in virtue of which God who became human is one in nature with us? In what follows I will present a brief account of the inward form of the classical use of the communication of idioms in Neo-Chalcedonian Christology. Secondly, I will argue that the assignments we make of nature terms to Christ in virtue of his divinity and humanity respectively, though based in divine revelation specifically and associated with a central mystery of the faith, also require implicitly that we are naturally capable of thinking out philosophically what it means coherently to speak of the divine and human natures metaphysically. Were we unable to do this we would in turn be unable to think about the hypostatic union and the core mystery of Christianity in a constructive fashion. In a final section of the essay I will consider some of the consequences of the distinctively Catholic view of the Incarnation I am defending, in relation to metaphysics and consequently as an exemplification of the relationship between supernatural faith and natural knowledge, theology and philosophy, within the one cultural life of

¹ Denz. 125. (All references to the magisterium of the Catholic Church in this essay, unless otherwise noted, are taken from *Denzinger, Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* [hereafter “Denz.”], Forty-Third edition, ed. by P. Hünermann, R. Fastiggi, A. Nash, San Francisco 2010).

the Church.² I will argue that the intellectual heritage of divine-human synergy that fully acknowledges the ineffable transcendence and unique immanence of the Creator to creation in the incarnation has a philosophical correspondent in the tradition of Catholic perennial philosophy and that these two together form a the singular heritage of the Christian intellectual tradition, and is essential to health of the Church and human culture.

THE BASIC VIEW: CHALCEDONIAN CHRISTOLOGY AND THE ONTOLOGY OF THE COMMUNICATION OF IDIOMS

Single subject Christology is derived from and enshrined in the basic givens of the New Testament as apostolic teaching. Christ is one person subsisting in two natural modes of being. A case in point is to be found in Phil. 2:6–11, where the pre-existence of Christ is affirmed as the Son who, “though he was in the form of God,” “took the form of a servant” and as man became obedient unto death, even so as to be exalted in the resurrection. The mystery of descent of the pre-existent Son into humanity and subsequent exaltation in resurrection culminates in the acknowledgement by the nations of his divine identity. He is given the name above every other name by the nations – “Lord” or “Yahweh” – who recognize in him the God of Israel denoted by the Tetragrammaton of Ex. 3:14–15. The fact that “every knee will bend” in adoration of him suggests that the prophecies of Is. 45:5–23, concerning the universal recognition of God by all gentile nations is coming to pass in the recognition of Jesus of Nazareth as Lord, that is to say as one who is both God and man, a man who was crucified and resurrected so as to reconcile the human race to the Father.³

² For the purposes of this essay I am employing the term “metaphysics” to refer to the study of being, in classical philosophy and in the Catholic intellectual tradition. Employed in this sense the term has a slightly more narrow sense than “ontology” which can refer to the being of things themselves, whether it is apprehended and discussed philosophically and theologically. I also presume that philosophical metaphysics may and should be employed within and in the service of theology (*sacra doctrina*) in the service of the conceptual depictions of mysteries of the faith, as I shall mention below. I take this conceptual use of the term metaphysics to overlap significantly with the depiction of the term present in the papal encyclical *Fides et ratio* (1998) of Pope John Paul II.

³ See the pertinent analysis of the text on this point by R. Bauckham, *God Crucified: Monotheism and Christology in the New Testament*, Grand Rapids 1998, p. 44–54. Bauckham does not seek to derive a primal theology of the two natures of Christ from this text (an interpretative claim found in the patristic tradition but contested by many modern exegetes). However, he does argue convincingly that the Hebraic logic of the passage, which echoes the theology of Second Isaiah, co-simultaneously attributes to Jesus as a subject both the Lordship of the God of Israel and the human traits of the suffering servant.

Evidently already in this primal confession of Christological faith we perceive the nucleus of the classical use of the communication of idioms as expressive in turn of the ontology of what would eventually be confessed in dogmatic conceptual form 400 years later at the Council of Chalcedon. Christ is a singular subject of Pauline ascription to whom are attributed characteristics associated both with God (signified here by the “form” of God, the name of YHWH, and being a subject of worship) and those of a human being (signified here by being the Suffering Servant, practicing intentional obedience, subjection to death as the separation of body and soul, physical resurrection and glorification). There is of course a correspondence between this linguistic pattern of ascription and the ontology it implies. Only if Christ is a single person who is both God and man, can formulations such as this one make sense. The person in question is pre-existent and divine in the Pauline logic, since “he” exists in union with the Father prior to his historical experience of being human, but the person in question is also the singular bearer of traits derived from each nature or “form” of being, as Lord and as man.

It is significant to note that the Council of Chalcedon specifically chose to denote and interpret the “forms” of Paul’s Philippians 2:6–11 in distinctively ontological terms of nature or *physis*, having echoes in Hellenistic metaphysics.⁴ The impetus for this historically speaking is not simple and can be traced back in part to the influences of Athanasius, Gregory of Nazianzus’ critique of Apollinarius, and the “letter of peace” written by John of Antioch in the wake of the Council of Ephesus. Nonetheless the proximate inspiration for the pronounced emergence of this pattern of interpretation was the famous Tome of Leo, his letter 28 to Flavian. Therein Leo does two things theologically that are of capital importance for the subsequent history of Christology. First, he interprets the “form of God” and the “form of a servant” in terms of the Latin notion of *natura* (or *essentia*) and in so doing also notes that the two natures are neither separate, nor confused, united yet distinct.⁵ This language is clearly ontological in implication and would enter into

⁴ Denz. 300: “[...] and it [i.e., the doctrine of the Church] resists those who imagine that there is mingling or admixture in the two natures of Christ and drives off those who foolishly believe that the ‘form of a slave’ taken by him from us is of heavenly or some other nature and it anathematizes those who invent the myth of two natures of the Lord before the union but imagine there was only one after the union.”

⁵ Tome of Leo (letter 28 to Flavian), c. 3: “Without detriment therefore to the properties of either nature and substance which then came together in one person, majesty took on humility, strength weakness, eternity mortality: and for the paying off of the debt belonging to our condition inviolable nature was united with possible nature, so that, as suited the needs of our case, one and the same Mediator between God and men, the Man Christ Jesus, could both die with the one and not die with the other. Thus in the whole and perfect nature of true man was true God born, complete in what was His own, complete in what was ours. And by ours we mean what the Creator formed in us from the beginning and what He undertook to repair [...].”

the Council's formulations themselves, suggesting that God has become human without ceasing to be God and without abolishing, altering or in any way doing violence to what it is to be human.⁶ On the contrary, God is the most human of all of us. This idea suggests that there is not only no concurrence or rivalry of divine and human natures in Christ but in fact a kind of simultaneous plenitude of complementarity, of immanence and transcendence simultaneously. The more God is present in our human nature, even by personal union with our nature, the more naturally human we are, as is perceptible in Christ.

Second, Leo attributes activity to both natures, suggesting that each has its own integrity of operation.

For each "form" does the acts which belong to it, in communion with the other; the Word, that is, performing what belongs to the Word, and the flesh carrying out what belongs to the flesh; the one of these shines out in miracles, the other succumbs to injuries.⁷

As we know, this was to be the most controversial aspect of the letter. Although it was itself incorporated into the acts of the council, there would be subsequent contestation of its contents precisely on this point. In the 6th Century Severus of

He took the form of a slave without stain of sin, increasing the human and not diminishing the divine: because that emptying of Himself whereby the Invisible made Himself visible and, Creator and Lord of all things though He be, wished to be a mortal, was the bending down of pity, not the failing of power. Accordingly He who while remaining in the form of God made man, was also made man in the form of a slave. For both natures retain their own proper character without loss: and as the form of God did not do away with the form of a slave, so the form of a slave did not impair the form of God."

c. 4: "In a new order, because being invisible in His own *nature*, He became visible in ours, and He whom nothing could contain was content to be contained: abiding before all time He began to be in time: the Lord of all things, He obscured His immeasurable majesty and took on Him the *form of a servant*: being God that cannot suffer, He did not disdain to be man that can, and, immortal as He is, to subject Himself to the laws of death. From the mother of the Lord was received *nature*, not faultiness: nor in the Lord Jesus Christ, born of the Virgin's womb, does the wonderfulness of His birth make His nature unlike ours. For He who is true God is also true man: and in this union there is no lie, since the humility of manhood and the loftiness of the Godhead both meet there." (trans. by C.L. Feltoe; ed. by P. Schaff, H. Wace, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, vol. 12, Buffalo, NY 1895).

⁶ Council of Chalcedon, Denz. 302: "We confess that the one and the same Lord Jesus Christ, the only begotten Son, must be acknowledged in two natures (*en duo phusisin*), without confusion or change, without division or separation. The distinction between the natures was never abolished by their union but rather the character proper to each of the two natures was preserved as they came together in one Person and one hypostasis."

⁷ Leo the Great, *Letter 28*, c. 4.

Antioch argued that the Tome's formulations were Nestorian, precisely because they denote that there are natures that operate as grammatical subjects, and therefore as distinct natural individuals or personal subjects.⁸ This line of thinking became common in monophysitism and monoorganism and would be condemned by the formal precisions of the Third Council of Constantinople where the teachings of Maximus the Confessor were in effect made normative.⁹ There we see that the distinct natural operations of deity and human, of God man, work in distinction and symphony, with instrumental subordination of the human actions to the divine operation.

From this settlement of orthodox Christology, a mature Christian vision of the communication of idioms developed. It is one we find present in Damascene's *The Orthodox Faith*, for example, a work translated into Latin in the middle ages.¹⁰

⁸ See Severus Ant., *Ep. I ad Sergium*, CSCO 120, 60, 33–61, 9, esp. in: A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, vol. 2, pt. 2, London 1995, p. 165. I have discussed this point in greater depth in *Dyothelitism and the Instrumental Human Consciousness of Jesus*, *Pro Ecclesia* 17 (2008), p. 396–422.

⁹ Referring back to Leo's Tome as a traditional *auctoritas*, the council affirms "two natural principles of action in the same Jesus Christ," and cites in this respect Leo's statement from the Tome in Greek so as to make clear that "each form does (*morphe energei*)" that which is proper to it, in concord with the other. In addition, the document goes on to state that "each of the two nature wills and performs what is proper to it in communion with the other. Thus, we glory in proclaiming two natural wills and actions concurring together for the salvation of the human race." (Denz. 553, 558).

¹⁰ See in particular *On the Orthodox Faith*, III, cc. 4–19, trans. S.D.F. Salmond, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Oxford 1899. See Aquinas, *Summa Theologiae*, III, c. 16 on the communication of idioms, and q. 19, a. 1 in his critique of Severus and his defense of dyothelitism. Damascene provides a clear analysis of the traditional use of the communication of idioms in *On the Orthodox Faith*, III, c. 4. "When, then, we speak of His divinity we do not ascribe to it the properties of humanity. For we do not say that His divinity is subject to passion or created. Nor, again, do we predicate of His flesh or of His humanity the properties of divinity: for we do not say that His flesh or His humanity is uncreated. But when we speak of His subsistence, whether we give it a name implying both natures, or one that refers to only one of them, we still attribute to it the properties of both natures. For Christ, which name implies both natures, is spoken of as at once God and man, created and uncreated, subject to suffering and incapable of suffering: and when He is named Son of God and God, in reference to only one of His natures, He still keeps the properties of the co-existing nature, that is, the flesh, being spoken of as God who suffers, and as the Lord of Glory crucified 1 Corinthians 2:8, not in respect of His being God but in respect of His being at the same time man. Likewise also when He is called Man and Son of Man, He still keeps the properties and glories of the divine nature, a child before the ages, and man who knew no beginning; it is not, however, as child or man but as God that He is before the ages, and became a child in the end [of the ages]. And this is the manner of the mutual communication [of idioms]. [...] Accordingly we can say of *Christ*: 'This our God was seen upon the earth and lived among men,' and 'This man is uncreated and [...] uncircumscribed [i.e., in virtue of his divinity].'"

The perspective of Damascene was in turn self-consciously adopted and re-articulated by Thomas Aquinas in the *Summa Theologiae, Tertia pars*. Aquinas effectively notes four rules that govern the right application of the communication of idioms, each of which has an ontological correspondent, with significant for our consideration of philosophical metaphysics.¹¹

First, Aquinas notes that all attributes of divine nature and of the human nature of Christ pertain to the single personal subject of the incarnate Word.¹² That is to say, whether we speak of the eternal generation of the Son or his human birth in time as man, we attribute such characteristics only to Jesus Christ, the eternal Son of the Father. He was born before all ages of the Father and born in time of the Virgin Mary. He is the author of creation and the giver of eternal life, but is also subject to human torture, suffering and death.

Second, the attributes of the two natures are not rightly predicated of each other, and should not be confused. They remain ontologically distinct.¹³ The divine nature of Christ is eternal not temporal, immutable not subject to alteration, impassible not subject to suffering, all knowing, not subject to neuroscience. The human nature of Christ is present in time and place not subject to omnipresence, finite not subject to infinity, temporal not subject to conditions of eternal pre-existence. The human nature of Jesus then is not omnipresent

¹¹ See the study of Aquinas' use of Damascene on this point by C.L. Barnes, *Christ's Two Wills in Scholastic Thought: The Christology of Aquinas and its Historical Context*, Toronto 2015. In ST III, q. 19, a. 1, when treating of Leo and Severus, Aquinas follows Damascene's interpretation of the Third Council of Chalcedon found in *On the Orthodox Faith*, III, c. 16. He then proceeds to defend Leo's Tome against its monergenic critics (corp. and ad 4): "The human nature has its proper operation distinct from the divine and conversely. Nevertheless, the divine nature makes use of the operation of the human nature, as of the operation of its instrument [...]. Being and operation belong to the person by reason of the nature; yet in a different manner. For being belongs to the very constitution of the person, and in this respect it has the nature of a term; consequently, unity of person requires unity of the complete and personal being. But operation is an effect of the person by reason of a form or nature. Hence plurality of operations is not incompatible with personal unity." (All citations from the ST in this essay are taken from the Dominican English Province translation, *Summa Theologica*, New York 1947).

¹² ST III, q. 16, a. 4 and ad 1: "since there is one hypostasis of both natures, the same hypostasis is signified by the name of either nature. Thus whether we say 'man' or 'God,' the hypostasis of Divine and human nature is signified. And hence, of the Man may be said what belongs to the Divine Nature, as of a hypostasis of the Divine Nature; and of God may be said what belongs to the human nature, as of a hypostasis of human nature [...]. It is impossible for contraries to be predicated of the same in the same respects, but nothing prevents their being predicated of the same in different aspects. And thus contraries are predicated of Christ, not in the same, but in different natures."

¹³ An idea enunciated clearly by Damascene in *On the Orthodox Faith*, III, c. 4, cited above.

or pre-existent or eternal, while the divine nature is not a historically contingent process, subject to generation, or redetermined in identity through impact of created realities.¹⁴

Third, all nature terms (divine or human) can be employed grammatically as subject terms if and only if they denote the personal subject, considered under the aspect of a nature. For example, we can rightly say that “God gestated in the womb of the Virgin,” “God was born in poverty,” “God suffered personally on the Cross,” or “God truly died on the Cross.” These are all necessary statements and are orthodox because the term God is a nature term denoted of a specific person, the Second Person of the Son. This means it is not true to say “the divine nature was born, suffered, died, etc.” or “the Father or the Holy Spirit suffered,” but only “the Son who is God and man was born, suffered and died, as a divine person who is truly human like us,” and therefore “God truly was born, suffered and died.” Likewise we may say that “this man created the world,” indicating Jesus Christ, without implying that his human nature was an instrument of the creation, or we may say that “God was obedient in order to save us” without implying that his human obedience is constitutive of his eternal generation from the Father as the eternal Son.¹⁵

Fourth, one may ascribe actions to the natures of the Jesus Christ as such so long as one is clear that this does not imply that these natures are individual

¹⁴ ST III, q. 16, a. 5, corp. and ad 1, and ad 3: “What belongs to one cannot be said of another, unless they are both the same; thus ‘risible’ can be predicated only of man. Now in the mystery of Incarnation the Divine and human natures are not the same; but the hypostasis of the two natures is the same. And hence what belongs to one nature cannot be predicated of the other if they are taken in the abstract [...]. [T]hus we say that the Son of God is born, yet we do not say that the Divine Nature is born; as was said in ST I, q. 39, a. 5. So, too, in the mystery of Incarnation we say that the Son of God suffered, yet we do not say that the Divine Nature suffered [...]. What belongs to the Divine Nature is predicated of the human nature – not, indeed, as it belongs essentially to the Divine Nature, but as it is participated by the human nature. Hence, whatever cannot be participated by the human nature (as to be uncreated and omnipotent), is nowise predicated of the human nature. But the Divine Nature received nothing by participation from the human nature; and hence what belongs to the human nature can nowise be predicated of the Divine Nature.”

¹⁵ ST III, q. 16, a. 5: “Now concrete words stand for the hypostasis of the nature; and hence of concrete words we may predicate indifferently what belongs to either nature – whether the word of which they are predicated refers to one nature, as the word ‘Christ,’ by which is signified “both the Godhead anointing and the manhood anointed”; or to the Divine Nature alone, as this word ‘God’ or ‘the Son of God’; or to the manhood alone, as this word ‘Man’ or ‘Jesus.’ Hence Pope Leo says (Letter 74): ‘It is of no consequence from what substance we name Christ; because since the unity of person remains inseparably, one and the same is altogether Son of Man by His flesh, and altogether Son of God by the Godhead which He has with the Father.’” See also ST III, q 16, aa. 7 and 9.

persons.¹⁶ We may say for example, as Leo does, that the “divinity performs miracles,” while “the humanity suffers,” because he indicates that the operations of the two natures are of the one person of the Son incarnate. This does not mean that the divinity is a personal subject distinct from the humanity but only that we abstractly signify the two natures by referring to the operations that are proper to each in the one person. It is in virtue of his divinity that Christ has the active potency to perform miracles and in virtue of his humanity that he has the capacity to suffer. Meanwhile if we say that “the infinite lay in a crib” or “the humanity breathed its last on the cross,” we refer to the nature substantively rather than operationally but we do so by prescribing implicitly these substantive features of nature to the one personal subject of the Word. “He who is infinite lay in a crib,” “He who is human died on the cross.”

It should be noted that these four principles help us delineate the shape of a mystery, in human language. They are not meant to render the mystery of the incarnation, life, suffering and death and resurrection of Christ fully transparent to human reason, nor do they simply leave these features of his existence unintelligible or opaque. They serve rather to help us identify the inward region and boundaries of the mystery of the faith and exclude erroneous or counterfeit formulations. It seems to me in turn we can identify three important ontological features that emerge from this inscape of mystery, rightly to be thought of as Christological truths, that in turn also have implications for philosophical metaphysics (without being reducible to the latter). I will return to these below.

The first ontological feature of the mystery pertains to the person of the Son: he can begin to subsist as man (by homonization in the womb of the Virgin Mary) without ceasing to be truly God. Consequently, precisely as one who is God personally he can also become subject to all that is human, including birth, suffering and death, which he truly experiences personally without ceasing to be

¹⁶ ST III, q. 19, a 1, ad 3 and ad 5: “To operate belongs to a subsisting hypostasis; in accordance, however, with the form and nature from which the operation receives its species. Hence from the diversity of forms or natures spring the divers species of operations, but from the unity of hypostasis springs the numerical unity as regards the operation of the species: thus fire has two operations specifically different, namely, to illuminate and to heat, from the difference of light and heat, and yet the illumination of the fire that illuminates at one and the same time is numerically one. So, likewise, in Christ there are necessarily two specifically different operations by reason of His two natures; nevertheless, each of the operations at one and the same time is numerically one, as one walking and one healing [...]. The proper work of the Divine operation is different from the proper work of the human operation. Thus to heal a leper is a proper work of the Divine operation, but to touch him is the proper work of the human operation. Now both these operations concur in one work, inasmuch as one nature acts in union with the other.”

“immutably, impassibly” divine and one of the Holy Trinity. There are various soteriological aspects to this mysterious truth. For example, God truly shows his divine solidarity with us by freely identifying with our human limitations, and he can unite his ineffable, perfect divinity and saving power to us even in worst darkness of our human suffering. Everything we have as human becomes his so that everything he has as God can become ours, even in the most trying moments of our condition. Behind this soteriological claim we confront the mystery of God’s gratuitous freedom: it is grounded in his mysterious activity and eternal identity. The mystery from before the foundations of the world is personal, good, wise, and loving.

Second, the two natures of Christ are not confused or mixed, but they also are not competitive rivals or mutually exclusive. Christ does not have to cease being God in order to be human or take on a truncated or artificial human nature in order to be God.¹⁷ There are profound metaphysical implications to this claim. God is not a rival to his creation, seemingly because God is in no way exterior to his creation as Creator, but is more intimate to created being than

¹⁷ Consider in this respect the alternative views on the communication of idioms by Sergius Bulgakov in *The Lamb of God*, trans. B. Jakim, Grand Rapids 2008. Bulgakov develops a coherent critique of John Damascene’s use of the communication of idioms, based on the idea that the latter permits the divine essence of Christ to influence the human essence (through divinizing grace) but does not understand the divine essence to conform to or become subject to alteration by the human essence as an ontological condition of the incarnation (see especially 209–210, 258–259). The proposed alternative of Bulgakov (which has its proximate origins in Gottlieb Thomasius and which resembles proposals of Karl Barth that we will examine below) is that the divine essence freely accommodates itself kenotically to the lowliness of the human state of Christ by adopting human characteristics of temporality and suffering into the godhead (the divine nature) as a condition of possibility for the mystery of the incarnation. Interesting, in the start of the book (pp. 2–19) Bulgakov begins his Christology with a defense of the Christological ontology of Apollinarius of Laodicia, who he claims was the first truly to acknowledge the impossibility of the co-existence of two fully autonomous principles of nature (divine and human) in Christ co-existing in unity, without the problem emerging of rivalry. Whereas Apollinarius ultimately resolved the problem problematically by denying the complete humanity of Christ, Bulgakov will ultimately attempt to resolve the problem otherwise by positing the self-delimitation and kenotic dynamism of the divinity of Christ. But whether one chooses one solution or the other (Apollinarius or Bulgakov) the problem is found in the fundamental premise (as elaborated by Bulgakov) of a necessary rivalry of natures unable to co-exist in a unity without the self-delimitation of one or the other. It is precisely this kind of erroneous principle (perhaps derivative remotely from the nominalist heritage) that Damascene avoids and rejects from the start. Far from being a hindrance to a dynamic Christology of divinization and a residue of Byzantine scholasticism that “did not go far enough,” Damascene is a theologian who points us in the right direction, precisely on this point in question.

it is to itself, or most interior to the effect of the Creation (the *esse commune* of created being) without being identical with that creation as such.¹⁸ This means that God can “step out onto the stage” of creation and enter the drama of created history without either ceasing to be God or doing violence to human nature. As noted above, the traditional Christian claim is that no one is more human than Christ, who is also truly God.¹⁹ Furthermore, the human nature of Jesus can be subordinate to and the instrument of his divine person (the humanity of the Word) without in anyway being diminished as human. On the contrary, the human nature of Jesus, his human actions of knowledge and love as man, are now expressive of his personal identity as God, the Son, who manifests his eternal life and presence in and through his epitomal human actions, words, gestures, teachings, sufferings and miracles.²⁰ It is God the Son who shines forth radiantly in the most human life of Jesus, from the child in the crib to the crucified of Golgotha.

Third, we can infer from the third and fourth of our rules of predication above an ontological mystery first identified by the Cappadocian fathers. All works of the divine persons are works conducted through the medium of a nature.

¹⁸ See on this point, ST I, q. 4, a. 2, and the study of Martin Bieler, “*Analogia entis*” as an expression of love according to Ferdinand Ulrich, in: *The Analogy of Being: Invention of the Antichrist or the Wisdom of God?*, ed. Th.J. White, Grand Rapids, MI 2011, p. 314–37.

¹⁹ A point underlined in the Second Vatican Council, in *Gaudium et spes*, 22 and 45. In Chapter 22 where it is said that Christ is “perfect man,” appeal is made in the footnote precisely to Chalcedonian Christology. (Denz. 4322): “Council of Constantinople II (553), can. 7: ‘[...] without either the Word being transformed into the nature of the flesh or the flesh being translated into the nature of the Word,’ cf. also Council of Constantinople III (681): ‘[...] for just as his most holy and immaculate flesh, animated by his soul, has not been destroyed by being divinized but remained in its state and kind’. Cf. Council of Chalcedon (451): ‘[the same Lord Jesus Christ] [...] must be acknowledged in two natures, without confusion or change, without division or separation.’ Perceiving the conceptual unity and organic development of thought across time expressed by these four Councils of the Catholic Church, one is reminded of John Henry Newman’s notes pertaining to the identification of genuine development of doctrine in the Church. In fact all seven notes would apply readily to this development from the affirmation of the two natures of Christ (Chalcedon) to the underscoring of the immutability and perfection of each nature (Constantinople II) to the affirmation of the two activities and wills (Constantinople III), to the emphasis on the reality, integrity and exemplary perfection of the Lord’s humanity (Vatican II). We can perceive here preservation of type, continuity of principles, assimilative power, logical sequence, anticipation of the future developments in the early principles, conservationist action on the past principles by later affirmations, and chronic vigor. See *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, London 1909, esp. chap. 5.

²⁰ I have explored this idea further in *The Incarnate Lord, A Thomistic Study in Christology*, Washington, D.C. 2015, chap. 1.

All works of a nature are works conducted by a personal subject.²¹ The one is a principle “from which” while the other is a principle “through which.” Persons are those “from whom” and natures are that “through which.” The Father, Son and Holy Spirit operate by virtue of or in and through the medium of their shared divine nature and life, as God, while the Son alone operates also by virtue of or in and through the medium of his human life as man. There are two significant features to this third idea. First, evidently, from a Christian and therefore Trinitarian point of view, all things are ultimately personal in origin. The divine nature that has given rise to all things and that providently governs human history in view of salvation is a reality that is personal in nature. The universe exists from persons and in view of personal existence as the summit of created being, our personal life, along with that of the angels, created meaningfully in view of communion with God in Christ. Second, in personal realities, all nature terms must be interpreted in a way that is in conformity with but also not in opposition to personal identity, and vice versa. Negatively speaking it is a great mistake to oppose natural identity (being human or being a biological animal, for example) with personal identity, as if one must either advocate for an ontology of persons or an ontology of natures. One way to make this error is to claim that a serious study of human nature does away with personhood and personal dignity as a mere folklore concepts from pre-modern culture. The other way to do so is to claim that the acknowledgement of human personhood and personal freedom requires that we delimit or deny the reality of nature as a normative concept for free human action or thought, as if the personal agent could invent or at least mutate his nature in a plastic fashion in the service of his personal creative freedom or will to power. In reality, all personal acts of knowledge and love are eminently natural acts stemming from the natural principles of human

²¹ In fact, the principle that “a nature is never found except within a hypostasis” was employed by anti-Chalcedonian monophysites of the sixth century in order to argue for the singularity of the nature in Christ. Dyophysites responded by adopting the same principle and reinterpreting it in light of the distinction between the operation *of a* person and operation *through* (or by means of) a nature. This way of thinking has its origins in earlier Trinitarian debate. The distinction between the nature common to a plurality of persons and the particular personal subject in which this nature exists originates with Basil in his *Epistle to Terentius* (PG 32, 798 A). It was developed Christologically in the context of dyothelete disputes by John the Grammarian and Leontius of Byzantium. (See, for example, *Contra Nestorianos et Euthychianos*, PG 86, 1280 A, by the latter.) John Damascene notes that the principle is essential to a right understanding of the practice of the communication of idioms as pertaining to the incarnation, in: *On the Orthodox Faith*, III, c. 4, 5, 9, 11, and 12. Aquinas’s own thought offers a close parallel to Damascene in ST I, q. 39, a. 5, III, q. 3, a. 4, ad 1 and III, q. 19, a. 1: nature is the principle *through which* a subject or hypostasis acts, but it is always the subject *who* acts.

knowledge and free will.²² This is true in Christ's own human knowledge and freedom, which are reflective in turn of his uncreated divine life, his eternal natural wisdom and love as God.

THE NATURAL GROUNDS OF MYSTERY: THE CHRISTOLOGICAL PRESUPPOSITION OF A PHILOSOPHICAL METAPHYSICS

In light of the ontology implied by the classical use of the communication of idioms, we rightly should affirm that Chalcedonian Christology (and therefore a fortiori all Catholic theology) presupposes and needs to make use of various principles of classical metaphysics. Why is this the case and in what sense? Here I succinctly will demarcate basic principles contained implicitly within the Christology elaborated above, while still maintaining that philosophical reflection is formally distinct as such from theological or dogmatic reflection on the revelation of Christ.²³

The first principle to be noted is that the identification of the form of metaphysical realism incumbent upon Catholic theologians for a right exercise of their own science can appear only consequent to and in a sense from within theology as such, and yet as a formally distinct subject area. Here I mean simply that it is antecedently probable – in a world affected by the wounds of ignorance and human self-will – that in pre-Christian cultures, the natural human intellect may not take account of or realize all of its innate possibilities,

²² See the Thomistic argument to this effect offered by J. Maritain in his *Court Traité de l'Existence et de l'Existant*, Oeuvres Complètes, vol. 9, Fribourg–Paris 1990, originally published in 1947 in response to the voluntarist ontology of Jean Paul Sartre.

²³ Erich Przywara's characterization of the "analogia entis" as the fundamental form of Catholic theology seems to me to run the risk of identifying properly philosophical objects of reflection with those pertaining to divine revelation, so that theology is overly determined "from the bottom up" by metaphysical reflection culminating in Christology (one might think in this respect of Rahner's transcendental anthropology) or philosophical reflection is overly determined "from the top down" as essentially a dimension of Christology (analogous to Barth's Christological ontology). On this idea, see *Analogia Entis; Metaphysics: Original Structure and Universal Rhythm*, trans. by J. Betz, D.B. Hart, Grand Rapids 2014, Part II, chap. 2, "The Scope of Analogy as a Fundamental Catholic Form," pp. 348–399. Balthasar identifies this problem in Przywara's thought, rightly it seems to me. See his critical remarks in *Theo-Logic, II: The Truth of God*, trans. by A. Walker, San Francisco 2004, pp. 94–95, n. 16, and the logically congruent observations on p. 273, n. 109. My own views on the distinction and interaction of the "analogia fidei" and the "analogia entis" are akin to those of G. Söhngen, *The Analogy of Faith: Likeness to God from Faith Alone?*, *Pro Ecclesia* 21,1 (2012), p. 56–76, and *The Analogy of Faith: Unity in the Science of Faith*, *Pro Ecclesia* 21,2 (2012), p. 169–94, trans. by K. Oakes.

or may have doubt about the latter. To affirm that there is such a thing as philosophical metaphysics follows from the distinction between nature and grace, and between natural knowledge and the revelation obtained in virtue of the grace of faith. The affirmation of natural knowledge is the necessary corollary to a theology of grace and revelation. This does not entail however that one must hold that a pristine, deeply developed natural metaphysical reflection must precede the exploration of the ontology of Christ in time either for any individual or for human culture more generally. Such may be the case in fact, but my argument here does not require that it be so. As a matter of hypothesis, one might posit that all Christian philosophy develops only after Christ, but even if this is the case, it still develops as philosophy, in the service of faith, and as logically entailed by the predications we make to Christ of the divine and human natures.

The second important principle to observe is that when we speak of the divine nature or the human nature of Christ, we must qualify that we are speaking of a theological mystery, not a mere truth of philosophical reasoning. Even if we do know something of what human nature is and how to speak rightly of the divine nature philosophically in distinction from or prescinding from divine revelation as such, the divine and human natures of Christ are *formally* mysteries approached primarily with the help of divine revelation. The nature in virtue of which Christ is one with the Father and the Holy Spirit pertains to the essence of the Trinity. The essence in virtue of which he is one with us designates our human nature redeemed and sanctified in the New Adam, subject to atoning death and eschatological exaltation. This is why *Gaudium et spes* para. 22 rightly notes that the *mystery* of what it means to be human is only ultimately resolvable by reference to Christ, in whom are present the plenitude of grace and the perfection of human nature by and within the life of that grace.²⁴

Having provided these two primary warnings against a naïve form of theological rationalism, we can now proceed to a third and more essential point. The mysteries of Christ's divine nature and human nature are literally unthinkable or conceptually inaccessible for us unless we are also capable of some form of natural reflection regarding the nature of God the Creator (conceived by way of analogy), as well regarding the structure of human nature (univocally denoted in

²⁴ *Gaudium et spes*, para. 22 (Denz. 4322): "The truth is that only in the mystery of the incarnate Word does the mystery of man take on light. For Adam, the first man, was a figure of Him Who was to come, namely Christ the Lord. Christ, the final Adam, by the revelation of the mystery of the Father and His love, fully reveals man to man himself and makes his supreme calling clear." What is at stake is clearly the supernatural truth regarding the human being, revealed in the person of Christ and his human nature.

universal fashion). The reasons for this should be obvious. Let us consider the divine and human natures in turn.²⁵

If the human being cannot think naturally about the existence of God and the nature of God as creator (however indirectly, apophatically or analogically) then the very idea of the incarnation, as proposed in Chalcedonian terms, is literally unthinkable. This is the case because the very idea of Jesus as a personal subject possessing the divine nature and having its “attributes” predicated of him would be thoroughly unintelligible. Even if the divine nature of the Son is a mystery of faith, one possessed in common with the Father and the Spirit and revealed to us supernaturally, its reception in human thought requires an analogue concept drawn from philosophical understanding that allows the human intellect to orient itself toward God. Were this not the case, the judgment of faith that “Christ possesses divine nature” or “is God” would stand completely outside the ambit of the natural capacities and range of human knowing. In this case, the gift of faith would be so extrinsic to the human intellect as to be literally inassimilable. Positive knowledge of the divine nature is a natural requirement if the human person is to be in “obediential potency” to the gift of grace that permits him to know and affirm that Christ is God.²⁶ This means that only if there is a metaphysical range of knowledge that can affirm the existence of God coherently and demonstrably as a truth of reason is it possible to develop a reasoned account of the intellectual possibility of faith, and in turn also an intellectually self-conscious dogmatic theology. Dogmatic reflection on Christ without metaphysics would be in this respect an insincere act of the mind by which the activity of faith would orient the mind towards an end purely extrinsic to any conditions of human thought, leaving the latter (human reason) immanent to itself without intrinsic reference to divine truth, even despite the presence of the grace of faith.

²⁵ For the sake of what follows below, I am referring to natural knowledge of God as “analogical” in the broad sense so as to indicate that no species or genus of category we use for a created entity or feature of being can be predicated of God in precisely the same sense, without qualification. Presumably this kind of definition permits one to include, for the sake of argument, various Scotistic forms of predication, that are not the subject of criticism or consideration in this essay. Similarly, when speaking of the “univocal” predication of human nature to all human beings, I mean to suggest simply that we can and must denote all human beings as being essentially the same kind of reality, and not members of distinct species, independently of their property characteristics such as age, race, or sexuality.

²⁶ In employing the notion of obediential potency I’m suggesting that we have no natural intellectual inclination to know of the Trinity as such, and its essential unity, but that we do have a natural inclination to think about God analogically, and about the divine nature, that can be elevated by grace so as to be placed in the service of reflection on the mystery of Trinitarian unity as such.

To give a precision to this notion we can clarify what must be the case for there to be a natural capacity for faith in the mind, without there being a purely rational derivation of the object or act of supernatural faith (epistemological Pelagianism). On the one hand there must be a specification of human thinking by conceptual reason and contemplative judgment that allows human beings to think about God the Creator in truth by means of natural or philosophical reflection. This specification is not identical with that of supernatural faith, which orients human intelligence toward the awareness and understanding of God as Holy Trinity, and eventually may terminate in the beatific vision of God, all of which is made possible only by grace. But the former natural specification is taken up into, preserved and made use of within the activity of faith, even if it can in no way produce or initiate the latter supernatural act. Under grace and within grace, however, the natural capacity to think about God is taken up into the act of faith and moved within this act toward God, as known both supernaturally and naturally.²⁷ The reason that the natural pre-disposition is essential is not because it causes the faith but because without it faith would be so alien as to be violent to the human intellect and nature would be unable to move itself under grace and within grace toward God.²⁸ The natural and supernatural specifications of the human intellect remain distinguishable but in no way extrinsic to one another. They function in harmony, hierarchical coordination and instrumental subordination. The revelation of God addresses the natural human desire for perfect knowledge of God (the desire to see God), but elevates this inclination of nature to a higher plane and provides it with new life and dynamic specification.²⁹

Likewise, the basic theological commitment to Chalcedonian Christology requires a metaphysics of human nature that permits us to identify a structure of human nature attributed univocally to all human beings. That is to say, there is an essence of human nature, one adopted by God in the incarnation, that is present universally by way of identity of kind in all human beings. Note at least two reasons this must be the case, for theological motives. First, if we cannot in any way

²⁷ This is why there will always be a *De Deo Uno* treatise of divine attributes or names within and for a *De Deo Trino*, in no matter what age of the world or in whatever philosophical register, be it Neoplatonic, Aristotelian-scholastic, Kantian, Hegelian, Analytic, etc.

²⁸ Parallels exist in the world of the will. Only if there is a natural desire for God distinct from the grace-inspired inclination toward God by way of infused hope and charity can the latter grace be received into the human person in an immanent and humane way, and yet still be a gratuitous grace. See my argument to this effect in: Th.J. White, *Imperfect Happiness and the Final End of Man: Thomas Aquinas and the Paradigm of Nature-Grace Orthodoxy*, *The Thomist* 78,2 (2014), p. 247–289.

²⁹ See on this point, Aquinas, ST I–II, q. 62, aa. 1–3.

identify the essential nature of man in its universal specification making use of the instruments of natural human reason, then we also cannot understand coherently what it means to say that God became a human being having a human nature in solidarity and plenary identification with us. In this were the case, the universal soteriological significance of the incarnation would be eclipsed. What does it even mean to say that God became truly human if there is no human race (a group of entities that share a common nature and destiny)? A merely extrinsic Christological designation of human nature (cf. Karl Barth) is not possible, because we would not be able naturally to identify what a human being is as distinct from something having mere accord of phenomenological appearances.³⁰ Christ's divine "attempt" to draw the so called human race into unity would be ineffective necessarily if we cannot ourselves even recognize what human nature is, even after redemption. Grace can heal or sharpen the capacities of natural intellect to identify the essence of man and the Church's philosophical and natural law traditions serve to do just this, but they can only do so because there already exists in each human being a pre-disposition or natural capacity to think realistically about human identity in its essential constituents.

Second, on this front, we cannot understand the perfection of Christ's human nature in its modal realization under grace, and internal to the hypostatic union, if we cannot understand the essence of man as such. For example, we cannot understand the mode of perfection present in Christ's human obedience, in love, humility and sinlessness, if we cannot understand something of human reason and freedom more generally, human obedience, and the virtues. Likewise, we cannot appreciate the supernatural mystery of Christ's suffering out of love for the human race in the crucifixion if we cannot understand something of the philosophical conundrum of human suffering, and the distinctions of body and soul, as well as the enigma of death and the natural evil it represents. Examples could be multiplied but the principal point is clear. Catholic theology must be committed to a metaphysical realism concerning the nature of the human being, as a presupposition for any rigorous commitment to Christological orthodoxy.

³⁰ Barth famously argues that we can only accede to a genuine knowledge of human nature in light of Christ, and from the perspective of divine revelation. Taken to its logical conclusion, however, this position would suggest that the very notion of "nature" or "human nature" is so alien to us intellectually (at least in our fallen state) that it cannot be employed in any meaningful way. Insofar as we do think actively in conceptual forms, even in response to Christ and under the influences of his grace, we must make use of some conceptual forms of knowledge to orient ourselves toward the objects of faith, which is only possible if there is some way to identify them (in part) under naturally intelligible idioms, as when we say, for example, that Jesus of Nazareth was "a man" or "a human being" having the same identity as us in the order of nature.

A final philosophical principle concerns the philosophical notion of personhood. Evidently, Christianity depends upon and in turn interprets the basic claim of the Torah that the human being is made in the image of God. This view contains several essential components. There is a hierarchy of beings, where non-living things exist in some sense not only for God, but for living things, and this in turn can be said of living things in relation to the human community.³¹ The latter is differentiated in a specific way by its immaterial powers of intelligence and deliberating love or free will. These features of personal existence emerge from the spiritual soul as the form of the human body. The existence of the spiritual soul is indeed a truth of human reason, also maintained dogmatically by the teaching of the Catholic Church, based on a discerning interpretation of the givens of scriptural revelation.³² It is because we are spiritual animals that we are persons and have in common with God and the angelic community the features of existence that make personal communion possible with other spiritual realities.³³

This means that there is a teleological end to human personhood that must also be maintained by Catholic theology for Christological purposes. Human beings are immanently inclined by their spiritual powers toward the pursuit of the knowledge of the truth and the desire for happiness by way of love of the authentic good. It bears worth mentioning in keeping with our theme, that Christ cannot be the exemplar and indeed the savior of human existence in any meaningful way if he as man in his human soul does not teach us and realize in our human nature these features of human existence. Christ is a man who knows and expresses the most important truths of all of human history and who manifests in the redemptive event of his own human life the plenary realization of human happiness: the possession of God by the beatific vision and by the fullness of charity. This is of course a mystery of grace, but if human beings are not capable of any natural philosophical understanding of the spiritual vocation of the intellect of man for the truth and for the possession of personal happiness in God, then they are also incapable of seeing the inner intelligibility of the gift of salvation realized in Christ.³⁴

³¹ See Aquinas' argument to this effect in *Summa Contra Gentiles* III, c. 22. (*Summa Contra Gentiles*, III, trans. by V. Bourke, New York 1955–1957).

³² Catechism of the Catholic Church, para. 366: "The Church teaches that every spiritual soul is created immediately by God – it is not "produced" by the parents – and also that it is immortal: it does not perish when it separates from the body at death, and it will be reunited with the body at the final Resurrection." Unambiguous authoritative clarifications on this point are found, for example, in Paul VI, Credo of the People of God; Pius XII, *Humani generis*, and Lateran Council V (1513).

³³ The helpful Thomistic study of this topic by F. Daguet, *Finis Omnium Ecclesia; Théologie du Dessein Divin chez Thomas D'Aquin*, Paris 2003.

³⁴ See Aquinas' arguments regarding basic human inclinations in ST I–II, q. 94, a. 2.

This claim does not imply that one must have philosophical understanding of any developed kind as a propaedeutic to acknowledging salvation in Christ but rather the latter: reception of the mystery of Christ in grace addresses, stimulates, rejuvenates, heals and elevates the human capacity to seek the universal truth and to seek authentic and profound happiness in God.

CONCLUSION: CHRISTOLOGICAL COSMOPOLITANISM AND THE “METAPHYSICAL APOSTOLATE” OF THE CHURCH

We can conclude this essay with two brief observations, one regarding what the vision it promotes implicitly excludes and one concerning the open horizon of what it can include. The first of these topics is easy to treat by noting positions of either theology or philosophical metaphysics that contradict the basic principles noted above. We can exclude either a theological totalism that refuses in principle the possibility of a perennial metaphysics for theological reasons (represented in sophisticated fashion by Barth), or a rationalist evidentialism that might seek to demonstrate the truths and inward content of the mysteries of Christianity by recourse to principles of philosophical reason (cf. features of the project of Richard Swinburne).

The claim made above regarding philosophical knowledge of both divine and human natures remain in some fundamental incompatibility with the axiomatic speculative agnosticism of Kant, rearticulated in creative fashion by Heidegger in his later work. Arguably it is also opposed to elements of Hegel’s ontology insofar as the latter identifies the developmental life and evolution of God with the intra-created processes of history. The philosophical notion of a universally identifiable human nature also stands in contrast to ambient forms of nominalism that arise most typically in modern naturalism, and which tends to see human identity as a mere bundle-configuration of atomic or cellular traits, or which interprets human identity only by reference to genetic codes and therefore interprets human nature ultimately in materialistic and quasi-individualistic terms. Mainstream contemporary naturalism is also opposed to the principle regarding personhood. Both the idea of a hierarchy of being within nature of grades of being and of human beings as spiritual animals finds no place within much of contemporary analytic philosophy when the latter seeks to explain human identity merely by reference to biological findings of the modern sciences and the material constitution of human mental activity. In such a world, human personal dignity and trinitarian mystery both become increasingly unintelligible. To speak of Christ in our own age then is also to speak metaphysically and incisively of God and human nature.

What does this Catholic advocacy of metaphysics permit or encourage? Thomism is of course a usual suspect in this regard. Aquinas' metaphysics of natural realities, his analogical discourse concerning the incomprehensible God, his commitment to a profound investigation of the nature of the human person, and his hylomorphism, as well as his metaphysics of creation and the real distinction of *esse* and *essentia*: all of this can be seen as a vast expression of spiritually enlightened Christian philosophy developed from within the folds of *sacra doctrina*. But this remains only one among many possibilities, classical and modern, from Irenaeus, Augustine and Maximus to Bonaventure, Aquinas and Scotus, to Pascal, Newman, Scheeben, and Ratzinger. In fact, just to the extent that all of these major figures think from within the form of understanding under consideration, they also speak to one another, and therefore to those who take inspiration intellectually from their pluriform heritage within the Church.

Reflection on Christology and philosophical reflection on metaphysics both take place within a singular history, in which they are integrated in a singular (multivalent) Christian culture of faith and reason. This life of reflection on Christological ontology occurs for the Church first and foremost to clarify her confession of faith and in order to communicate it evangelically. But by that very measure it also takes place for the world at large, since it seeks to explain reality philosophically in light of Christ and in relation to God's existence among us as a human being. If the incarnation has a universal horizon of meaning and intelligibility (so that all things are explained in light of Christ) then there must also be a way in the Church and in culture at large to think about all that is, philosophically in light of God, and to think about the place of human nature within the larger framework of the existence of the world God has made. Where this impossible (on the natural level) we would be incapable of "taking every thought captive to obey Christ" (2 Cor. 10:5) on the supernatural level. For these same reasons, the universal proclamation of the mystery of Christ requires not only a theoretical Christology but also a metaphysical apostolate as a dimension of Christology. In concrete history the stimulus may often come first from the side of the grace of the Holy Spirit, but to live this grace in an integral fashion, the Church must learn to confess Christ as both true God and true man as the basic truth of all reality, and in every generation. In doing so, she also learns to speak of God and man naturally and philosophically, in every generation-perennially-in sure ways, for the service of the Gospel and as a dimension of her own evangelical mandate. This is the only orthodox Christology that there is.

BIBLIOGRAPHY

Aquinas, *Summa Theologiae*.

Balthasar H.U. von, *Theo-Logic, II: The Truth of God*, trans. by A. Walker, San Francisco 2004.

Barnes C.L., *Christ's Two Wills in Scholastic Thought: The Christology of Aquinas and its Historical Context*, Toronto 2015.

Basil, *Epistle to Terentius* (PG 32, 798 A).

Bauckham R., *God Crucified: Monotheism and Christology in the New Testament*, Grand Rapids 1998.

Bieler M., *Analogia entis* " as an expression of love according to Ferdinand Ulrich, in: *The Analogy of Being: Invention of the Antichrist or the Wisdom of God?*, ed. T.J. White, Grand Rapids 2011, p. 314–37.

Bulgakov S., *The Lamb of God*, trans. B. Jakim, Grand Rapids 2008.

Daguet F., *Finis Omnium Ecclesiae; Théologie du Dessein Divin chez Thomas D'Aquin*, Paris 2003.

Denzinger H., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Forty-Third edition, ed. by P. Hünermann, R. Fastiggi, A. Nash, San Francisco 2010.

John of Damascus, *On the Orthodox Faith*, III, cc. 4–19, trans. S.D.F. Salmond, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Oxford 1899.

John Paul II, *Fides et ratio* (1998).

Maritain J., *Court Traité de l'Existence et de l'Existant, Oeuvres Complètes*, vol. 9, Fribourg–Paris 1990.

Newman J.H., *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, London 1909.

Paul VI, *Credo of the People of God*.

Pius XII, *Humani generis*.

Przywara E., *Analogia Entis; Metaphysics: Original Structure and Universal Rhythm*, trans. by J. Betz, D.B. Hart, Grand Rapids 2014.

Severus Ant., *Ep. I ad Sergium*, CSCO 120, 60, 33–61, 9, esp. in: A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, vol. 2, pt. 2, London 1995.

Söhngen G., *The Analogy of Faith: Likeness to God from Faith Alone?*, *Pro Ecclesia* 21,1 (2012), p. 56–76.

Söhngen G., *The Analogy of Faith: Unity in the Science of Faith*, *Pro Ecclesia* 21,2 (2012), p. 169–194.

Tome of Leo (letter 28 to Flavian), trans. by C.L. Feltoe; ed. by P. Schaff, H. Wace, in: *Nicene and Post-Nicene Fathers*, vol. 12, Buffalo, NY 1895.

White T.J., *Dyothelitism and the Instrumental Human Consciousness of Jesus*, *Pro Ecclesia* 17 (2008), p. 396–422.

White T.J., *Imperfect Happiness and the Final End of Man: Thomas Aquinas and the Paradigm of Nature-Grace Orthodoxy*, *The Thomist* 78,2 (2014), p. 247–289.

White T.J., *The Incarnate Lord. A Thomistic Study in Christology*, Washington, D.C. 2015.

Keywords: Chalcedonian Christology, communication of idioms, analogy, metaphysics, perennial philosophy

DLACZEGO TEOLOGIA KATOLICKA POTRZEBUJE METAFIZYKI: PERSPEKTYWA CHRYSOLOGICZNA

Streszczenie

Chalcedoński symbol wiary zawiera prawdę o Chrystusie jako jednej osobie Syna Bożego w dwóch naturach, boskiej i ludzkiej. Doktryna współorzekania przymiotów musi być istotna dla życia i praktyki Kościoła, skoro stwierdzamy, że cechy boskie i ludzkie należą do jednego podmiotu Słowa, które stało się ciałem. Takie orzekanie nie może prowadzić do zmieszania dwóch natur lub ich odrębnych właściwości. Twierdzenie, że w Chrystusie jest boska i ludzka natura, jest jednak możliwe tylko wówczas, gdy człowiek może analogicznie myśleć o tym, czym jest boska natura, a także jednoznacznie ujmować to, czym jest natura ludzka. W przeciwnym razie nie byłoby możliwe zrozumienie boskiej natury Chrystusa i objawienie pozostawałoby zupełnie obce wobec ludzkiej myśli, nawet przy założeniu, że takie zrozumienie ma swój początek w łasce. Podobnie nie możemy myśleć o solidarności Syna z nami w ludzkiej naturze, jeśli nie przyjmujemy wspólnej nam wszystkim natury ludzkiej. Można więc stwierdzić, że Kościół może wyznawać prawdę Chalcedonu tylko wówczas, gdy istnieje wiekuista metafizyka, wewnątrz której można koherentnie myśleć o boskiej i ludzkiej naturze w ramach przyrodzonych możliwości ludzkiego rozumu. Oznacza to, że Kościół pełni funkcję „metafizycznego apostołatu” w swoim nauczaniu, w swoich tradycjach filozoficznych, jak również w swoich twierdzeniach biblijnych i doktrynalnych.

Słowa kluczowe: chrystologia chalcedońska, współorzekanie przymiotów, analogia, metafizyka, filozofia wieczysta

Rev. Giulio Maspero*
Pontificia Università della Santa Croce, Roma

I PADRI DELLA CHIESA E LA METAFISICA: UNA RELAZIONE INELUDIBILE

Sono molto importanti le riflessioni sull'uso della metafisica nell'insegnamento dei Padri della Chiesa, perché questo legame è molto radicato nell'esegesi fatta da loro. Questa è stata contestata soprattutto in ambito della Riforma che sosteneva che il linguaggio biblico fosse una derivazione della filosofia greca pagana. Padri della Chiesa non solo hanno lavorato sulla metafisica stessa, ma hanno anche modificato la sua forma classica, elaborandola in un certo modo come una nuova ontologia. Questo ha aiutato molto nella descrizione teologica di Dio Trino e Uno in modo molto più preciso. Su questa base hanno interpretato molto più in profondità tante questioni teologiche, facendole vedere in una nuova luce, ad es. l'opera della creazione, il mistero dell'uomo e la mariologia.

INTRODUZIONE

Parlare di Padri della Chiesa e Metafisica non è banale perché tale rapporto è profondamente radicato nella loro esegesi che è stata seriamente criticata, particolarmente in ambito riformato, in base al principio che il linguaggio biblico sarebbe stato soppiantato da quello della filosofia pagana greca.¹ Ma la posizione di rifiuto dialettico nei confronti della componente metafisica del pensiero cristiano prendeva le mosse da un approccio alla filosofia tecnicistico, segnato dalla scolastica e dal nominalismo.

Eppure, se si ammette che la dottrina trinitaria non è altro che una riformulazione della fede rivelata attraverso il Vangelo e la vita della Chiesa, non si può elu-

* Rev. Giulio Maspero – sacerdote cattolico, professore ordinario di Teologia Dogmatica, Pontificia Università della Santa Croce; e-mail: maspero@pusc.it; ORCID: 0000-0001-6827-4436.

¹ Si vedano, ad esempio, le influenti critiche di Adolf von Harnack, che hanno segnato in modo determinante gli studi successivi ed esprimono in un certo senso lo spirito di un'epoca: A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I, Freiburg i. B. 1888, pp. ix–x.

dere la questione del rapporto tra i Padri e la Metafisica.² La Trinità, infatti, deve prendere il posto di quel primo principio ricercato dai filosofi. Evidentemente la dottrina cristiana supera infinitamente ogni risultato precedente, ma *laicamente* dobbiamo assicurare che la questione trinitaria non si ponga su un piano assolutamente insignificante per l'uomo non credente. Altrimenti, come sarebbe possibile essere Chiesa in uscita, capace di rivolgersi a chi non ha incontrato ancora il Signore, Verbo di Dio che si è fatto carne?³

Ancora di più, se le cose stanno così, non ci si può fermare ad una riformulazione della metafisica che rappresenti un'ontologia *della* Trinità, ma bisogna sviluppare anche un'ontologia *dalla* Trinità, cioè una radicale considerazione dell'essere del mondo creato alla luce che promana dalla rivelazione trinitaria.⁴ La proposta qui avanzata è che la chiave di questa nuova metafisica sviluppata dai Padri della Chiesa per annunciare il Vangelo a chi non crede e mostrare la significatività del dogma cristiano per la vita dell'uomo è la relazione. Si tratta in concreto di un'ontologia relazionale sviluppata dai Padri della Chiesa durante le dispute che hanno condotto alla formulazione del dogma trinitario con i Concili di Nicea e Costantinopoli nel sec. IV.⁵

METAFISICA E SCRITTURA

La prospettiva dalla quale i Padri della Chiesa parlano di metafisica è quella che loro indicavano con l'espressione "le nozioni comuni". Si tratta dell'insieme di conoscenze di base condivise dall'uomo nel suo vivere comune. La metafisica, infatti, si usa costantemente, nell'esistenza quotidiana. Si pensi, ad esempio, al ristorante, quando si ordina carne piuttosto che pesce. Se il cameriere sbaglia a portare il piatto, le proteste sono sempre fondate su un giudizio metafisico, per quanto elementare. E lo stesso si può dire della teologia: anche se un essere umano non la studia a livello scientifico, le scelte concrete che ciascuno compie nella propria esistenza implicano una posizione teologica. Se si investe tutta la propria vita per cercare di guadagnare denaro, facendo di esso il senso della propria esistenza, allora il denaro stesso sarà di fatto considerato come il proprio dio, un idolo in questo caso, anche se non si è consci di tale opzione teologica.

² Sul nuovo clima sorto nel secolo scorso a proposito del rapporto tra metafisica e patristica, si veda Ph.G. Renczes, *La patristica e la metafisica nel secolo XX*, *Gregorianum* 90 (2009), 76–85.

³ Cfr. Papa Francesco, *Evangelii gaudium*, nn. 20–24.

⁴ Cfr. P. Coda, *L'ontologia trinitaria: cos'è?*, *Sophia* 4 (2012), 159–179.

⁵ Per un'analisi storica della questione, si veda G. Maspero, *Essere e relazione*, Roma 2013.

Da tale prospettiva, la Bibbia, e il Vangelo in particolare, si giocano tutti su una questione metafisica. Dal momento in cui Adamo è chiamato a dare il nome ai diversi animali creati da Dio senza trovare qualcuno a cui dare del *tu*, fino all'incontro di Mosé al roveto ardente e alla manna nel deserto, tutto l'Antico Testamento parla di una questione metafisica. Non a caso la domanda fondamentale di tale scienza è "cosa è?", significato proprio di *man hu* (Ex 16:15). Israele deve cogliere praticamente che Dio è una realtà totalmente altra rispetto al mondo, cioè che è unico e assolutamente trascendente, a differenza delle divinità pagane, che erano personificazioni di forze naturali.

Nel Nuovo Testamento il problema è ancora più acuto, perché Gesù dice di essere proprio Dio, l'unico Dio. In tutte le lingue indo-europee esistono due radici fondamentali per riferirsi al padre: *pater* e *atta*.⁶ In inglese si tratta dei termini *father* e *dad*. Il primo implica solo origine e si può quindi predicare di realtà metafisiche differenti: Adamo poteva chiamare così il Creatore, gli ebrei potevano dire che Dio era il Padre del popolo, così come oggi si può dire che il fondatore di un'azienda è il padre di essa o che un politico è il padre della patria. Il secondo termine, più familiare, implica invece non solo origine, ma anche consanguineità. *Pater* poteva essere riferito al capo-tribù, agli antenati, e, in primo luogo, agli dèi. *L'atta*, invece, è solo il proprio papà. Ciò rivela che quanto Gesù chiama *abbà* l'unico Dio Creatore del cielo e della terra sta ponendo un serissimo problema metafisico, il più serio ad essere mai stato posto. La croce stessa è conseguenza di questo scandalo metafisico, dettato dal fatto che Gesù, il quale è perfettamente uomo, dice di essere Dio, cioè un'altra *cosa*. La risurrezione sarà, così, la prova della necessità di modificare la metafisica classica, accostando alla domanda sul *che cosa*, quella sul *chi*. Gesù, infatti, è la stessa *cosa* del Padre, ma è un *chi* diverso, un'altra persona. Il Mistero Pasquale può essere considerato, da tale prospettiva, il più grande e fondamentale giudizio metafisico della storia. La Scrittura stessa pone, dunque, i suoi lettori di fronte ad una sfida filosofica, perché il Dio uno e trino è un'unica sostanza, infinita ed eterna, ma in tre Persone: tre *chi* differenti che sono una sola *cosa*.

E tale ricomprensione della metafisica nasce dalla Scrittura stessa. Piero Coda ha acutamente osservato, infatti, che le dispute trinitarie del sec. IV possono essere lette come discussione riguardo all'esegesi del prologo giovanneo.⁷ In effetti quanto visto fino ad ora trova la sua radice proprio nell'*incipit* del quarto vangelo, collocandosi, dunque, a un livello fondante, quindi, in qualche modo anche ineludibile per il pensiero cristiano.

⁶ Cfr. E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, I, Paris 1969, pp. 210–211.

⁷ Cfr. P. Coda, *Per una lettura trinitaria del prologo di Giovanni*, Milano 2007, pp. 85–94.

Se si legge l'insieme del prologo giovanneo si può notare la sua struttura chiasmica. Come nella figura della lettera greca *chi*, si osserva che il testo può essere diviso in due grandi parti che si incontrano nell'affermazione in Gv 1,11–13 che chi accoglie il *Logos* che si fa carne diventa figlio di Dio. Nella prima metà il protagonista è il *Logos* che (a) è nell'*arché* (Gv 1,1–2), (b) è responsabile della creazione che però viene turbata dal peccato (Gv 1,3–5), (c) è annunciato dal Battista che rende testimonianza alla luce (Gv 1,6–8) e (d) alla fine viene nel mondo come luce vera (Gv 1,9–10). Il movimento è qui dall'alto verso il basso, dall'immanenza all'economia. Nella seconda metà, invece, il percorso di ripete all'inverso, traducendo le stesse tappe della prima parte in termini storici e concreti, per svelare alla fine l'identità del *Logos*. Così (d') il *Logos* non solo viene nel mondo come luce, ma si fa carne (Gv 1,14), (c') e il Battista rende testimonianza proprio a questa identità (Gv 1,15), in modo tale che (b') il senso della creazione può essere letto pienamente nella nuova creazione che nel dono della grazia sostituisce la legge mosaica (Gv 1,16–17), per concludere con la rivelazione che l'*arché* è il seno del Padre e il *Logos* è l'Unigenito (Gv 1,18). Nella lettura le dieci parole della Legge sono poste in parallelo alle dieci parole con le quali Dio crea il mondo all'inizio della Genesi. E tale operazione sembra fedele all'intenzione dell'autore che omette l'articolo nell'espressione *en arché*, come grammaticalmente sarebbe stato meglio in greco, per richiamare il *be rescit* di Gn 1,1. Inoltre il *Logos* stesso richiama il *dabar* con il quale Dio ha creato ogni cosa.⁸

I Padri hanno preso metafisicamente sul serio il testo giovanneo e lo hanno posto a fondamento di una nuova ontologia, nella quale l'*arché* ricercato dai filosofi rivela in Cristo di avere un'immanenza abitata dal *Logos* stesso. Questi, allora, è *nel* primo principio in quanto è rivolto a Lui (*pros ton*). Quest'ultima espressione greca può essere letta come riformulazione dell'espressione che da Aristotele in poi indica la relazione, cioè il *pros ti*,⁹ l'essere rivolto a qualcosa, che secondo Giovanni è però quell'essere rivolto verso Qualcuno, in concreto verso il Padre, che caratterizza e costituisce il Figlio. La seconda Persona della Trinità è, infatti, pura relazione perché è Figlio eterno del Padre stesso e da sempre abita il Suo seno. Quindi sia l'*arché* sia il *logos* della metafisica devono essere riletti alla luce di una concezione della relazione che non è più mero accidente ma sussiste nell'unica infinita ed assoluta sostanza divina.

Tale ricomprensione relazionale implica che solo l'Unigenito può rivelare Dio, farne l'esegesi (cfr. Gv 1,18). Da questa prospettiva la posizione teologica dei Padri è caratterizzata da un vero e proprio *gap* ontologico che sarà illustrato

⁸ Cfr. G. Maspero, *Uno perché trino*, Siena 2011, pp. 33–35.

⁹ Cfr. Aristotele, *Categoriae*, 1b 26–2a1 e 6a 36–37.

nella sezione successiva e dall'apofatismo, che del *gap* è conseguenza gnoseologica. Tutto questo può essere ricondotto proprio al Prologo e, pertanto, essere considerato definitorio dell'epistemologia cristiana. All'Essere stesso, nella sua profondità, si può accedere solo attraverso la relazione personale con il Figlio incarnato, perché l'essere stesso è relazione. L'apofatismo non appare più come negazione, ma come affermazione positiva dell'inesauribile profondità ontologica di Dio. L'approccio teologico non può, così, essere considerato contraddittorio rispetto a quello filosofico, perché i Padri vedono l'essere *da dentro*, attraverso una relazione concreta senza la quale non potrebbero aver accesso a tale profondità. L'apofatismo non nega il valore della ragione, ma solo segnala che il suo limite può anche essere una soglia, cioè che là dove il pensiero metafisico entra in crisi si spalancano come finestre nuove possibilità. La *ratio*, infatti, si compie così in *relatio*.

Si noti che il Prologo può essere letto come riferimento contemporaneo sia agli elementi biblici del *be rescit* e del *dabar*, sia alle categorie metafisiche dell'*arché* e del *logos*, e forse persino alla riconfigurazione ontologica del *pros ti* come *pros ton personale*.¹⁰

L'ONTOLOGIA DEL GAP

Dunque, se la questione metafisica non è una sovrastruttura rispetto alla Scrittura, ma è ad essa intrinseca, è naturale che le dispute trinitarie dei primi quattro secoli siano caratterizzate da un forte sviluppo del pensiero *ontologico*. Con questo termine non ci si riferisce a Heidegger e all'accezione introdotta dalla sua ermeneutica, piuttosto con esso si indica secondo etimologia "il *logos* sull'essere" per distinguerlo dalla metafisica greca stessa. Questa può essere considerata un caso particolare di ontologia essenzialmente caratterizzata come ricerca della realtà che fonda causalmente *ta physika*, cioè la natura. Platone ed Aristotele, infatti, inaugurano una seconda navigazione, che si stacca dai primi risultati filosofici dei presocratici, perché spinge la ricerca del primo principio al di là del cosmo visibile stesso, per rinvenire l'*arché* nell'ambito della dimensione intellegibile. Le idee platoniche o la forma aristotelica sono sempre principi metafisici che fondano il mondo visibile nell'invisibile. Platone dice che gli uomini sono alberi con

¹⁰ In questo senso il metodo dei Padri della Chiesa, i quali *usano* gli elementi di verità presenti nella cultura pagana, così come ha fatto anche l'arte cristiana, è contenuto *in nuce* già nel Prologo di Giovanni. Il metodo patristico è stato studiato magistralmente in Ch. Gnlika, *Chrësis: die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur: Der Begriff des "rechten Gebrauchs"*, Basel 2012.

le radici in alto, riconducendo lo sguardo metafisico alla memoria.¹¹ Aristotele evidenzia, invece, l'atto, sviluppando l'intuizione platonica nella sequenza di motori che risale la scala metafisica verso la purezza attuale assoluta costituita dal Motore Immobile, pensiero di pensiero.¹²

Così, sia Platone sia Aristotele si sono protesi con il pensiero fino all'*arché* procedendo di causa in causa. Il termine greco che indica queste ultime è proprio *logos*. E la possibilità di tale ascesa va individuata in una struttura comune al pensiero di entrambi i grandi pensatori, secondo i quali il primo principio e il mondo risultano essere collegati da una serie di nessi causali necessari, indicati dal termine *logos* appunto, in modo tale che dio e il cosmo costituiscono un unico livello metafisico, articolato in una scala di densità ontologica discendente a partire dalla perfezione dell'*arché* stesso. In tale quadro filosofico, il principio di individuazione è sempre legato ad un elemento di imperfezione, poiché solo l'universale può essere identificato con la perfetta intelligibilità. Così in Platone è la materia, plasmata dal demiurgo a partire dall'archetipo ideale, ad introdurre il determinato, mentre in Aristotele ciò si gioca nell'interazione della coppia potenza-atto. Si tenga presente che quest'ontologia che abbraccia in unico livello sia il primo principio sia il mondo è caratterizzata da finitezza ed eternità.

Dalla prospettiva biblica questi due elementi metafisici dovevano essere radicalmente superati, perché il Creatore del mondo è infinito ed eterno, mentre il mondo è finito e temporale. Ciò spinse ad un lungo processo, iniziato da Filone e portato avanti dai Padri anche in interazione con il neopitagorismo, lo stoicismo e il medio- e il neo-platonismo, per passare ad una concezione ontologica a due livelli. Tra Dio e il mondo era necessario, infatti, introdurre un autentico *gap* metafisico, uno iato infinito che distinguesse l'unica ontologia caratterizzata da infinitezza ed eternità rispetto all'ontologia del mondo creato, segnato radicalmente da un inizio nel tempo e dalla finitudine.

Proprio questo passaggio è fondamentale nella posizione del problema dell'ontologia trinitaria. Infatti, l'introduzione di due diverse ontologie per il primo principio e per il mondo rende inevitabile la discussione del rapporto tra le due. Il punto è che in un certo senso tale rapporto è già espressione della concezione dell'*arché*: se quest'ultimo è inteso a partire dalla necessità, è perfettamente coerente che il mondo sia ad esso necessariamente connesso e che ne sia distinto solo attraverso una degenerazione. L'unica forma di identità possibile è, infatti, quella ideale e la sua negazione dialettica. Se l'essere è *sic et simpliciter* identificato con l'intelligibile, allora *tertium non datur*. Ma se l'essere è eccedente rispetto alla

¹¹ Cfr. Platone, *Timaeus*, 90 a–b.

¹² Cfr. Aristotele, *Metaphysica*, XII, 7: 1072a, 21–26.

conoscenza dell'uomo, allora si ha una terza possibilità che è proprio quella della relazione, in base alla quale due realtà possono essere distinte per la stessa ragione che le unisce. Il *gap*, infatti, implica che il rapporto tra il primo principio e il mondo debba essere inteso in senso relazionale, senza introdurre un'opposizione tra creatura e Creatore, quindi senza svalutare la prima per affermare il secondo.

Quanto sia radicale la novità ontologica è mostrato proprio dalla pretesa di Gesù, della cui veridicità è prova la risurrezione, di essere una *cosa* sola con il Padre, essendo un *chi* diverso da Lui. La "Dad-hood" richiama, infatti, una forma nuova di identità, che non era mai stata conosciuta prima, poiché il Figlio non può essere detto "dio" in quanto appartenente alla stessa categoria, come avviene a livello categoriale per una specie. Nel caso del primo principio assoluto, per definizione, questa conta un solo elemento. La *tag* "dio" non può essere attribuita a più membri secondo una identità di tipo platonico, per la quale un elemento è identificato dalla sua appartenenza alla categoria che sottostà ad un'idea, ad esempio un determinato cavallo che è tale perché corrisponde all'idea di "cavallinità". Né nel caso di Dio si può applicare l'identità dialettica, in quanto il *gap* impedisce di definire ciò che è Dio per contrasto rispetto ad altro. Il mondo, infatti, non è più necessariamente connesso al primo principio e non è da sempre.

Invece, Gesù di Nazareth afferma "prima che Abramo fosse, io sono" (Gv 8,58), cioè dice di essere Figlio eterno del Padre eterno, il quale non è Dio se non in Lui. Dice "Io sono nel Padre e il Padre è in me" (Gv 14,10) ponendo una sfida immensa alla metafisica classica per la quale l'accidente e la partecipazione erano legate proprio all'inerire ad una sostanza altra, cioè all'essere *in alio*. Ma qui il Padre stesso è *in Filio*, ragion per cui si impone la conclusione che il Figlio è eterno, cioè è l'assoluto, come poi si ripeterà per lo Spirito Santo, che in quanto Spirito del Padre e del Figlio è in loro, in quanto la prima e la seconda Persona sono in Lui.

Questa nuova forma di identità richiederà lo sviluppo di una nuova ontologia, che chiamiamo trinitaria proprio perché affronta il problema del rapporto tra il primo principio e il mondo alla luce del *gap* introdotto dai Padri della Chiesa nello sviluppo del dogma trinitario. A poco a poco essi giunsero ad una comprensione relazionale dell'identità delle tre Persone divine a partire dal dato scritturistico dei loro nomi propri rivelati, i quali dicono relazione. Padre, Figlio e Spirito-Amore fanno, infatti, riferimento l'uno all'altro.

Ma ciò ha richiesto un percorso che sinteticamente si può far iniziare da Giustino, il quale come buon filosofo è ben conscio della sfida. La sua stessa biografia lo porta a spiegare la distinzione tra il Padre e il Figlio in termini di *logos*, riprendendo il prologo giovanneo. Il Padre da sempre pensa il modo in modo tale che tale pensiero è suo, è in Lui, ma è distinto da Lui. Così, ogni verità conosciuta

dall'uomo prima dell'incarnazione può essere riletta come espressione del *logos* e da essere riconosciuto, quindi, patrimonio cristiano.¹³ La soluzione presentava due lati oscuri principali: a) l'esistenza del Figlio, per quanto eterna, veniva legata necessariamente al cosmo, a causa dell'identificazione con il *Logos*; b) la piena divinità rimaneva esclusiva solo del Padre, il quale per questo non era detto Persona, in quanto il termine indicava limitazione e veniva predicato solo del Figlio.¹⁴ Per Giustino si può dire non che è il mondo ad essere per il *Logos*, ma esattamente il contrario. La distinzione tra le Persone divine è ancora platonicamente veicolo di subordinazione. È estremamente significativo come la distinzione intratrinitaria e quella tra il primo principio e il mondo appaiano qui sovrapposte e non perfettamente distinte. Il *gap* non è, infatti, ancora stato formulato in tutta la sua forza.

Per questo si rivelerà essenziale il contributo di Origene, il quale supera la teologia del *logos* degli apologisti¹⁵ per formulare la chiara appartenenza ad un unico livello ontologico del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo.¹⁶ Afferma, infatti, che nella Trinità non si dà il più e il meno, formula metafisicamente riservata alla pienezza sostanziale.¹⁷ Il *gap* è qui perfettamente espresso. Eppure proprio nel contesto della teologia trinitaria di Origene apparve con forza la necessità di un ulteriore sviluppo metafisico che portasse ad una vera e propria ontologia trinitaria. Infatti, l'Alessandrino cerca di distinguere le tre Persone divine dal creato attribuendo solo a loro la pura spiritualità.¹⁸ Sia gli angeli sia gli uomini, invece, sarebbero caratterizzati da un elemento corporale, tanto più sottile quanto più loro fossero prossimi alla perfezione. Come si nota immediatamente, mancava una concezione della *physis* forte come quella che sarà sviluppata da Atanasio nel IV secolo. Così, secondo Origene, il Figlio è Dio di secondo grado rispetto al Padre e né Lui né lo Spirito si identificano con gli attributi divini del Padre, ma solo ne

¹³ Cfr. Giustino, *Apologia*, I, 46, 2, 1–3, 6.

¹⁴ Cfr. id., *Dialogus cum Tryphone*, 127.

¹⁵ Cfr. D. Pazzini, *In principio era il Logos: Origene e il prologo del Vangelo di Giovanni*, Brescia 1983; id., *L'interpretazione del Prologo di Giovanni in Origene e nella patristica greca*, *Annali di storia dell'esegesi* 11 (1994), 45–56.

¹⁶ Per una critica ad ogni possibile lettura subordinazionista di Origene, si veda I. Ramelli, *Origen's anti-Subordinationism and its Heritage in the nicene and Cappadocian Line*, *Vigiliae christianae* 65 (2011), 21–49.

¹⁷ Cfr. M. Simonetti, voce "Spirito Santo", in: *Dizionario Origene*, ed. A. Monaci Castagno, Roma 2000, pp. 450–456.

¹⁸ Per Origene è fondamentale l'esegesi di Gv 4,24 in funzione antistoica. Si veda Origene, *Commentarii in evangelium Joannis*, XIII, 21, 140, 1–12. Per gli stoici, infatti, lo *pneuma* era corporale, in modo tale da spingere l'Alessandrino a un'affermazione netta dell'autentica spiritualità di Dio e, quindi, delle tre Persone divine, che in questo si differenziano assolutamente sia dagli uomini sia dagli angeli, creature tutte caratterizzate da una dimensione corporale, per quanto sottile.

partecipano.¹⁹ Si può dire che l'Alessandrino avverte con forza la necessità di distinguere l'ontologia della Trinità da quella del creato, ma i suoi tentativi, per quanto geniali, continuano a proiettare parzialmente in Dio la metafisica sviluppata in ambito categoriale. La strutturazione del primo principio, infatti, evidenzia un'insufficienza ontologica a livello della distinzione immanente delle tre Persone divine ancora riferita ad una deficienza metafisica. Senza che si dia una vera e propria subordinazione, il Padre, il Figlio e lo Spirito appaiono ancora disposti in una scala ontologica di grado decrescente.

La crisi ariana prenderà le mosse proprio da tale tensione espressiva. Sia Ario sia Eunomio si appelleranno alle espressioni di Origene, portando la gradazione ontologica fuori dall'immanenza divina. Se il Figlio è un *dio* di seconda categoria, allora, in nome del *gap*, che la dottrina della creazione esige, Egli deve essere una creatura, e quindi originato nel tempo. Ma allora ci deve essere stato un tempo in cui la seconda Persona non era e, quindi, Dio non era Padre. Atanasio risponde con l'introduzione della teologia delle nature, in base alla quale la Trinità si identifica con l'unica natura eterna ed infinita, che un *gap* assoluto separa da tutte le altre nature create nel tempo e finite. In altri termini, l'Alessandrino esclude che ci possano essere zone grigie all'interno del *gap* stesso. La trasmissione della perfetta divinità nell'immanenza divina è, invece, assicurata da una proporzionalità perfetta per la quale il Figlio-*Logos* è in rapporto con il Padre proprio come lo Spirito è in rapporto con il Figlio-*Logos*.²⁰ Si tratta già dell'elaborazione di una grande novità ontologica che riesce a rispondere agli argomenti ariani proprio a partire dalla funzione proporzionale del *logos* anche nella tradizione platonico-pitagorica e geometrica. Tuttavia tale soluzione riceverà le critiche degli pneumatomachi, cioè di quel gruppo eterodosso che accettava la divinità del Figlio, a partire dal fatto che fosse generato e, quindi, della stessa natura del Padre, ma che negava la divinità della terza Persona, proprio perché questa non è *figlio*. Le critiche cercavano di mettere in crisi il pensiero trinitario affermando un *aut-aut*: o la seconda Persona non è l'Unigenito, perché ha nello Spirito un fratello, oppure il Padre deve essere nonno dello Spirito stesso, in quanto genitore di chi lo ha generato. La dimostrazione era per assurdo, in quanto entrambe le conclusioni erano manifestamente inaccettabili.²¹

Entra qui in scena il pensiero cappadoce, che avrà la forza di presentare, in particolare con i due Gregorii, una vera e propria ricomprensione dell'ontologia in chiave relazionale. Il punto è proprio legato alla necessità di distinguere le Persone divine nell'immanenza solo a partire dalla differenza delle loro relazioni

¹⁹ Cfr. Origene, *Commentarii in evangelium Joannis*, II, 10, 76, 2-7.

²⁰ Cfr. Atanasio, *Epistula ad Serapionem*, II, 10,2.

²¹ Cfr. *ibid.*, III, 1,3.

di origine.²² Ma questo richiedeva di rivedere la metafisica aristotelica su un punto capitale: per lo Stagirita la relazione non solo era un semplice accidente, ma addirittura era il minimo tra di essi, in quanto per sussistere non solo aveva bisogno di una sostanza, ma ben di due, tanto da escludere che la sostanza stessa potesse appartenere ai relativi.²³ La relazione era concepita come escrescenza della sostanza, la cui perdita in nulla poteva modificare la sostanza stessa. Per i Cappadoci, invece, i nomi propri delle Persone divine dicono relazione, introducendo una distinzione all'interno dell'unica sostanza eterna ed infinita. La novità radicale di tale distinzione consisteva nel fatto che essa implicasse la perfetta identità di ciascuno dei distinti con gli attributi divini, di per sé unici. Il Padre, il Figlio e lo Spirito sono, dunque, la stessa cosa, Dio, ma l'uno non è l'altro perché le relazioni insite nei loro stessi nomi li distinguono.

La novità è formulata in termini formalmente metafisici da Gregorio di Nissa, il quale si trova a fronteggiare l'uso di *schesis* da parte di Eunomio proprio al fine di mostrare la presunta differenza sostanziale delle tre Persone divine.²⁴ Così il fratello di Basilio afferma chiaramente che il *Logos* appartiene ai relativi (*ta pros ti*) e che la caratteristica che distingue ogni Persona dalle altre è il *pôs einai*, cioè il suo modo di sussistenza, la relazione attraverso la quale possiede eternamente e perfettamente l'essere infinito ed eterno che è Dio.²⁵ Il *pôs einai* stesso è una modifica del *pôs echein* stoico, che è portato dal livello dell'avere, cui etimologicamente si richiama anche la *schesis*, a quello dell'essere. Così, il fatto che il Figlio è nel Padre come il Padre è nel Figlio viene letto ora non più come prova a partire dalla metafisica aristotelica della loro differenza sostanziale, ma piuttosto come affermazione della loro consustanzialità a partire da una nuova ontologia nella quale la relazione può abitare l'immanenza della sostanza divina. Per questo il *Logos* prima, e lo Spirito dopo, passeranno dall'essere figure di mediazione ontologica che collegano i diversi livelli ontologici di Dio e del mondo, ad abitare e definire l'immanenza divina. Gregorio di Nissa dovrà spingersi a presentare la terza Persona come la potestà regale comunicata dal Padre al Figlio nell'atto della generazione per il quale il Figlio è Re proprio come il Padre è Re. Di più, la seconda Persona restituisce alla prima eternamente e perfettamente tale potestà che può anche chiamarsi Gloria.²⁶ Analogamente anche Gregorio di Nazianzo presenta lo Spirito *tra* il Padre e il Figlio, in modo tale da superare ogni possibile critica da parte degli pneumatomachi che riconoscevano la divinità delle prime due Persone

²² Cfr. Gregorio di Nazianzo, *Oratio* 31 (*De Spiritu Sancto*), 9.

²³ Cfr. Aristotele, *Ethica Nicomachea*, 1096^o, 21–22.

²⁴ Cfr. Gregorio di Nissa, *Eunomio*, in: id., *Contra Eunomium*, I, 151,1–152,1.

²⁵ Cfr. Gregorio di Nissa, *Contra Eunomium*, II, 1, 386, 9–11.

²⁶ Cfr. G. Maspero, *Dio trino perché vivo*, Brescia 2018, 110–113.

divine.²⁷ Il Padre, il Figlio e lo Spirito sono così presentati in modo correlativo l'uno all'altro, in quanto ciascuno di essi si identifica con l'unica eterna ed infinita sostanza divina, distinguendosi dagli altri solo a livello di relazione.

Che si tratti di un'autentica novità ontologica può essere evidenziato confrontando tali affermazioni con il pensiero di Plotino e Porfirio secondo i quali l'essere generato implicava necessariamente inferiorità metafisica del generato rispetto al generante, insieme all'impossibilità che la relazione potesse essere elevata a livello sostanziale.²⁸ Il primo principio doveva, per loro, essere assolutamente privo di relazioni.²⁹ Il punto qui in gioco è la distinzione tra ontologia e gnoseologia. Nella prospettiva patristica, infatti, l'essere non si identifica con l'intelligibile, ma è mistero di profondità infinita. La convertibilità degli universali è mantenuta in quanto il *Logos* è conoscenza ed espressione assoluta dell'Essere, ma come Persona divina, perché ora solo Dio può dire Dio. La conoscenza diventa relazione. E ciò vale anche per il mondo creato ed eminentemente per l'uomo creato ad immagine e somiglianza di Dio. Solo la relazione con il Dio uno e trino può rivelare la vera identità della creatura. Qui l'ontologia trinitaria appare in tutta la sua forza: la ricomprensione in chiave relazionale del primo principio induce, infatti, una rilettura del mondo a partire dal nuovo statuto ontologico della relazione stessa.

VERIFICA MARIOLOGICA

Il percorso fin qui tracciato, forse troppo ampio e ardito, ha preso le mosse dal ripensamento della metafisica classica operato dai Padri della Chiesa, i quali hanno così formulato un'ontologia relazionale caratterizzata dal *gap*, dall'apofatismo come suo riflesso a livello conoscitivo, e dall'inserimento della relazione in quanto coprincipio dell'essere insieme alla sostanza e inseparabilmente rispetto ad essa, fino al punto da identificarne l'immanenza. Si è dimostrato come tale ontologia relazionale costituisca una vera e propria ontologia trinitaria, in quanto non solo riformula l'ontologia del Dio uno e trino, ma pure rilegge il mondo alla luce di tale riformulazione.

Ma se questo è vero, tale nuova metafisica deve costituire un'ontologia mariana, perché, se lo sviluppo ontologico per pensare l'essere del Dio uno e trino alla luce della rivelazione ha condotto a ripesare il creato alla luce trinitaria, è naturale che in primo luogo ciò avvenga per la Madre di Dio.

²⁷ Cfr. Gregorio di Nazianzo, *Oratio* 31 (*De Spiritu Sancto*), 2.

²⁸ Cfr. Porfirio, *Sententiae ad intelligibilia*, 13.

²⁹ Cfr. Porfirio, *In Platonis Parmenidem commentaria*, III, 32–IV, 4.

Qui la versione relazionale dell'ontologia trinitaria, ora tratteggiata, si rivela particolarmente feconda. Anche storicamente, infatti, proprio il riconoscimento in forma piena del *gap* ontologico tra la Trinità e l'uomo è coinciso con le prime attribuzioni a Maria del suo essere immacolata, sempre vergine, tutta santa.³⁰ Infatti, nel nuovo assetto ontologico, tali aggettivi non risultavano più equivoci perché rimaneva assolutamente chiaro che la fanciulla di Nazareth era creatura e che le sue perfezioni erano doni ricevuti nella sua sostanza mediante la singolarità e l'eccellenza della sua relazione con il Cristo.

Infatti, nel seno di Maria è entrato nel tempo l'Unigenito che nell'eternità è nel seno del Padre, secondo quanto si deduce dal Prologo giovanneo stesso. Qui la Madre di Dio può essere intravista nell'espressione che indica il venire ad abitare tra gli uomini del *Logos* che si fa carne, mediante il verbo che in greco richiama il "porre la tenda" (cfr. Gv 1,14), come durante l'esodo nel deserto l'arca e, quindi, la presenza di Dio, abitavano nell'accampamento ebreo. Si può riconoscere, così, una corrispondenza relazionale: il fatto che il Figlio è nel Padre e il Padre è nel Figlio si traduce nel Figlio che si fa carne in Maria la quale a sua volta, come creatura, è stata creata nel Figlio che si fa carne in Lei (cfr. Col 1,15–20).

In lei come luogo e come cuore, come frontiera, le processioni si prolungano nelle missioni. In lei, grazie al suo *sì*, diventa possibile la partecipazione alle relazioni divine. Nel suo affidarsi a Dio che la cerca per essere Madre del Verbo che si fa carne, la ricettività del Figlio il quale sempre si riceve e si restituisce al Padre fonda il valore ontologico della storia. La generazione eterna trova in Maria il suo libero prolungamento come generazione nel tempo. Il Padre e il Figlio sono sé stessi solo nella relazione di Amore assoluto che li unisce nell'immanenza dell'unica sostanza. E tale generazione è eterna in modo tale che, come visto, le relazioni sono sussistenti. Maria, invece, è creatura e quindi contingente. Ma quando Dio le chiede di essere Madre del Verbo che si fa carne, lei diventa Madre nello stesso momento e per la stessa ragione per la quale il Figlio di Dio diventa Figlio dell'Uomo. Così la filiazione di Gesù a Maria e la maternità di Maria nei confronti di Gesù sono relazioni che sorgono insieme, nel tempo, tra sostanze diverse. La novità ontologica interviene proprio qui, perché il Figlio di Dio che diventa Figlio di Maria è una cosa sola con il Padre, cioè è eterno. La sua Persona come relazione sussistente è immanente alla Trinità, in modo tale che da questa

³⁰ Cfr. L.F. Mateo-Seco, *La mariología de San Gregorio de Nisa*, Scripta Theologica 10 (1978), 409–466; M. Gordillo, *La virginidad transcendente de María Madre de Dios en S. Gregorio de Nisa y en la antigua tradición de la Iglesia*, Estudios marianos 21 (1960), 117–155; G. Maspero, *El Misterio de la Virgen Toda Limpia en Gregorio de Nisa*, Scripta de Maria II,1 (2004), 183–205.

relazione eterna si riversa nella relazione storica tra Maria e Gesù. La relazione tra la Madre e il Figlio è in un certo modo abbracciata dalla relazione tra il Padre e il Figlio, impregnandola di vita divina ed eterna. Da qui passa la salvezza cristiana. Chiaramente Maria e Gesù permangono come sostanze separate, ma la loro relazione è una volta per tutte unita alle relazioni sussistenti intratrinitarie, in modo tale che l'unità e la vita di Dio sono comunicate agli uomini. Così tutto in Maria è relazione, fino al punto che, in un'unione senza confusione e una distinzione senza separazione, il suo essere creatura e figlia di Dio fiorisce nel diventare Madre di Dio, Madre della seconda Persona divina che è la Filiazione sussistente. Lei può essere, dunque, definita Madre della relazione e Regina delle relazioni.

È qui essenziale il *gap* e, quindi, la differenza tra immanenza ed economia, tra eternità e storia. Il Figlio nella generazione eterna riceve, infatti, assolutamente e perfettamente dal Padre l'infinita vita divina che proprio come Immagine perfetta del Padre stesso a Lui restituisce assolutamente e perfettamente. Qui non c'è perdita alcuna perché in Dio tutto è infinito e senza limite. Invece, come uomo il Cristo sempre riceve tutto sé stesso dal Padre e a Lui si restituisce, ma ora la vita umana è finita, in modo tale che il Mistero Pasquale rivela proprio l'identità trinitaria di Dio nella morte del Verbo che si è fatto carne. Tale radicale abbandono significa ed esprime in termini umani, quindi "al finito", la relazione di reciproco dono assoluto di sé del Padre e del Figlio, che nell'immanenza si dà "all'infinito". Maria, Madre del Verbo che è Dio, è al centro di questa traduzione dell'eterno dono mutuo delle Persone divine in termini umani. Infatti quella carne e quella vita umana hanno origine da lei, dal suo *sì*, dalla sua libertà, cioè dal suo dono totale e dal suo abbandono al Padre. Lei tutto riceve e tutto restituisce: sé stessa e suo Figlio, cioè la propria maternità. In questo è perfettamente figlia del Padre e perfettamente madre del Figlio, in quanto affida la relazione che definisce la sua identità, cioè la maternità, al Padre stesso, sottraendola in tal modo al potere della morte e del limite.

La tradizione ha espresso in forma intuitiva questa profondità ontologica di Maria chiamandola Figlia di Dio Padre, Madre di Dio Figlio e Sposa di Dio Spirito Santo.³¹ In lei tutto è relazione a ciascuna Persona divina, non per merito, ma per grazia. Il suo essere creato è spazio, carne, tempo, totalmente "trinitarizzati",³² cioè trasfigurati dalla terza Persona divina che ha coperto lei con la sua ombra riempiendola di grazia in pura trasparenza relazionale al Padre, al Figlio e allo Spi-

³¹ Francesco di Assisi, *Scritti*, 163. La formula era particolarmente amata anche dal già citato Josemaría Escrivá de Balaguer (si veda, ad esempio, *Cammino*, Milano 1956, § 496).

³² L'espressione è cara a Chiara Lubich ed ha una estrema profondità insieme mistica e teologica: cfr. P. Coda, A. Tapken, *La Trinità e il pensare*, Roma 1997, pp. 422-423.

rito Santo stesso. Forse per questo l'espressione tradizionale potrebbe essere riformulata in Figlia di Dio Padre, Madre di Dio Figlio e Casa (*Home*) dello Spirito, dove l'ultimo termine va inteso in senso personale e familiare. Proprio in tale Casa l'uomo contemporaneo, segnato dal postmoderno, può imparare il valore delle relazioni per perdere la paura delle differenze, contemplando colei che più di ogni altro ha avuto una relazione con Cristo personale e non istituzionale, secondo le aspirazioni della Riforma stessa. Il suo essere può venir letto, così, proprio come eminente luogo dell'ontologia trinitaria, come spazio personale, temporale e corporale, in relazione al quale è possibile la reale adorazione della Santissima Trinità.

CONCLUSIONE

Si è mostrato, dunque, che (a) i Padri della Chiesa non solo hanno lavorato sulla metafisica, ma addirittura l'hanno trasformata sviluppando una nuova ontologia per descrivere il Dio uno e trino e modificando la metafisica classica in modo tale da attribuire alla relazione un valore non meramente accidentale e che (b) a partire da ciò hanno riletto il creato, oggetto dell'indagine filosofica classica, in una luce nuova, evidenziando il ruolo del *gap* e dell'apofatismo, fino a (c) ricomprendere l'uomo stesso come rivela la loro riflessione su Maria, la Madre di Dio. Ciò permette di superare ogni approccio dialettico che opponga Scrittura e Metafisica, per poter essere una Chiesa, e una teologia, in uscita, che è capace di mostrare a chi ancora non crede la bellezza della novità cristiana. Proprio l'ontologia della relazione patristica può rivelarsi strumento prezioso per attrarre a Cristo in quest'epoca postmoderna, che nega tutte le differenze per paura che esse siano causa di conflitto. Invece i Padri della Chiesa e la Madre di Dio ci mostrano che proprio le differenze possono essere luoghi di incontro ed opportunità perché si sviluppino quelle relazioni vere che, in quanto tali, costituiscono un'autentica novità di essere e di vita.

BIBLIOGRAFIA

- Aristotele, *Categoriae*, 1b 26–2a1 e 6a, 36–37.
Aristotele, *Ethica Nicomachea*, 1096a, 21–22.
Aristotele, *Metaphysica*, XII, 7: 1072a, 21–26.
Atanasio, *Epistula ad Serapionem*, II, 10,2; III, 1,3.
Benveniste E., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, I, Paris 1969, pp. 210–211.
Coda P., *Per una lettura trinitaria del prologo di Giovanni*, Milano 2007.

- Coda P., *L'ontologia trinitaria: cos'è?*, Sophia 4 (2012), 159–179.
- Coda P., Tapken A., *La Trinità e il pensare*, Roma 1997.
- Francesco, *Evangelii gaudium*.
- Francesco di Assisi, *Scritti*, 163.
- Escrivá de Balaguer J., *Cammino*, Milano 1956.
- Giustino, *Apologia*, I, 46, 2,1–3,6.
- Giustino, *Dialogus cum Tryphone*, 127.
- Gnilka Ch., *Chrësis: die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur: Der Begriff des "rechten Gebrauchs"*, Basel 2012.
- Gordillo M., *La virginidad transcendente de María Madre de Dios en S. Gregorio de Nisa y en la antigua tradición de la Iglesia*, Estudios marianos 21 (1960), 117–155.
- Gregorio di Nazianzo, *Oratio 31 (De Spiritu Sancto)*, 2 i 9.
- Gregorio di Nissa, *Contra Eunomium*, II, 1, 386, 9–11.
- Gregorio di Nissa, *Eunomio*, in: Gregorio di Nissa, *Contra Eunomium*, I, 151,1–152, 1.
- Harnack A. von, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I, Freiburg i. B. 1888, pp. ix–x.
- Maspero G., *El Misterio de la Virgen Toda Limpia en Gregorio de Nisa*, Scripta de Maria II,1 (2004), 183–205.
- Maspero G., *Uno perché trino*, Siena 2011.
- Maspero G., *Essere e relazione*, Roma 2013.
- Maspero G., *Dio trino perché vivo*, Brescia 2018.
- Mateo-Seco L.F., *La mariologia de San Gregorio de Nisa*, Scripta Theologica 10 (1978), 409–466.
- Origene, *Commentarii in evangelium Joannis*, II, 10, 76, 2–7; XIII, 21, 140, 1–12.
- Pazzini D., *In principio era il Logos: Origene e il prologo del Vangelo di Giovanni*, Brescia 1983.
- Pazzini D., *L'interpretazione del Prologo di Giovanni in Origene e nella patristica greca*, Annali di storia dell'esegesi 11 (1994), 45–56.
- Platone, *Timaeus*, 90 a–b.
- Porfirio, *In Platonis Parmenidem commentaria*, III, 32–IV, 4.
- Porfirio, *Sententiae ad intelligibilia*, 13.
- Ramelli I., *Origen's anti-Subordinationism and its Heritage in the nicene and Cappadocian Line*, Vigiliae christianae 65 (2011), 21–49.
- Renczes G.Ph., *La patristica e la metafisica nel secolo XX*, Gregorianum 90 (2009), 76–85.
- Simonetti M., voce *"Spirito Santo"*, in: *Dizionario Origene*, ed. A. Monaci Castagno, Roma 2000, pp. 450–456.

Parole chiavi: Padri della Chiesa, metafisica, esegesi della Sacra Scrittura

CHURCH FATHERS AND METAPHYSICS: UNAVOIDABLE RELATIONSHIP

Summary

Reflections which concern using metaphysics in the teaching of the Church Fathers are highly important, because this relationship is deeply rooted in their exegesis. The relationship was negated specifically by the Reformation, which insisted that biblical language was allegedly replaced by pagan Greek philosophy. In fact, the Church Fathers were not only working on metaphysics itself but also they modified its classical form, producing some kind of new ontology, which is helpful in more precise theological depiction of Trinitarian God. On that basis they had initiated a new interpretation of metaphysics, showing a new perspective in looking at theological issues, such as creation, the mystery of human being, or Mariology.

Keywords: Church Fathers, metaphysics, exegesis

OJCOWIE KOŚCIOŁA I METAFIZYKA: RELACJA NIEUNIKNIONA

Streszczenie

Refleksje dotyczące zastosowania przez ojców Kościoła metafizyki w ich nauczaniu są bardzo istotne, ponieważ związek ten jest głęboko zakorzeniony w ich egzeziezie. Została ona zakwestionowana szczególnie w obszarze reformacji, która utrzymywała, jakoby język biblijny został zastąpiony przez grecką filozofię pogańską. Ojcowie Kościoła nie tylko pracowali nad samą metafizyką, ale ponadto zmodyfikowali jej klasyczną formę, opracowując niejako nową ontologię, pomocną w bardziej precyzyjnym, teologicznym opisie Trójjedynego Boga. Na tej podstawie dokonali pogłębionej interpretacji, ukazując w nowym świetle wiele kwestii teologicznych (np. dzieło stworzenia, tajemnica człowieka, mariologia).

Słowa kluczowe: ojcowie Kościoła, metafizyka, egzegeza Pisma Świętego

Rev. Lajos Dolhai*
Istituto Superiore di Teologia di Eger (Ungheria)

FEDE E SACRAMENTI. L'INSEGNAMENTO DELLA TRADIZIONE

Ci sono tanti fenomeni negativi nella vita sacramentale che ci mostrano una relazione disturbata tra la fede vissuta e i sacramenti. Da una parte vediamo una crescente diminuzione della frequenza ai sacramenti nel mondo occidentale. D'altra parte la pratica sacramentale nel mondo occidentale spesso non è una consapevole espressione di fede. Vediamo tanti difetti dal punto di vista di *fides qua* ed anche da quello di *fides quae*. Il chiarimento della relazione fede/sacramenti è diventato una questione improrogabile. Noi dobbiamo trattare il tema nel contesto attuale della Chiesa, ma alla luce della tradizione della Chiesa. Prima di tutto è molto utile di analizzare le opere dei padri (cfr. I, II, III. capitoli). I Padri sono testimoni della fede dei primi secoli vitalmente inseriti nella tradizione che deriva dagli Apostoli. Essi infatti hanno congiunto sacra scrittura, teologia, liturgia, vita spirituale e pastorale in una unità vitale per cui le loro opere ci aiutano anche per la Chiesa del terzo millennio. La pristina *Sanctorum Patrum* norma (cfr. SC 50) è da ritenersi la norma e la regola ispiratrice anche per la Chiesa di oggi. Anche la sintesi scolastica (Tommaso d'Aquino) ci aiuta per dare una risposta alla nostra domanda principale. Nella spiegazione di S. Tommaso vediamo come punto di partenza una tesi chiara: "La Chiesa è fondata sulla fede e sui sacramenti", e qualifica espressamente i sacramenti come *sacramenta fidei*. Dobbiamo conoscere anche la Riforma e l'insegnamento del concilio di Trento. Vedremo che l'analisi storica del rapporto tra fede e sacramenti ci aiuta la risposta a proposito del problema della Chiesa nei nostri giorni. Come conclusione finale vale la pena di analizzare il *Sacrosanctum concilium* n. 59.

* Rev. prof. dott. hab. Lajos Dolhai – docente di teologia dogmatica e Rettore all'Istituto Superiore di Teologia di Eger (Ungheria), professore alla Facoltà Teologica dell'Università Cattolica Péter Pázmány di Budapest; membro della Commissione Teologica Internazionale di Roma; indirizzo di corrispondenza; e-mail: rektor@eghf.hu; ORCID: 0000-0002-2684-5218.

Il rapporto tra la fede e i sacramenti è sempre stato al centro della riflessione teologica sin dall'epoca patristica (cfr. donatisti).¹ Negli ultimi decenni il tema è ritornato nella sacramentaria.² Il distacco dai sacramenti nei paesi occidentali è da tempo oggetto di riflessione della teologia contemporanea.³ Il chiarimento del tema è diventato una questione improrogabile, perché allo stesso tempo vediamo una crescente diminuzione della frequenza ai sacramenti e la mancanza della fede necessaria nella pratica sacramentale.

Dobbiamo vedere che l'approccio tradizionale del nostro tema è ormai superato. Purtroppo nella riflessione classica c'era spesso soltanto la dottrina delle condizioni minimali nell'attuazione di un sacramento. I concetti di validità, di fruttuosità del sacramento, con tutto il peso del loro senso giuridico e formale, indicano semplicemente che, nel riflettere sul rapporto fede e sacramenti, per lungo tempo «la Chiesa cattolica si è attestata così su un minimo che non rende ragione dell'evento sacramentale nel suo insieme».⁴

Noi dobbiamo trattare il tema nel contesto attuale della Chiesa, ma alla luce della tradizione della Chiesa. Prima di tutto molto utile di analizzare le opere dei padri. I Padri sono testimoni della fede dei primi secoli vitalmente inseriti nella tradizione che deriva dagli Apostoli.⁵ Essi attestano la vivificante presenza di questa Tradizione, le cui ricchezze sono trasfuse nella pratica e nella vita della Chiesa che crede e che prega. Essi infatti hanno congiunto sacra scrittura, teologia, liturgia, vita spirituale e pastorale in una unità vitale per cui le loro opere ci aiutano anche per la Chiesa del terzo millennio. La *pristina Sanctorum Patrum norma*⁶ è da ritenersi la norma e la regola ispiratrice anche per la Chiesa di oggi. Vedremo che l'analisi storica del rapporto tra fede e sacramenti ci aiuta la risposta a proposito del problema della Chiesa nei nostri giorni.

LA VITA SACRAMENTALE DEI PRIMI SECOLI

È chiaro che dall'inizio i sacramenti appartenevano alla vita della Chiesa ed all'identità cristiana. Nei padri si può scoprire la sacramentalità della fede cristiana,

¹ L'opera più completa sulla storia del rapporto fede-sacramenti: L. Vilette, *Foi et Sacrement*, 2 voll., Paris 1964.

² Cfr. C. Rochetta, *I sacramenti della fede. Sacramentaria biblica fondamentale*, vol. 1, Bologna 2001, 246–250; R. Gerardi, *I sacramenti della fede cristiana*, Roma 1985, 125–130; P.M. Gy, *Problemes de theol. sacramentaire*, La Maison Dieu 110 (1972), 124–142.

³ Cfr. L. Dolhai, *Fede e sacramenti*, Folia Athanasiana 17 (2015), 67–93.

⁴ H. Vorgrimler, *Teologia dei sacramenti* (rad. italiana), Queriniana (GDT 212), Brescia 1992, 116.

⁵ Cfr. L. Dolhai, *Az ókeresztény egyház liturgiája*, Budapest 2001, 9–21.

⁶ Cfr. SC 50; DV 8.

la rilevanza dei sacramenti ed il rapporto speciale fra la fede e i sacramenti. Non per nulla nell'antico rito battesimale si dava grande importanza alla solenne professione di fede.⁷ È nata già nella chiesa antica la *regula fidei*. Nel punto culminante della santa Messa il sacerdote dice: *mysterium (= sacramentum) fidei*. Non poche volte i Padri ricorrono a questa espressione per designare i sacramenti, e specialmente il battesimo ed eucaristia.⁸ I padri greci – specialmente Giovanni Crisostomo (†407) utilizzano spesso la concezione “*mysterion*” nell’ambito culturale.

Il legame intrinseco tra la fede e il sacramento si manifesta anche nella terminologia. Tertulliano applicando la parola latina “*sacramentum*” al battesimo che egli considera come il giuramento per eccellenza, opposto agli obblighi dell'idolatria; ci sottolinea la rilevanza della decisione personale fondata nella fede.⁹ È ovvio per prendere una tale decisione, la persona ha anche bisogno di sapere qual è il contenuto della fede.

Di conseguenza, una catechesi completa precede il conferimento dei sacramenti ed è quasi *parte* costitutiva dell'integrazione nel corpo della Chiesa stessa, come dimostra lo sviluppo del *catecumenato* nella Chiesa antica. D'altra parte, la primitiva forma del *battesimo* era internamente collegata a una *professione di fede* – in forma di dialogo – come attesta la *Traditio Apostolica*.¹⁰

In generale, la preparazione veniva presa molto sul serio. Il fatto che a volte alcuni documenti ecclesiastici si scagliassero contro la negligenza nella preparazione è una chiara testimonianza della preoccupazione per essa¹¹. I candidati per il battesimo venivano *esaminati* riguardo alla sincerità della loro intenzione e del loro progresso (cf. gli “*scrutini*” della 2°, 3° e 4° domenica prima di Pasqua). Naturalmente, si presumeva che la conversione e la fede del cuore avessero anche una parte “*esterna*” e visibile, consistente non soltanto nella professione del *Symbolum*, ma anche in uno *stile di vita* corrispondente al duplice comandamento dell'amore verso Dio e il prossimo, e nel *collegamento* vissuto *con la Chiesa in preghiera*.

Dall'inizio i cristiani erano convinti che il battesimo nel nome di Gesù aprisse l'ingresso alle comunità formate da coloro che invocano questo nome (cfr. *ianua sacramentorum*). In ogni caso che il battesimo è connesso con la fede in Cristo

⁷ *De Baptismo*, 6; *Traditio Apostolica*, 21 (conferimento del battesimo).

⁸ Cfr. C. Rochetta, *Sacramentaria fondamentale, Dal “mysterion” al “sacramentum”*, Bologna 1989, 245–285.

⁹ Tertulliano, *Ad mart.*, 3; *De spect.*, 24,4; *De idol.*, 19,2; *De cor.*, 11,1.

¹⁰ *Traditio apostolica*, 15 (entrata nel catecumenato); 17–20 (processo del catecumenato); 21 (conferimento del battesimo).

¹¹ Concilium Nicaen. Can. 2: Il Battesimo è stato conferito troppo presto, è necessaria una migliore preparazione; Pp. Siricius ep. Ad Himerium (385 d. C.), n. 3.

e nella sua opera salvifica, perché il Signore dice: «chi crederà e sarà battezzato...» (Mc 16,16). Sulla orme di questo brano i Padri trattano la questione del rapporto fra fede e sacramento soprattutto quando trattano del battesimo. Tipico esempio lo troviamo nel testo *De Baptismo* di Tertulliano:

Ricordatevi che solo una fede completa e matura può essere sicura di ottenere la salvezza. La salvezza del battesimo si ottiene non imponendo soltanto il dito ma attraverso una fede sicura e matura.¹²

Lui risponde a qualcuno che mette in discussione il battesimo o messa in discussione la fede difendendo quest'ultima:

Ecco che quei miserabili, disgraziati sollevano obiezioni di questo tipo: il battesimo non è necessario, basta la fede. Abramo era un uomo gradito a Dio solo per la fede e non per il sacramento dell'acqua. Ebbene io rispondo, che in tutte le cose sono sempre le situazioni conclusive, quelle definitive e che quanto viene dopo ha più valore di quello che c'era prima.¹³

Anche a proposito dell'Eucaristia vediamo l'insegnamento chiaro dei padri. La *Didaché* si dimostra già esplicitamente:

Nessuno mangi, né beva della vostra eucaristia, se non i battezzati nel nome del Signore, poiché per questo il Signore ha detto: Non date le cose sante ai cani.¹⁴

Già nei primi secoli, per ricevere un sacramento (es. Eucaristia) è stato molto importante il contenuto della fede cristiana (*fides quae*).¹⁵ La fede deve corrispondere alla fede della Chiesa.¹⁶ Ireneo esprime la fede eucaristica nell'*Adversus haereses*: «Il nostro pensiero concorda perfettamente (*symphonos*) con l'eucaristia e l'eucaristia conferma a sua volta il nostro pensiero».¹⁷ Questa regola fidei si vede chiaramente nella prima *Apologia* di *San Giustino*:

¹² Tertulliano, *De Baptismo*, 18,6.

¹³ Ibid., 13,1.

¹⁴ *Didaché*, 9,5.

¹⁵ Cfr. *Giustino* si esprime in modo ancora più netto: «Questo alimento noi lo chiamiamo eucaristia, non è dato parteciparne se non a chi crede veri gli insegnamenti nostri, ha ricevuto il lavacro per la remissione dei peccati e la rigenerazione e vive secondo la norme di Cristo» (Apol. I, 66,1).

¹⁶ Cfr. *Adv. Haer.*, I,10.

¹⁷ Ibid., IV, 18,5.

A nessun altro è lecito partecipare all'Eucaristia, se non a colui che crede essere vere le cose che insegniamo, e che sia stato purificato da quel lavacro istituito per la remissione dei peccati e la rigenerazione, e poi viva così come Cristo ha insegnato.¹⁸

Nella *Teofania* anche Eusebio (†340) indica le disposizioni necessarie per accostarsi all'eucaristia: «Con una coscienza illuminata, con la purezza dell'anima e con la santità della vita».¹⁹ Efrem Siro (†373) nel quarto *Sermone sulla Passione*, così parafrasa le parole di Gesù: «Prendete, mangiate con fede, senza esitare, perché questo è il mio corpo e colui che lo mangia con fede mangia il fuoco dello Spirito che è in esso».²⁰ Chi «è degno si accosta, chi non è degno, si pente», è similmente nelle *Costituzioni Apostoliche*.²¹ Essa si riflette nell'invito liturgico «Il Santo ai Santi», commentato da Teodoro di Mopsuestia. Con i «santi» si intendono, come in san Paolo, in primo luogo i battezzati, naturalmente i battezzati che vivono con la Chiesa, come si può vedere soprattutto nei sermoni di Giovanni Crisostomo.²² Il «doctor eucharistiae» richiede ai suoi sacerdoti anche di respingere, se necessario, certe persone.²³ Allo stesso modo anche Agostino avverte chiaramente che il cibo sacramentale dona salvezza e vita soltanto se viene consumato «spiritualmente», con la fede circa il contenuto invisibile, e con una coscienza pura²⁴, cioè una vita che corrisponde all'amore di Cristo e dei suoi membri.

LA CONTROVERSIA NEL III E IV SECOLO

Le controversie sviluppatasi nel III e IV secolo, a proposito dei sacramenti dati o ricevuti dagli eretici, permisero di sottolineare come il valore e l'efficacia dei sacramenti dipendono dall'esistenza e dall'azione della Chiesa, chi li ha ricevuti da Cristo nella fede.

La sacramentaria di *Sant'Agostino* è una riflessione di fede su un momento particolare della vita della chiesa. Agostino, polemizzando con i donatisti, si trova quasi costretto a distinguere tra «sacramentum» (=segno esterno) e «res

¹⁸ Cap. 66–67 (PG 6, 427–431).

¹⁹ *Theophaneia*, 3,17.

²⁰ *Sermones in hebdomadam sanctam*, IV (*Opera omnia*, SChr 121, 137).

²¹ *Costit. Apost.*, VII, 26: «Chi non è degno, dovrebbe essere ammesso nello stato dei penitenti, affinché possa diventare degno».

²² *Hom. in Matth.*, 82, n. 4 (credere alla presenza reale); hom. 25, n. 3, hom. 7,6 Super Rom., hom. 9, n. 8 (carità).

²³ *In Matth. Hom.*, 82: responsabilità del sacerdote nel conferimento del sacramento.

²⁴ *Tract. in Ioh.*, 26, n. 11.

sacramenti” (=dono interiore). I donatisti argomentavano: «Dove c’è battesimo, eucaristia e ordine, lì c’è la comunione con Cristo, lì si trova la chiesa; ma noi conserviamo infatti questi riti, perciò costituiamo la chiesa». Agostino risponde riconoscendo ai donatisti il “sacramentum”, ma non la “res” (“aliud es virtus interna, aliud sacramentum”) I donatisti hanno sì il sacramento, ma non la grazia di Cristo e quindi non sono la chiesa vivente di Dio.

Negli scritti antidoceti sottolinea come il battesimo possa essere celebrato senza che si ricevano i doni salvifici da esso significati; «una cosa infatti è possedere il sacramento del battesimo e un’altra è riceverne l’effetto». ²⁵ È questa distinzione la chiave di fondo della dottrina sacramentale agostiniana: essa ritorna nella teologia, al di fuori di dispute particolari, ²⁶ e riappare implicitamente nell’analisi della confermazione e dell’ordine. ²⁷

Anche a proposito dell’Eucaristia vediamo questa distinzione chiara. C’è una differenza fra il pianoificante e il quello significato. Dunque, anche sul livello dei singoli sacramenti vediamo la inseparabilità ed allo stesso modo la non-identità delle due dimensioni. ²⁸ Riprendendo il linguaggio dei grandi scolastici, possiamo dire che se la *res significata* e *contenuta* dai segni sacramentali è il dono dello Spirito e la sua grazia, la *res significata*, ma *non contenuta* è la carità di Dio-Trinità che edifica l’unità della Chiesa.

Nella sua lotta contro i donatisti Agostino doveva affrontare una posizione intransigente. Non esita per niente a riconoscere il principio della necessità del battesimo ²⁹. Insiste pure nello stesso scritto anti-donatista sulla tradizione della Chiesa universale secondo la quale i bambini che non sono ancora incapaci di confessare la loro fede non vengono inutilmente battezzati: anche loro ottengono per mezzo del battesimo la salvezza. ³⁰ Agostino ricorda dunque continuamente che noi non dobbiamo affidarci agli uomini, ma dobbiamo mettere tutta la nostra speranza nel Signore. E Cristo che battezza, non cessa di ripetere, non Pietro, non Paolo, non Giuda. ³¹

²⁵ Cfr. *De bapt. Contra Don.*, 5,21,29.

²⁶ Cfr. ad esempio *Tract. in Joh.* 26,11 dove si impiega la terminologia sacramentum/virtus sacramenti: «Nam et nos hodie accipimus visibilem cibum, sed aliud est sacramentum, aliud virtus sacramenti».

²⁷ Cfr. ad esempio: *In Ep. Joan. Tr.*, 4,10 per la confermazione; *De baptismo.* I, 1,2 per l’ordine.

²⁸ «Anche noi oggi riceviamo un cibo visibile: ma altro è il sacramento, altra è la virtù del sacramento. Quanti si accostano all’altare e muoiono, e, quel che è peggio, muoiono proprio perché ricevono il sacramento! È di questi che parla l’Apostolo quando dice: Mangiano e bevono la loro condanna (1 Cor 11, 29). Non si può dire che fosse veleno il boccone che Giuda ricevette dal Signore. E tuttavia non appena lo ebbe preso, il nemico entrò in lui; non perché avesse ricevuto una cosa cattiva, ma perché, malvagio com’era, ricevette indegnamente una cosa buona» (*Tract. In Joh.*, 26,11).

²⁹ *Bapt.*, II, 14, 19.

³⁰ Cfr. *ibid.*, IV, 23–30.

³¹ Ved. *Tract. in Joh.*, 5,11ss.

Per riconciliare i dati tradizionali concernenti la necessità assoluta del battesimo e la sua visione della Chiesa universale, Agostino introduce in particolare la distinzione fra *la communio sacramentorum* e *la societas sanctorum*. Ogni uomo deve avere la possibilità di essere battezzato, senza dipendere dallo stato morale del ministro del battesimo. Perciò il Signore stesso si fa garante della santità del battesimo. Questo dunque è sempre valido, se viene celebrato secondo la forma del Signore.³² Per mezzo della consacrazione battesimale il credente appartiene alla *communio sacramentorum*, ma solo credendo pienamente in Cristo, Signore di tutti i credenti, fa anche parte della *societas sanctorum*.

LA TEOLOGIA DEI PADRI GRECI

La teologia dei padri greci, mette in luce molto vigorosamente il ruolo insostituibile della fede personale per la partecipazione fruttuosa al “mistero” dell’azione del Cristo nel sacramento. La fede che si esprime in una autentica conversione è la necessaria via di accesso a questo mistero; nell’azione sacramentale questa fede è nutrita e consacrata; e il credente è marchiato dal “sigillo della fede”. Un testo significativo per il nostro tema si trova anche in S. Basilio.

La fede e il battesimo sono i due modi della salvezza, l’uno all’altro congiunto e inseparabili. La fede infatti si perfeziona col battesimo, il battesimo si fonda sulla fede e l’una e l’altro raggiungono il compimento perfetto mediante gli stessi nomi. Come infatti crediamo nel Padre e Figlio e Spirito Santo, così anche battezziamo nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo. Viene prima la professione che porta alla salvezza, segue subito appresso il battesimo, a suggellare il nostro assenso.³³

La catechesi sacramentaria o mistagogica ci ammonisce che dobbiamo recuperare l’unità interna tra il creduto, il celebrato e il vissuto sacramentale, superando ogni forma di dicotomia o dualismo tra rito e vita.³⁴ Cirillo di Gerusalemme sostiene fortemente l’importanza del cambiamento del cuore e avverte: «Se la vostra intenzione rimane sbagliata [...], allora, infatti, l’acqua ti accoglie, ma non lo Spirito Santo»³⁵. Ciò che viene richiesto esplicitamente è non tanto la forza della fede, nel senso di un carisma (una fede tangibile e intensa che può spostare le montagne), quanto il consenso fedele all’annuncio fatto della

³² Cfr. *Bapt.*, II, 10,15; IV 12,18.

³³ Basilio, *De Spiritu Sancto*, XII, 28.

³⁴ Cfr. Ambrogio, *De mysteriis*, 1 e 2.

³⁵ *Procatechesis*, Introduzione n. 4 (PG 33,340A).

Chiesa: «Hai bisogno della fede, questo dipende da te, della fede in Dio, affinché tu ottenga la fede che Dio dà e che opera cose sovrumane». ³⁶ La fede può e deve crescere; la predisposizione a questo è parte integrante della decisione per il battesimo. ³⁷

La catechesi sui sacramenti cominciava in effetti dopo che essi erano stati conferiti ai nuovi iniziati. Vi sono in questo due ragioni essenziali. Si pensava anzitutto che i “misteri” della fede, a motivo della legge dell’arcano, non dovessero essere svelati interamente se non ai cristiani: i sacramenti esprimono la piena realizzazione di questi misteri di fede nella vita della Chiesa. Si pensava, d’altra parte, che per comprenderli bene, valesse meglio prima viverli e poi riceverne la spiegazione ³⁸ Dunque, accostarsi ai sacramenti d’iniziazione non dovevano avere un fede matura con il tutto il contenuto della fede cristiana. È stato più importante il “fides qua” che il “fides quae”. La fede può e deve crescere; la predisposizione a questo è parte integrante della decisione per il battesimo.

Anche la liturgia come “lex credendi” sottolinea la rilevanza della fede nella vita sacramentale. Nelle tradizioni liturgiche, specialmente in Oriente, si può chiaramente riconoscere questo rapporto tra la fede, l’amore e la ricezione dell’Eucaristia, come nell’acclamazione prima della comunione del popolo: «Con timore di Dio, fede e amore accostatevi!» Nella liturgia di san Giovanni Crisostomo il diacono, il sacerdote e tutti i fedeli esprimono prima della Comunione una confessione esplicita verso Cristo che è presente con il suo corpo e il suo sangue: «Io credo, Signore, e confesso che tu sei in verità il Cristo, il Figlio del Dio vivente. Io credo anche che questo sia il tuo stesso corpo senza macchia e il tuo stesso sangue prezioso». ³⁹ Secondo la liturgia latina il fedele deve pregare con umiltà e fede la supplica del centurione: «Domine non sum dignus ut intres sub tectum meum: sed tantum dic verbo, et sanabitur anima mea». ⁴⁰

LA SINTESI DELLA SCOLASTICA

La sistematizzazione avviata fin dal V secolo è ripresa in una sintesi dottrinale ampia e profonda nel periodo scolastico.

³⁶ Ibid., V, 10s.

³⁷ *Procatech.*, I,6; I,4 (essere fruttifero). Il monito contro la negligenza e la tiepidezza si trova anche nelle Catechesi di Giovanni Crisostomo ai Neo-Battezzati: Cath. 7,7; 9,2.7.21.26; 10,1.2; 12,24 etc.

³⁸ Cfr. Cirillo di Gerusalemme, *Catechesi*, 19,1.

³⁹ *La divina liturgia di Giovanni Crisostomo*, Comunione dei fedeli.

⁴⁰ *Messale Romano*, Riti di comunione.

Infatti, se chiediamo alla parte generale del trattato sui sacramenti della *Summa Theologica* di presentarci il rapporto tra fede e sacramenti restiamo in prima istanza abbastanza delusi: il tutto il trattato, infatti, il tema che cerchiamo non c'è. E piuttosto occasionalmente leggiamo qualcosa di esplicito sulla differenza e la complementarità tra fede e sacramento, oppure dobbiamo cercare altrove ciò che è importante per il nostro tema.⁴¹

S. Tommaso qualifica espressamente i sacramenti come “sacramenta fidei” e “signa protestantia fidem”.⁴² Nella sua spiegazione vediamo come punto di partenza una tesi chiara: «La Chiesa è fondata sulla fede e sui sacramenti».⁴³

Egli chiama il battesimo “sacramento della fede”, e spiega il rapporto fra la passione di Cristo, la fede e il battesimo.⁴⁴ Secondo la ben fondata tesi dell'Aquinate la fede trova la massima espressione della sua efficacia nell'incontro sacramentale.⁴⁵ Per lui i sacramenti, affidati da Cristo alla Chiesa, sono i segni rituali della fede cristiana, e hanno lo scopo di rappresentare e rendere attuali per il cristiano i misteri della redenzione, ai quali la Chiesa aderisce per mezzo della fede. La Chiesa indende il conferimento dei sacramenti a coloro che credono. Senza la fede “non eset remissio peccatorum”⁴⁶ Pertanto, la Chiesa pone anche delle domande riguardo alla fede del ricevente.⁴⁷

A prima battuta è facile scoprire come ciò che noi cerchiamo, nella *Summa* possiamo trovarlo anzitutto nella questio 61, della parte III, dedicata al tema *De necessitate sacramentorum*.⁴⁸ Sacramento e fede – intendendo soprattutto una fede animata dalla speranza e dalla carità – formano un tutto indissolubile nell'ordine concreto da S. Tommaso:

Riceviamo la salvezza mediante la fede in Cristo, che è nato ed ha patito per noi. Ma i Sacramenti sono segni che annunciano e manifestano quella fede per la quale l'uomo viene giustificato.⁴⁹

⁴¹ 3 testi significativi: *S.Th.*, III, q. 61, a. 4 (i sacramenti come quaedam fide protestationes); *S.Th.*, III/a, q. 62, a. 6. corpus (virtus passionis Christi copulatur nobis per fidem et sacramenta). È molto simile il contenuto in III/a, q. 49, a. 3, ad 1; *In Ep. ad Hebraeos*, 3, lect. 3 (partecipiamo alla grazia mediante la fede e sacramenti della fede).

⁴² *S.Th.*, III, q. 61, a. 4; cfr. ancora *S.Th.*, III, q. 72, 5 ad 11.

⁴³ In 4 Sent., dist. 17, q. 3, a. 1.

⁴⁴ *S.Th.*, III, q. 62, a. 5.

⁴⁵ In 4 Sent., dist. 4, q. 1, a. 2.

⁴⁶ *S.Th.*, III, q. 62, a.5 ad 2.

⁴⁷ *S.Th.*, III, q. 68, a. 8 ad 2.

⁴⁸ *S.Th.*, III, q. 68, a. 1.

⁴⁹ *S.Th.*, III, q. 61, a. 4.

Ma anche altrove, incontriamo un passo esplicitamente dedicato al tema che ci riguarda da vicino. Nel passo che ci interessa Tommaso afferma:

Virtus passionis Christi copulatur nobis per fidem et sacramenta, differenter tamen: nam continuatio quae eset per fidem, fit per actum animae, continuatio autem quae esset per sacramenta, fit per usum exteriorum rerum.⁵⁰

Come si vede, l'uomo entra in contatto (*copulatur*) con il Redentore “per fidem et sacramenta”. Tutte e due sono importanti. La fede è un atto spirituale-mentale, ma quella ha bisogno di un segno visibile come un segno della fede.

LA RIFORMA E IL CONCILIO DI TRENTO

Il periodo importante, che parte dalla Riforma, registra un totale rovesciamento di prospettive. I Riformatori vedevano nei sacramenti soltanto un'espressione della fede per raggiungere le promesse divine e insegnavano che erano stati istituiti soltanto per nutrire e confermare la fede. Tutta la loro efficacia dipende dal fatto che vengono ricevuti con fede (*opus operantis*).

Lutero unilateralmente esaltò la potenza giustificatrice della fede (“sola fides” – intesa spesso nel senso individuale di fede-confidenza), a danno dell'efficacia propria dei sacramenti.⁵¹ È nella sola fede, “in occasione del sacramento”, ma indipendentemente da esso (*non sacramentum, sed fides sacramenti iustificat*), che la giustificazione a la grazia divina raggiungono direttamente il credente, il quale non offre d'altronde nessun concorso.

L'insegnamento di Lutero esprime una dissociazione e una opposizione fra la fede e sacramenti. La teologia cattolica, opponendosi ai Riformatori, per lungo tempo, nella sua reazione, ha finito forse con l'esaltare unilateralmente il valore dei sacramenti, attenuando il ruolo della fede salvifica. Anche la teologia cattolica, in reazione ai riformatori, è caduta di tipo metodologico: ha talmente accentuato i sacramenti da trascurare il ruolo della fede. La sacramentaria post-tridentina ha quasi dimenticato il collegamento (con la fede); concentrandosi sul sacramento, facendogli assumere una posizione solitaria nell'universo teologico, dimenticando il collegamento con la fede, oppure limitando la fede.

⁵⁰ *S.Th.*, III, q. 62, a. 6. corpus.

⁵¹ Cfr. R. Gerardi, *I sacramenti della fede cristiana*, Roma 1985, 127–128.

«Tridentinum Tridentino interpretandum est!» L'insegnamento del Tridentino dobbiamo vedere nel contesto della Riforma.⁵² Il concilio preoccupato di salvare i sacramenti. Il tema del rapporto fede-sacramenti non è trascurato dal concilio, ma è trattato con l'intento prevalente di affermare l'indispensabilità dei sacramenti. Infatti, sebbene nella sessione VI si affermi che la fede è “fundamentum et radix iustificationis” (DH 1532), nella sessione VII il tema del rapporto fede-sacramenti è visto solo come problema dell'insufficienza salvifica della fede senza il completamento dei sacramenti (DH 1600–1605), e in particolare, come il problema della necessità della fede per l'efficacia dei sacramenti: cioè il ruolo dell'*opus operantis* rispetto all'*opus operatum*.

Definendo l'efficacia dei sacramenti *ex opere operato*, il Tridentino (DH 1608) non intese certamente negare la necessità della fede per essere giustificato (DH 1529) e per ricevere il sacramento; né intese negare l'efficacia psicologica dei sacramenti. La teologia cattolica è però fedele nell'affermare, da una parte l'efficacia propria dei sacramenti istituiti da Cristo, e, dall'altra, la necessità assoluta della fede personale perché l'efficacia sia tale per il soggetto. Il sacramento è un atto di Cristo, un segno rituale efficace della grazia che viene da Cristo; e la definizione tridentina dell'efficacia oggettiva, in realtà non fa altro che dire questa verità propria della tradizione ecclesiale. Il sacramento è efficace (*ex opere operato*) non dipende dalla fede soggettiva degli individui personali (*ex opere operantis*).

È ovvio che nella sacramentaria attuale dobbiamo sottolineare meglio la forte interdipendenza che deve esserci fede e sacramenti, e questo deve avvenire col massimo equilibrio perché se ci spostiamo in maniera unilaterale sulla fede, il rischio è quello di cadere in una sorta di pelagianesimo, se ci spostiamo eccessivamente sul sacramento trascurando la fede, il rischio è quello di cadere nel “magismo” sacramentale.

LA DOTTRINA DEL SACROSANCTUM CONCILIUM

Il concilio Vaticano II – dopo la definizione dei sacramenti – ha messo in evidenza chiaramente le relazioni che passa fra la fede e i sacramenti: «Non sono lo suppongono la fede, ma, con le parole e gli elementi rituali, la nutrono, la irrobustiscono e la esprimono: perciò, vengono chiamati sacramenti di fede» (SC 59).⁵³

⁵² Cfr. L. Krause, *Der Sakramentensbegriff des Konzils von Trient und die heutige Sakramententheologie*, *Theologie und Glaube* 45 (1955), 401–422.

⁵³ Cfr. H. Schmidt, *La costituzione sulla sacra liturgia*, Roma 1966, 274–293.

Questo testo riprende l'idea di S. Tommaso⁵⁴ per dire che la fede non copre solo un momento del processo sacramentale, ma attraversa tutto il processo sacramentale e cioè prima, durante e dopo.⁵⁵ Nella stessa celebrazione sacramentale, la fede cresce, si rafforza e si esprime. La fede deve entrare nel processo del sacramento. Nel testo conciliare vediamo tre punti salienti:

I sacramenti *suppongono la fede* in un duplice senso: come “accesso” al mistero sacramentale (se manca la fede il sacramento appare solo come un simbolo esteriore o un rito vuoto, col rischio di diventare presto solo un gesto magico); come condizione necessaria (*conditio sine qua non*) perché il sacramento operi soggettivamente i doni che oggettivamente contiene.

I sacramenti *manifestano la fede* del soggetto e della Chiesa. La celebrazione dei sacramenti è una professione di fede vissuta. I Sacramenti sono segni con cui si professa la fede dalla quale l'uomo viene giustificato. Già il battesimo costituisce un'adesione di fede e l'inizio di un'esistenza nuova nella grazia della fede. La parola sacramentale vuole la risposta della fede del credente che, per via di essa, apprende e riconosce il mistero che essa opera.

I sacramenti *alimentano la fede* a due livelli fondamentali: in quanto comunicano il dono della grazia divina che realizza o rafforza la vita cristiana del credente, ed in quanto sono celebrazioni che, mentre operano significano il mistero della salvezza, educando alla fede e alimentandola di continuo, come dice il testo conciliare: «Con le parole e gli elementi rituali la nutrono e la irrobustiscono».

CONCLUSIONE

Dopo aver fatto l'analisi, dobbiamo constatare che alla fede cattolica (cristiana) appartengono i sacramenti, ma non possiamo dimenticare mai, che i sacramenti suppongono la fede!⁵⁶ «Se è vero che i Sacramenti sono i Sacramenti della fede, (SC 59) si deve anche dire che la fede ha una struttura sacramentale».⁵⁷

Fra fede e sacramenti corre una stretta relazione. Si tratta di un'interdipendenza, cioè riconoscere che Dio non agisce ad di fuori della libertà umana.⁵⁸ Nessuno dei

⁵⁴ Cfr. *S.Th.*, III, q. 49, 3 ad 1; 62, 6; 72, 5 ad 1.

⁵⁵ Cfr. E.J. Lengeling, *Die Konstitution des zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie*, Münster 1964, 134–135.

⁵⁶ Cfr. K.H. Menke, *Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus*, Regensburg 2012, 7–11; K. Gózdź, *Teologiczne rozumienie małżeństwa osób ochrzczonych a niewierzących*, RT LXVI,2 (2019), s. 27.

⁵⁷ Francesco, *Lumen fidei*, 40.

⁵⁸ Cfr. *Lexikon der kath. Dogmatik*, ed. W. Beinert, Freiburg im Breisgau 1977, 447.

grandi teologi ha messo mai in discussione questo dato sottolineato in rapporto fra la libertà dell'uomo data dalla risposta libera della Chiesa e il sacramento, cioè la grazia proveniente di Dio.

Anche la teologia cattolica, in reazione ai riformatori, è di tipo metodologico: ha talmente accentuato i sacramenti da trascurare il ruolo della fede. La sacramentaria post-tridentina ha quasi dimenticato il collegamento (con la fede); concentrandosi sul sacramento, facendogli assumere una posizione solitaria nell'universo teologico, dimenticando il collegamento con la fede, oppure limitando la fede.

Nella sacramentaria attuale dobbiamo sottolineare meglio la forte interdipendenza che deve esserci fede e sacramenti, e questo deve avvenire col massimo equilibrio perché se ci spostiamo in maniera unilaterale sulla fede, il rischio è quello di cadere in una sorta di pelagianesimo, se ci spostiamo eccessivamente sul sacramento trascurando la fede, il rischio è quello di cadere nel "magismo" sacramentale.

Un altro problema: di quale fede si sta parlando? È una fede personale? Una fede della Chiesa? Una fede iniziale, forte, matura? È ovvio che si tratta della fede della Chiesa. Il principio che guida sempre i Padri sulla sacramentaria è che essi sono celebrati nella fede della Chiesa, sono affidati alla Chiesa. Non possiamo dimenticare che il credere è un atto ecclesiale. Possiamo parlare della "forma ecclesiale della fede".⁵⁹ La fede della Chiesa precede, genera, sostiene e nutra la nostra fede.⁶⁰

Dunque, solo chi appartiene alla Chiesa e celebra nella fede della Chiesa può celebrare in verità e ricevere i frutti della salvezza. Ma poiché ogni credente è personalmente implicato nella definizione della Chiesa, allora necessità anche la fede personale. Dunque, gli adulti non possono accedere al sacramento senza la fede, senza l'adesione a quella parola che introduce al sacramento e ne svela il significato.

BIBLIOGRAFIA

- Chauvet L.-M., *Linguaggio e simbolo. Saggio sui sacramenti*, Torino 1988.
Courth F., *Die Sakramente. Ein Lehrbuch für Studium und Praxis der Theologie*, Breisgau 1995.
Il cristianesimo delle origini. I padri apostolici, ed. A. Lenzubi, Bologna 2001.
Daniélou J., *La catechesi nei primi secoli*, Torino 1982.
Didier R., *Les sacraments de la foi*, Paris 1975.
La divina liturgia del santo nostro padre Giovanni Cristostomo, Roma 1967.
Dolnai L., *Lex orandi, lex credendi*, *Teología* 34,3-4 (1999), 97-107.

⁵⁹ Francesco, *Lumen fidei*, 22.

⁶⁰ Cfr. CCC, 181.

- Dolnai L., *Az ókeresztény egyház liturgiája*, Budapest 2001.
- Dolnai L., *A szentségek teológiája*, Budapest 2011.
- Dolnai L., *Fede e sacramenti*, *Folia Athanasiana* 17 (2015), 67–93.
- Gánóczy S., *Bevezetés a katolikus szentségtanba*, Pannonhalma 2006.
- Gerardi R., *I sacramenti della fede cristiana*, Roma 1985.
- Gózdź K., *Teologiczne rozumienie małżeństwa osób ochrzczonych a niewierzących*, *RT LXVI,2* (2019), s. 19–34.
- Grillo A., *Fede e sacramenti: questione classica e riformulazione contemporanea*, in: *Corso di Teologia sacramentaria*, ed. A. Grillo, M. Perroni, P. Tragan, Roma 2000.
- Gy P.M., *Problemes de theol. sacramentaire*, *La Maison Dieu* 110 (1972), 124–142.
- Handbuch der Dogmatik*, ed. Th. Schneider, vol. 2, Düsseldorf 1992.
- Incontrare Cristo nei sacramenti*, ed. L. Hubert, Roma 1988.
- Krause L., *Der Sakramentenbegriff des Konzils von Trient und die heutige Sakramenten-theologie*, *Theologie und Glaube* 45 (1955), 401–422.
- Lengeling E.J., *Die Konstitution des zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie*, Münster 1964.
- Lexikon der kath. Dogmatik*, ed. W. Beinert, Freiburg im Breisgau 1977.
- Lies L., *Sakramententheologie: eine personale Sicht*, Wien 1990.
- Menke K.H., *Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus*, Regensburg 2012.
- Le preghiere dei padri*, ed. G. Bebnabei, Bologna 1979.
- Rochetta C., *Sacramentaria fondamentale*, Bologna 1989.
- Rochetta C., *I sacramenti della fede. Sacramentaria biblica fondamentale*, vol. 1, Bologna 2001, 246–250.
- Schmidt H., *La costituzione sulla sacra liturgia*, Roma 1966.
- Testa B., *Die Sakramente der Kirche*, Paderborn 1997.
- Vilette L., *Foi et Sacrement*, 2 voll., Paris 1959/1966.
- Vorgrimler H., *Teologia dei sacramenti*, Brescia 1992.

Parole chiave: distacco fra fede e sacramenti, sacramentalità, *sacramentum fidei*, *fides quae*, *fides qua*, sintesi scolastica, opus operantis – opus operatum, *Sacrosanctum concilium* n. 59

FAITH AND SACRAMENTS. THE TEACHING OF TRADITION

Summary

There are many negative phenomena in the sacramental life which point out to a disturbed relationship between lived faith and the sacraments. On one hand, we see a growing

decrease of attendance to the sacraments in the western world. On the other hand, the sacramental practice in the western world is often not a conscious expression of faith. We see many flaws from the point of view of the *fides qua* and from that of the *fides quae* as well. The explanation of the faith-sacraments relationship has become an urgent question. We should deal with the topic in the actual context of the Church, but in the light of the Church's tradition. First of all it is very useful to analyze the works of the Fathers (cfr. chapters I, II, III). The Fathers are witnesses of the faith of the first centuries vitally inserted in the tradition which derives from the Apostles. In fact they have joined together sacred scripture, theology, liturgy, spiritual and pastoral life in a vital unity through which their works can help us and also the Church of the third millenium. The *pristina Sanctorum Patrum norma* (cfr. SC 50) is to be considered the norm and the inspiring rule for the Church of today as well. Also the scholastic synthesis (Thomas Aquinas) helps us to give an answer to our main question. In the explanation of St. Thomas we find a clear thesis as a point of departure: "The Church is founded upon faith and its sacraments", and expressly qualifies the sacraments as *sacramenta fidei*. We should also know the Reformation and the teaching of the Council of Trent. We will see that the historic analysis of the relationship between faith and the sacraments helps us to find the answer to the subject of the Church's problem in our days. As a final conclusion it is worth analyzing the *Sacrosanctum concilium* n. 59.

Keywords: separation between faith and sacraments, sacramentality, *sacramentum fidei*, *fides qua*, *fides quae*, scholastic synthesis, *opus operantis – opus operatum*, *Sacrosanctum concilium*, n. 59

WIARA I SAKRAMENTY W NAUCZANIU TRADYCJI

Streszczenie

W obecnym czasie pojawia się wiele negatywnych zjawisk w przestrzeni życia sakramentalnego, które świadczą o zaburzonej relacji pomiędzy życiem wiary a sakramentami. Z jednej strony w świecie zachodnim widzimy spadek liczby wiernych przystępujących do sakramentów. Z drugiej zaś strony sama praktyka sakramentalna w świecie zachodnim często nie jest świadomym wyrażaniem wiary. Widać dziś w związku z tym wiele niedostatków zarówno na płaszczyźnie *fides qua*, jak i na poziomie *fides quae*. Dlatego właśnie wyjaśnienie relacji pomiędzy wiarą a sakramentami staje się obecnie zadaniem szczególnie pilnym. Z tematem tym powinniśmy się zmierzyć w kontekście współczesnego Kościoła, ale w świetle jego Tradycji. Przede wszystkim pożyteczne jest przeanalizowanie pod tym kątem dzieł ojców Kościoła (por. części I, II i III). Ojcowie są świadkami wiary z pierwszych wieków, ulokowanymi w nurcie żywej Tradycji, sięgającej apostołów.

W swoim nauczaniu łączyli oni przesłanie Biblii, teologię, liturgię oraz życie duchowe i duszpasterstwo w ramach jednej syntezy, poprzez którą ich teksty mogą służyć także nam i Kościołowi trzeciego tysiąclecia. *Pristina Sanctorum Patrum norma* (KL 50) powinna zostać przyjęta także dziś jako zasada inspirująca Kościół. Również synteza scholastyczna (Tomasz z Akwinu) pomaga nam odpowiedzieć na wywołane pytanie. W wyjaśnieniu Tomasza znajdujemy klarowną tezę, będącą punktem wyjścia: „Kościół jest zbudowany na wierze i jej sakramentach” – gdzie wprost mowa jest o sakramentach jako *sacramenta fidei*. Trzeba także odwołać się do reformacji oraz nauczania Soboru Trydenckiego. Zobaczymy wówczas, że historyczna analiza relacji pomiędzy wiarą a sakramentami pomoże nam odpowiedzieć na pytania nurtujące Kościół w naszych czasach. W konkluzji poddany analizie został 59 punkt konstytucji *Sacrosanctum concilium*.

Słowa kluczowe: odseparowanie sakramentów od wiary, sakramentalność, *sacramentum fidei*, *fides quae*, *fides qua*, synteza scholastyczna, *opus operantis* – *opus operatum*, *Sacrosanctum concilium* n. 59

Fr. Janusz Królikowski*
UPJPII, Kraków–Tarnów

CULTURE, EDUCATION AND TRUTH. THE PERSPECTIVES ON HELP OFFERED TO CONTEMPORARY YOUTH

This paper focuses on three fundamental notions-realities which describe human life and constitute at the same time its foundation and the space of participation in it. The triad culture – education – truth describes the most essential human experiences, simultaneously, defining the direction of their deepening and creative developing. Certainly, in the times like these when everything is questioned notions-experiences that belong to this triad are not problem-free. What is more, they are deemed to be superfluous, especially in ultra-left-wing ideologies in which suicidal tendencies are easily discernible. Taking this into consideration, it is hardly possible to avoid polemic attitude towards numerous questions even those most essential since in their semantic field the greatest confusion may be detected. That is why there are numerous attempts to answer the question how, in the face of such a dynamic spiritual condition of the world, those fundamental issues can be dealt with within the frames of anthropology, and how they can be justified from the anthropological point of view. This reflection is rather philosophical in character, however, it is also inspired by the fundamental Christian truth which says about the incarnation of the Son of God and about the salvation of man made by Him.

The situation of young people in today's world is extremely complicated since – as never before – they are constantly put under numerous ideological pressures and exposed to diverse political influences. The problem is that it all happens too early. Before they acquire the ability of independent and critical reasoning and stand a chance to take autonomous decisions which may become the affirmation

* Fr. Janusz Królikowski – priest of the diocese of Tarnów, the dogmatic theologian, professor at The Pontifical University of John Paul II in Krakow, Faculty of Theology Section in Tarnow; e-mail: janusz.krolikowski@upjp2.edu.pl; ORCID: 0000-0003-3929-6008.

of themselves, they are subjected to various manipulations and lead astray. Consequently, only with difficulty do they manage to find the way of freedom suitable for human dignity¹. We do not despair, nor do we become the prophets of doom when we witness such a situation and warn against it. Our crucial and fundamental question is, how to help the contemporary youth without imposing anything and without resorting to pressures (which will not bring any positive results), so that they could find a way to realise their dignity and its proper attributes. It seems that this is the most fundamental question which we can and which we should ask ourselves in regards to the situation of the so called “contemporary youth”. It is all about becoming patient and creative companions in a journey on which young people set out today, as their peers did in all other epochs before, taking into consideration the personal realisation of oneself and the participation in history of the communities to which they belong and which are the appropriate environment for their life and development. Therefore, it simply deals with the basic question concentrating on the search for what is essential in human life and in human destination².

To answer somehow the question posed in this paper, I refer to the reflection over the three fundamental notions-realities which describe human life, constitute its foundation and the space of the participation in it. The triad of culture – education – truth describes the most essential human experiences defining at the same time the direction of their deepening and creative developing. Certainly, in the times like these, when virtually everything is questioned, the notions-experiences which belong to this triad are not problem-free, what is more, they are deemed to be superfluous, especially in ultra-left-wing ideologies in which suicidal tendencies are easy to trace. Taking this into consideration, it is impossible to avoid a polemic attitude towards numerous issues, even those most fundamental, since in their semantic field the greatest confusion can be detected.

METHODOLOGICAL NOTE

I put forward and develop the problem formulated in the title philosophically according to the classical method of philosophizing even though it may appear

¹ This article is an elaborated and extended version of the paper *Culture, education and truth*, in: *Wychowanie w prawdzie o człowieku [Education in Truth about Man]*, ed. M. Kaczor, D. Świądkiewicz, Zielona Góra 2008, pp. 10–21.

² The burning issue of education has been discussed many times by Pope Benedict XVI. Cf. P. Dal Toso, *Papa Benedetto XVI e il compito urgente dell'educazione*, Città del Vaticano 2011; M. Crociata, *Comunità ecclesiale e società civile di fronte alla sfida dell'educazione*, in: *La sapienza del cuore. Omaggio a Enzo Bianchi*, joint publication, Torino 2013, pp. 299–315.

incomprehensible and fail to meet with instant recognition. The gradual recapture of the territory by this model of philosophizing, especially in anthropological matters, encourages to go back to this particular way of philosophizing. It can be described as the “strong” method because it is directly connected with metaphysics but it is also the way which allows for the optimistic perspective on a human and his spiritual abilities³. One of the substantial advantages of this kind of philosophizing is that it recognises culture as the proper expression of man – a person, and indicates to its “edifying” and successfully influencing role in human formation and in finding inspiration for his choices.

The notion of culture is ambiguous and very complex – this complexity becomes even more valuable when a culture is juxtaposed with a civilization. A culture, regardless of how we will define it, exerts a specific influence on education, in other words, on how we shape a human throughout his entire life. The whole idea encompasses as well the notion of truth which influence upon human, his choices and endeavours is exceptionally significant. A human is a being made of truth and for truth; thus, the quality of man’s truth speaks about him. The idea of truth is especially important from the Christian point of view for the fact that it is directly linked to the evangelical understanding and proclamation of freedom, that is, the expression of human existence which defines man not only in terms of his spirituality but also determines the directions of commitment for his benefit in every aspect of both earthly and strictly spiritual life. It should not be forgotten that the proclamation of universal freedom is strictly Christian in its origin and associates with the fundamental statement of Saint Paul from his Epistle to the Galatians: “It is for freedom that Christ has set us free” (5:1) which marks the new stage of freedom in human history; the ultimate stage which becomes the foundation of the Christian proclamation as the “law of freedom” (James 2:12).

The extensiveness of this matter is the reason why the reflections presented in this paper will be far from perfection and mostly arguable and by the same token also insufficient. Nevertheless, I cherish the hope that they will become an introduction to the broader discussion which in the present state of affairs seems to constitute a priority. It appears that the principle of negation of the triad included in the title has reached the critical point beyond which there is no way to go. Therefore, the only option is the way back which – although very timidly – manifests itself as the only suitable solution⁴. Shall we pluck up the courage and take this road openly and act accordingly, or shall we look down on it as if it was only

³ Cf. E. Agazzi, *Paidéia, verità, educazione*, Roma 1999.

⁴ The important perspectives on this matter, based upon personal experiences of the author, formerly avowed Marxist, were presented in: A. MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press 1981.

a manifestation of “reactionary ideologies” which should be definitely rejected, alongside with everything that is classical, even if there is no sufficient argumentation for it?⁵ But is it alright to swim with the current of history and narrow everything down to pragmatism?

CULTURE AS PAIDEIA – EDUCATION AND TRADITION

In its original meaning the term culture applied to human is synonymous with the term education which puts in the first place the will “to take up with love” what may “shape” man or let him achieve “education” or, in other words, “refinement” – being refined in feeling, understanding and pursuing, namely being capable of making decisions, therefore being a *free* human. Culture is both freedom and an education for freedom although it does not possess means to make a particular human ultimately free. To accept oneself with love means to “give oneself” entirely; those who do so in reference to what is favourable to them become ready to “dwell inside”, to live in one’s self, and to go on a collision course with the surrounding reality. It is a kind of relation which makes possible a transition from the one who is educated to what educates him (devotion to values), that is, to what makes him “objective”, and the entering of what educates him into himself, so that he accepts it as his own, and performs his “impersonalisation”. This double transition does not make any changes, nor does it mix two separate elements but on the contrary it synthesizes them in a service of man.

This transition is fulfilled by means of “collision” which takes place inside a person. Education is not a passive acceptance of the ideas from the outside but a personal, independent and creative reproduction of them, and that is why it educates taking care of the process of assimilation, so that it would be a personal act because only then will it have a formative character; on the one hand, it is like staying in the opposition but with readiness and love at the same time. This kind of attitude, being the token of thinking and increase of freedom, clearly differentiates man from other creatures which are insistently trained and mechanically conditioned for something, so that they could repeat whatever is embedded in their brains. The man who shapes himself this way can be called *colendus* which means worthy of respect and he is so because cultivating himself he respects those values which have “educated” him. Such a human lives by those values and, however demanding they are, they define a demanding way of living. Anyway, it could

⁵ For similar ideas cf. eg. J. Habermas, *Die Nachmetaphysische Denken*, Frankfurt a. M. 1988; K.-O. Apel, *Die Nachmetaphysische Philosophie*, Köln 1991.

be asked whether any other way of living is possible. At this point we could refer to the words of Saint Paul who simply describes the Christian fullness of life as “labour prompted by love” (1 Thessalonians 1:3).

This is how culture becomes – as I have mentioned before – synonymous with education, that is, *paideia* in the full sense of the word. On the one hand, it includes integrally functioning and involvement of all human powers (each and every human being in its integrity), so that they would bear good “fruit”, and on the other hand, it includes works of art which affect the man and which are able to shape him and make him free through education. I am talking about precious works dealing with values and covering a wide range of topics, which constitute products of a given culture but they were discovered and enriched by a human who produced them independently, that is, ethically⁶. Since they belong to precious works which were “handed down”, they are protected from oblivion although they are not secure from lapse of time. Moreover, time “takes care” only about valuable things which are worthy of being handed down from generation to generation. In fact these are the elements of tradition and as such they are formative in character or they constitute subjects of studies. They are living and relevant since the tradition which is constantly reintroduced is always contemporary and never becomes an archaeological museum. What is more, they produce another works of art and generate wealth and welfare which are only supplementary in character because they provide means which turn out to be appropriate and favourable for education and culture (environment, implements etc.).

It is difficult to think of any alternative approaches concerning education although actually there are some. Nevertheless, education understood in the way which is discussed here, has been elevated to the authentic concept of culture; we are all summoned to promote it, which concurrently provides the best way of educating or cultivating ourselves, instead of depreciating or disturbing or even suppressing it. Education understood in this way, as it was mentioned before, is accompanied by a substantial number of attitudes which are called virtuous⁷. Simply speaking, it is all about self-education which cannot be obtained if it is not already inside a person even though everyone is entitled and obliged to engage all their abilities even if they are not very much impressive.

⁶ Cf. R. Ingarden, *Książeczka o człowieku* [Little Book on Man], Kraków 1987, pp. 21–25; J. Tischner, *Myślenie według wartości* [Thinking in Values], Kraków 1981, pp. 363–373.

⁷ The significance of virtue in education is also discussed in: J. Woroniecki, *Wychowanie człowieka. Pisma wybrane* [The Education of Man], Kraków 1961; J. Królikowski, *Zrehabilitować cnotę. Poszukiwania teologicznomoralne* [The Rehabilitation of Virtue. Theological and Moral Searches], Tarnów 2004, pp. 45–57.

Therefore, culture understood as *paideia* involves two different kinds of creativity. First of all, it is the ability of self-education which is invariably a personal act of creativity, even if it is supported by school in the most common sense of the word or by other institutions, which pursue educational objectives. On the other hand, it is the ability to create a new culture or, in other words, to introduce tradition into modernity without which man loses his ability of shaping or forming and educating himself. Only constantly renewed culture can cherish living and lasting tradition which can be revived and nurtured, so that it could be handed down to next generations of learners and teachers who would consequently take care of its further evolution and development. The ability of learning and educating and the ability of cultivating and creating of a new culture are evidently necessary whenever education or formation is concerned to which everyone is entitled, even those who have no opportunities to create works of art which would contribute to the development of education of everyone (even those, who understand little or nothing). This education or formation constitute a universal measurement of freedom of every human being.

If, on the other hand, a culture is narrowed down only to artefacts, whatever they are (whether they are more or less civilised or refined) of this or that stage of human development, way of living, feeling, judging etc., or the way of their propagation, then the whole concept of culture is altered and becomes a description of the social life of the community. It is also an aspect or a stage of culture but not the very concept of it. The life of the community is a culture only in a broad sense and only when brought to a level on which all nations and humans in all epochs would be always “educated”, namely “*colendi*”, which of course is definitely an oversimplification. The concept of culture deprived of its intensity and depth, in this way leads to the negation of human development and negation of any other cultural development. It stretches horizontally until it becomes synonymous with a culture of idols and platitudes which is based on manipulation that gathers and describes the greatest possible number of criteria to reduce them at the end to a common denominator. Coincidentally, it encompasses preposterous endeavour to combine opposites, which today is regarded as a manifestation of exceptional spiritual nobility. At this point there is a threat that culture will be substituted by anti-culture in the full sense of the word, namely by methodical negation of everything.

THE GREEK PAIDEIA

Greeks, and most of all Plato and Aristotle, were the first to develop the authentic concept of culture as education although with some shortcomings and

limitations⁸. After that the concept was taken up in Roman *humanitas* which was developed theoretically especially by Cicero and Varro. *Paideia* means research in which man studies himself (“know thyself”) to learn who he is and how he should lead his life so that he could fully and maturely realise himself as a human. That is why, in terms of human formation, culture is synonymous with searching for truth in all fields which may fall within the range of man’s interest and contribute to his internal development and find their expression in his undertakings. For the same reason *paideia* poses the problem of what knowledge actually is or what is the level of reflection which analyses not only this or that subject but also the reflection over the very principle of knowledge, that is, the first truth which constitutes the foundation of all knowledge and for which human is an intelligent being, capable of understanding the surrounding reality. This fundamental principle can be associated with the first *logos*, that is, *being*. Philosophy is the knowledge which analyses being as its subject. When it investigates human being, any other being and a real being in general, then we are talking about ontology, and when it studies the principle of knowledge or, in other words, the principle of the first truth identified with being, then it is called metaphysics⁹.

That is why philosophising in the very methodical sense of the word takes the first place in human formation. Culture cannot be reduced only to the understanding of more and more ideas but above all it is the knowledge about who the man is and what the meaning and sense of his existence is. This is the reason why we want to know more and more about man himself, so that it could be possible to show a certain way of realisation of his goal. The problems discussed by philosophy are not and cannot be treated as negligible, even if today there is a tendency to eliminate them because they affect not only human as an intelligent entity but also other forms of his reflection, even those initial or different from philosophy.

Rejection of philosophical problems is equivalent to depriving culture understood as *paideia* of its meaning since man shapes himself to such an extent in which he knows himself and realises himself in his unity. Therefore the supremacy of philosophising understood as especially formative “practising” of thinking ability (*habitus*) is in a sort indispensable for every man who is more *intellectus* than *ratio*, so that he could be different from other living creatures¹⁰. Its goal is to

⁸ Works of Werner Jäger remain irreplaceable in study of *paideia* in Greek tradition, especially *Paideia: The ideals of Greek Culture*, trans. by G. Highet, Oxford University Press 1939–1944.

⁹ For the importance of the idea for education conf. L.J. Elders, *Éducation et instruction selon saint Thomas d’Aquin. Aspects philosophiques et théologiques*, Paris 2012.

¹⁰ A question could be asked if depriving man of his originality and unity with the whole living world (not only the animal one) is not one of the sever results of the resignation of philosophical thinking and therefore, it may have grave legal and ethical consequences.

make bonds with the first truth, that is, a being, so that he could take part in this truth/being. Therefore, philosophising is found at the beginning of every educational process and simultaneously constitutes its highest level, which is present in every person as a human. Philosophical inquiry is constitutive for a man and does not reduce culture to the very facts, familiar phenomena or various ways of living; thus, philosophy becomes a *form* incarnated in every human. This kind of philosophy, or in other words the concept of knowledge or science reserved for “philosophers”, has been developing since the times of ancient thinkers like Heraclitus and Parmenides, creatively exerting consolidating effect on succeeding human generations. Numerous attempts to disprove *logos* or the truth as the subject of the most primeval research and the source of genuine culture and “humane” education, the advent of which dates back to Protagoras, lead to destruction which devastates man and humanity.

In every epoch, as Plato said, there are a lot of Sophists but few philosophers¹¹. Protagoras and Plato, in different measure, are present in every man and they struggle with each other at every time and place. On the one hand, the love of “shaping oneself” to be *culti* is present in every one of us, even if we were served a poison in exchange. On the other hand, there is also a strong feeling of compromise, which diminishes the truth to promote wilfulness even if it is evident that we will fall victim to the destruction which the wilfulness brings along.

THE CHRISTIAN PAIDEIA

Christianity has inherited and adopted the concept of culture understood as searching as its own. This searching is aimed at man himself, so that he could learn, as far as it is possible, the truth about his being, as well as about the meaning and sense of his existence. This cognition is not complete and sufficient to answer these fundamental questions, but it remains valuable, and to certain extent it can be recognised as a very basic spiritual experience. This searching is not separated from the research concerning the world in which the man lives. That is why man has created various fields of cognition and numerous scientific disciplines. For this reason, he proposes a new approach to philosophy, that is, to the reflection over the principle of knowledge, or as a matter of fact, over the first truth about being. He does not regard science as a goal of culture and of man; he does not find it indispensable for the formation of a free man; and does not confine the concept

¹¹ All those tendencies which were somehow inspired by Jacques Derrida and which advocate deconstruction as the appropriate way of philosophizing in our times, should be found as the major, and deceptive symptom of sophism in contemporary philosophy.

of culture as *paideia* to so called high culture namely literature, art, science and philosophy. Culture, that is, education encompasses also moral and religious culture, shaping life fulfilled in prayer, in meditative concentration, in works of spiritual and sensual love which later becomes also spiritual if it undergoes the process of internal purification and elevation on religious ground. In this way the classical concept of culture defined by *esprit de géométrie* and designed for sheer intellectual contemplation enriches humanity so that it would become more understanding and profound in terms of *esprit de finesse* which does not call for rejection or negation of intellect, but transforms it into the intellect of love which means that in love it achieves its fulfilment and highest development. Simply speaking, a Christian in contradiction to an ancient Greek does not find knowledge to be the aim of culture, education, freedom and salvation of man and the reason which makes him different although he does not contrast the two epochs in human history, that is, before and after Christ. A Christian confides in God and His grace and he believes in Jesus Christ the Liberator and Saviour. A Greek trusts entirely in man and his abilities to achieve liberation and salvation although, as Plato remarked, scientific cognition in oneself, which is the joy of rational soul, can be obtained in “another world”, but it always realizes through the natural actions of man.

Therefore, the primacy which Greek *paideia* situates in philosophy and human logos, Christianity, on the other hand, places in religion, namely, in the connection between man and God or more precisely with incarnated Word of God or Truth which appears as a person. Religion becomes the relation which totalizes all other human relations¹². “I am the Truth” – says Jesus Christ (John 14:6). That is why Christian faith does not depend on books, but it depends on one Book – The Bible, that is the text which was revealed and speaks about works and words of God for man’s benefit. It is not teachers, but the internal Teacher, Jesus Christ who is always present and who speaks in every man of goodwill; Jesus Christ – the miraculous light of the truth¹³. Jesus Christ cannot be reduced to philosophy even the most spiritual, to this or that or the whole knowledge, because Jesus encompasses inexhaustibly all human activity even the most humble one, on condition that it involves cognition and intelligence in some extent. What becomes fulfilled in Christian spirit is always elevated to the meaning of “mission” or testimony given to God and Christ here on earth, with concurrent employment of a means-talent which can be “used appropriately” only through conscience and moral deeds, that is, freedom. From the Christian point of view the minimum of talent equals to the maximum measure of the achieved goals of human fulfilment if it is employed with all good-

¹² Cf. B. de Margerie, *Mélanges anthropologiques à la lumière de saint Thomas d’Aquin*, Paris 1990, pp. 51–64.

¹³ Cf. L. Freeman, *Jesus: The Teacher Within*, 2000.

will and in order to form or “educate” oneself or, in other words, to refine oneself to answer better in purity of mind and will to the Word revealed, to content of faith and to its commandment concerning the love of God with “all thy heart, with all thy soul, with all thy strength” and “thy neighbour as thyself”. Thanks to all that a better understanding through the owned light of the mind is achieved. As Richard of Saint Victor concluded accurately: “Love is the sight, and to love means to see”¹⁴.

That is why the Book does not eliminate or depreciate other books but delivers us from the conceit of books and all other great works of “intellect” in general, should they be accidentally recognized as the only knowledge worthy of this name and coincidentally foolishly diminishing other forms of formative cognition¹⁵. The teacher within does not eliminate or depreciate other teachers but he embarrasses them and tells them to place themselves in a correct perspective in relation to the only Teacher, namely, to Jesus Christ. He does not eliminate or depreciate science but the man’s conviction about himself being autonomously and independently the principle-creator of truth (or its destroyer) and that he can learn all about everything, fulfil himself and save through the knowledge only, whereas his ultimate goal is Wisdom; the only saving Word of God¹⁶. He does not reject knowledge but the haughtiness of so called intellectualists who fool and depreciate goodness “which is invisible” together with silent love and humble work, without eyes shut on these significant and constitutive elements of culture understood as formative education¹⁷. For this reason, from the Christian point of view every human activity can be regarded as culture, that is, *paideia* if only the man thinks and does what he really thinks, and acts to realize integrally his being and his abilities, and does so in order to know even better who he is and – contemplating himself – testifies with profound conviction about his faith. This is what defines the consistent release of the internal freedom or, in other words, the transition from the freedom of nature to the freedom of a person as Saint Maxim the Confessor would say¹⁸.

¹⁴ Richard of Saint Victor, *De gradibus charitatis*, PL 196, 1203: „Amor oculus est, et amare videre est”.

¹⁵ For further reading on the application of ancient pedagogical experiences, i.e., the figuratively mentioned “books”, by the first Christians cf. J. Królikowski, *Prymat wychowania w trosce o człowieka i jego bezpieczeństwo. Doświadczenie chrześcijańskie* [The Primacy of Education in Care about Man and his safety. Christian Experiences], in: *Bezpieczeństwo w warunkach zmian społecznych, cywilizacyjnych i kulturowych* [Safety and the Changes in Society, Culture and Civilization], ed. S. Bębas, P. Kowalski, Piotrków Trybunalski 2014, pp. 229–253.

¹⁶ Cf. E. Gilson, *Mądrość i czas* [Wisdom and Time], in: *Człowiek w kulturze* [Man in Culture], vol. 6–7, Lublin 1995, pp. 403–416.

¹⁷ Cf. J. Daniélou, *La cultura tradita dagli intellettuali*, Torino 2012.

¹⁸ Cf. B. De Angelis, *Natura, persona, libertà. L’antropologia di Massimo il Confessore*, Roma 2002, pp. 180–200.

The traditional concept of “liberal arts” (*artes liberales*), which are the only ones which are worthy of a free man, develop here a new meaning because the Christian concept of freedom is completely new. To be free does not mean to be born as a “free” man in the Greek sense (not a slave), and to cultivate the arts which are appropriate for this particular social status (*status*) because everyone is free wherever he is born and whatever he does. Complete and inviolable freedom is given to him ontologically; whatever obstacle on its way equals to the diminishing of human being, violation, abuse and injustice¹⁹. Ontologically this situation gives every man the obligation and the right to education for being free – to shape his freedom, so that it could achieve its fulfilment in truth. Such education consists in refraining from wrongdoing and from evil in general but also in eager “practicing” of doing all possible good at any time and place if only he is able to do so since the true foes of his freedom are not the obstacles which can be found outside (by the way, instigated by the people who undertake actions that are evil) but those which are caused by freedom itself. The evil deeds that man commits gradually ensnare and enslave him. Therefore, the first education for freedom equals to the practicing of feeling, thinking and craving for good which means the “culture” that is not irrelevant to the moral rules for the price of plunging into the anti-culture because the moral rule is the same as the rule of the truth, the light of being, the rule of knowledge as such. For Christianity, not only knowledge but also morality are not the salvation of man even if they are necessary so that he could pursue his proper goal. What is more, the very *scientia inflat* and the ethical virtues are only *splendida vitia* if they lack in Wisdom, that is, the Word of God which is inseparably *Logos* and *Caritas*.

The Christian concept of culture as the reality shaping the free man turns out to be constituted by two fundamental factors:

1. the first truth of being, that is *logos* providing the foundation, the ontological element of thinking and the rule of objectivity, without which thinking and knowing would be impossible;
2. the Word revealed, which turns to the light of thought as such, namely, to a man as an “intelligent” being, in order to raise him to God.

The first factor which makes a man an intelligent being assumes in its extension and infinite possibilities that a man can experience the ability of doing, namely, that he can refer to various forms of cognition (various sciences, whatever they are, also the new ones which are yet to appear) and manifold ways of acting; thus, it assumes practical activity in the broadest sense of the word. All these share educational character and value; hence, they contribute to the creation of culture, its

¹⁹ Cf. R. Spaemann, *Kroki poza siebie. Przemówienia i eseje I* [Steps beyond Ourselves], trans. J. Merecki, Warszawa 2012, pp. 243–259.

stages and forms. The second factor, with respect to the autonomy of the first one, means that God creates man free and different from Himself; He endows him with the status of a finite being and with autonomy. The Christian God is not a “tyrant” – he is a Father, he is a monarch, but it could be said that a “constitutional” one. He makes that man, whatever stage of his culture is or of the truth which he seeks and discovers, raises himself to the Wisdom, to the ultimate perfection or fulfilment of every man and the whole mankind. He makes that man grows according to the dialectics of tradition and progress which constitute two inseparable concepts, because the loss of the former results in the loss of the latter²⁰.

This Christian ideal of culture is in certain degree aristocratic in character although in a quite different sense than the classical one. It is aristocratic because every way of life and activity which contributes to the formation of a free man, that is, a better man can be called a culture and education (the culture which is not only basic, middle or high in reference to the “sense” of beauty and sanctity, love and poverty as for example in Saint Francis of Assisi, but also very low one). This culture is not aristocratic in the sense that it is limited for those only who were born free (aristocratic birth) yet incapable of it; it does not refer also to those who would be able and worthy to realise it (aristocracy of talent); and finally it is not for those who possess means to purchase it (financial aristocracy). The new aristocratic ideal of culture is maximally extensive with minimal loss of distinction: everyone can become “better” because everyone, proportionally to their abilities and with the help of others, can strive for perfection – in their integrity, that is, in union of body and soul – which means that they can educate themselves and become free. A slave regardless of a numerous obstacles can realize *paideia*, that is, culture better through moral, religious and philosophical nobleness than his master who could contribute more to the creation of culture by his deeds. The authentic *paideia* is measured with the level of the achieved internal freedom which expression is ethos and the highest fulfilment is heroism²¹. In terms of sublimity this Christian conviction has no equal among other pedagogical traditions.

All that has been said here, does not diminish culture by making it designed for ignorant people, apart from the fact that an ignorant person can be better educated than an “indoctrinated fool”. Even the humblest action, if it is aimed to improve man, is always educational, that is, cultural and by the same token sublime;

²⁰ About the meaning of tradition which is nowadays broadly contested check J. Pieper, *Tradition als Herausforderung*, München 1963.

²¹ It has to be reminded that the especially significant concept of heroism was presented by rev. Konstanty Michalski in his work *Między heroizmem a bestialstwem* [Between Heroism and Bestiality], Kraków 1949. Although it was not finished it includes valuable ideas which deserve development and further argumentation.

as for example, a simplest prayer of an illiterate if strengthened by faith can make him wiser and freer than Aristotle. Not everyone is capable of producing new cultural values but it does not entitle them to depreciate and neglect culture. Moreover, those who are more advanced are obliged to educate the “lower” who can always become educated and “better”, and if they are fully engaged they achieve the level of those more advanced and become “shaped” as well. Those who waste their talents are less educated and their charges are graver than those who developed their single talent completely and properly and by actualizing their abilities made perfection real. Therefore, it can also be said that a greater contribution to culture is made by a person who can educate themselves on different levels, becoming a creator of the new culture the fruit of which enriches the common good which is culture itself as the entity of valuable products or formative devices.

Christianity has always condemned intellectual conceit and vanity which the highest manifestation is gnosis. There is plenty of it and it is continually reborn in a mysterious way but it has no justification. Thus, as can be rightfully stated, Christianity has not “extended” the concept of culture but it has deepened it, simultaneously, making it more universal, that is, humane. It can be identified with education for freedom and that is how its aristocratic character is revealed. Christianity has promoted those who make themselves “better” to the rank of cultural aristocracy. It has appreciated those values, without depreciating or understating others, which are normally not taken into consideration by so-called cultural people because of their foolishness which they are proud of. Those values are only revealed to sensitive and subtle people who can perceive them even in minor and concealed things.

The Christian ideal of culture is *contemplative* as well. Also in this respect it is realized in a different way than it happened in the case of the Greek ideal. What man thinks and does consciously, from the humblest work to the most sublime speculation, assumes certain degree of observation and reflection; it requires “slowing down, in order to see” and to “evaluate”. “Stop to see” – means that Christian contemplation does not consist in giving up acting to find shelter in sheer *scire*, but rather in “standing in being”, that is, in the principle of truth, in order to see the very acting from the inside, which means: to act contemplating and to contemplate acting. These two moments in their dialectic synthesis encompass the whole Christian *paideia* and constitute the Christian concept of culture: neither to be without to act, nor to act without to be. Therefore, to contemplate means to “see creatively”, whereas doing is a “contemplative acting”. It requires, as it has been noticed before, total engagement in the world – encompassing culture and knowledge in a double meaning of individual and communal formation, and the creation of works as a common good. It is not a sufficient condition but

a necessary one since culture is a preparation or education for the beatific vision of God, the ultimate goal and the earned salvation, that is, engaged to the benefit of God and His Word which among Its requirements for the absolute readiness in Its favour (the first commandment) calls for the absolute readiness in favour of the world (the second commandment); It does not demand two separate acts of love but only one: love of God and love of thy neighbour at the same time. This is the completeness of the Christian *paideia* which is the completeness of culture, of freedom of an individual and of the whole humankind. The “word” and the actions of a person are in “harmony” with the words and actions of everyone, like his spirit is “accordant” with all spirits. This is the integral *paideia* of the integral man, son of God, reborn in Christ, Word and Truth which made him free.

BIBLIOGRAPHY

- Agazzi E., *Paidéia, verità, educazione*, Roma 1999.
- Angelis B. De, *Natura, persona, libertà. L'antropologia di Massimo il Confessore*, Roma 2002.
- Apel K.-O., *Die Nachmetaphysische Philosophie*, Köln 1991.
- Dal Toso P., *Papa Benedetto XVI e il compito urgente dell'educazione*, Città del Vaticano 2011.
- Daniélou J., *La cultura tradita dagli intellettuali*, Torino 2012.
- Elders L.J., *Éducation et instruction selon saint Thomas d'Aquin. Aspects philosophiques et théologiques*, Paris 2012.
- Freeman L., *Jesus: The Teacher Within*, 2000.
- Gilson E., *Mądrość i czas*, in: *Człowiek w kulturze*, vol. 6–7, Lublin 1995, pp. 403–416.
- Habermas J., *Die Nachmetaphysische Denken*, Frankfurt a. M. 1988.
- Ingarden R., *Książeczka o człowieku*, Kraków 1987.
- Jäger W., *Paideia: The ideals of Greek Culture*, trans. by G. Highet, Oxford University Press 1939–1944.
- Królikowski J., *Zrehabilitować cnotę. Poszukiwania teologicznomoralne*, Tarnów 2004.
- Królikowski J., *Prymat wychowania w trosce o człowieka i jego bezpieczeństwo. Doświadczenie chrześcijańskie*, in: *Bezpieczeństwo w warunkach zmian społecznych, cywilizacyjnych i kulturowych*, ed. S. Bębas, P. Kowalski, Piotrków Trybunalski 2014, pp. 229–253.
- MacIntyre A., *After Virtue. A study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press 1981.
- Margerie B. de, *Mélanges anthropologiques à la lumière de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1990.
- Michalski K., *Między heroizmem a bestialstwem*, Kraków 1949.

- Pieper J., *Tradition als Herausforderung*, München 1963.
Richard of Saint Victor, *De gradibus charitatis*, PL 196.
Spaemann R., *Kroki poza siebie. Przemówienia i eseje I*, trans. J. Merecki, Warszawa 2012.
Tischner J., *Myślenie według wartości*, Kraków 1981.
Woroniecki J., *Wychowanie człowieka. Pisma wybrane*, Kraków 1961.
Wychowanie w prawdzie o człowieku, ed. M. Kaczor, D. Świadkiewicz, Zielona Góra 2008.

Keywords: culture, education, paideia, truth, logos, incarnation

KULTURA, WYCHOWANIE I PRAWDA. PERSPEKTYWY POMOCY OFEROWANEJ DZISIEJSZEJ MŁODZIEŻY

Streszczenie

Artykuł niniejszy podejmuje refleksję nad trzema podstawowymi pojęciami, a tym samym kryjącymi się rzeczywistościami antropologicznymi, które opisują życie ludzkie oraz konstytuują jego fundament, na którym może się ono autentycznie rozwijać. Triada kultura – wychowanie – prawda opisuje podstawowe ludzkie doświadczenia formacyjne, a tym samym wskazuje najbardziej właściwy kierunek ich twórczego rozwoju w służbie człowieka. Trzeba na tę triadę zwrócić uwagę przede wszystkim z tego powodu, że we współczesnym wychowaniu i działalności formacyjnej uległa ona nie tylko osłabieniu, ale pod wpływem idei postmodernistycznych zostaje rozbita, a tym samym prowadzi do wyzwolenia nawet samobójczych tendencji u dzisiejszej młodzieży. W wielu przypadkach unika się mówienia o kulturze i prawdzie w kontekście wychowania młodych ludzi. Wprawdzie podjęta refleksja ma bardziej filozoficzny charakter, to jednak trzeba na jej problematykę zwrócić uwagę także w teologii, która przecież zwraca się do człowieka, na którego dzisiejsze ideologie mają bardzo znaczący wpływ. W świetle nauczania papieża Benedykta XVI także w teologii musimy zdać sobie sprawę, że „pilne zadanie wychowania” młodego pokolenia jest ważnym zadaniem teologów, a więc powinno się odzwierciedlić także w uprawianej teologii.

Słowa kluczowe: kultura, wychowanie, paideia, słowo, wcielenie

Rev. Maksym Adam Kopiec OFM*
Pontificia Università Antonianum, Roma

SACRALITÀ DELLA VITA UMANA NELL'ENCICLICA DI GIOVANNI PAOLO II “EVANGELIUM VITAE”– 25 ANNI DALLA PROMULGAZIONE

Il presente testo riprende sinteticamente il messaggio dell'enciclica di san Giovanni Paolo II nel 25° anniversario della sua promulgazione, il 25 marzo 1995. Il fine di esporre e di ricordare i temi principali non è solo legato a questa ricorrenza, ma il fatto che proprio oggi il documento dimostra la sua straordinaria attualità, forse più che nei tempi quando era scritta. Questo permette di percepire il carisma profetico – teologicamente intesa – del santo papa, Giovanni Paolo II. Egli infatti, osservando certi fenomeni socio-culturali nel mondo e le idee che stavano alle loro base, ha deciso di ricordare l'annuncio della Chiesa che riguarda il mistero dell'uomo. Questo mistero risplende alla luce della Divina Rivelazione, cioè nel Vangelo che è la persona stessa di Cristo. Nei nostri tempi il Vangelo della vita suona con un particolare timbro e richiede di essere annunciato ad alta voce, davanti al mondo intero.

INTRODUZIONE

A ottobre del 2015 si è concluso il convegno svoltosi a Roma per iniziativa dell'Ufficio per la pastorale della salute della CEI in occasione del 20° anniversario della promulgazione dell'enciclica *Evangelium vitae* di Giovanni Paolo II. Alla conclusione è stato scritto il «Manifesto per la Vita» che ha assunto come propria la chiamata del papa: “In nome di Dio: rispetta, difendi, ama e servi la vita, ogni vita umana! Solo su questa strada troverai giustizia,

* Prof. padre Maksym Adam Kopiec – Pontificia Università Antonianum a Roma (2004–2019); Indirizzo: Convento Sant'Antonio, Corso Garibaldi 157, 55049 Viareggio, Italia; e-mail: maksymk@libero.it; ORCID: 0000-0002-1055-6251.

sviluppo, libertà vera, pace e felicità!”¹. In realtà annunciare, servire e celebrare il Vangelo della Vita, significa annunciare la persona stessa di Gesù Cristo e glorificare il Dio della vita², nel quale è definitivamente e pienamente donata a tutti la vita divina ed eterna; un evento di salvezza in cui viene accolto, elevato e portato a compimento quel valore della vita racchiuso nella stessa esperienza e ragione umana e in qualche modo scritto nel cuore stesso di ogni uomo e donna³. Annunciare la vita è la missione della Chiesa⁴, un mandato ricevuto da Cristo Gesù che la impegna fino alla fine del tempo, e che deve fare i conti, non soltanto con le mutate condizioni culturali e sociali, ma anche con la fragilità della stessa Chiesa. Difendere e promuovere la vita umana, esige l'accoglienza dell'atto creativo e redentivo di Dio nella dinamicità del suo sviluppo e fin alle sue ultime conseguenze: la vita eterna e la comunione perfetta con Lui, nel Suo Regno.

In questa ottica appare necessario rinnovare l'impegno di tutta la Chiesa a favore della vita, affinché annunci instancabilmente il Vangelo della Vita in ogni sua azione apostolica. Tutti i cristiani sono chiamati a condividere e promuovere una cultura della vita che consideri l'uomo nella sua totalità e integrità, dal concepimento⁵ fino al suo compimento; ad operare concretamente a favore delle persone più fragili e nelle situazioni più difficili; a difendere i fondamentali diritti dei malati, poveri e fragili, e di non essere senza mai lasciarsi condizionare da interessi economici o di potere, ma rimanendo sempre liberi di esercitare il diritto di obiezione di coscienza⁶.

Innanzitutto oggi in un contesto sociale dove appaiono sovente fenomeni della cultura della morte⁷, ci si auspica una maggior attenzione alla politica *pro-life*

¹ Giovanni Paolo II, *Lettera enciclica "Evangelium vitae"* (=EV), 5, 25 marzo 1995, in: *Tutte le encicliche di Giovanni Paolo II*, Città del Vaticano³ 2010, 1107–1299.

² Cfr. A.M. Triacca, *La "liturgia della vita" per il "Vangelo della vita" (Celebrare il vangelo della vita è celebrare il Dio della vita)*, in: M. Toso (a cura di), *Educare alla vita. Studi sull' "Evangelium vitae" di Giovanni Paolo II*, 1996, 287–310, qui 297–302.

³ Cfr. EV 29–30.

⁴ Cfr. L.A. Gallo, *Chiesa, popolo della vita e per la vita*, in: M. Toso (a cura di), *Educare alla vita...*, 145–161, qui 151–157.

⁵ Per chiarire qualsiasi dubbio sulla natura personale dell'essere umano sin dal concepimento si veda: S.E. Tropea, *L'embrione è persona?*, <http://www.siallavitaweb.it/2018/06/11/embrione-e-persona/>; cfr. anche L. Volonté, *Il concepimento è l'inizio della vita. Lo dicono i biologi*, <https://lanuovabq.it/it/il-concepimento-e-linizio-della-vita-lo-dicono-i-biologi> (data di accesso a tutti i documenti su Internet: 7.01.2020).

⁶ Cfr. Costituzione della Repubblica Italiana, art. 2, https://www.cortecostituzionale.it/documenti/download/pdf/Costituzione_della_Repubblica_italiana.pdf.

⁷ Cfr. L. Melina, *La questione bioetica nell'orizzonte della dottrina sociale della Chiesa*, in: M. Toso (a cura di), *Educare alla vita...*, 165–184, qui 172–174.

e *pro-family*⁸, garanzia di futuro e di sviluppo della civiltà contemporanea⁹. Da qui emerge l'urgenza di promuovere ad ogni livello e in ogni circostanza, nel rispetto della verità, una nuova cultura della vita, dell'incontro e della pace, in base ad una solida spiritualità evangelica, fondamento di identità e impegno¹⁰.

LE MODERNE IDEOLOGIE CONTRARIE AL VALORE DELLA VITA UMANA

Il Presidente del Pontificio Consiglio per gli Operatori Sanitari, l'Arcivescovo Zygmunt Zimowski, facendo il commento alla enciclica di Giovanni Paolo II ha parlato degli attentati – ogni specie di omicidio, il genocidio, l'aborto, l'eutanasia e lo stesso suicidio volontario, nominati citando l'enciclica – che non sono diminuiti, ma anzi sono aumentati, assumendo forme sempre più ingannatrici, dannose ed ideologiche¹¹. Venticinque anni fa Giovanni Paolo II pubblicava l'enciclica *Evangelium vitae* (25 marzo 1995) “sul valore e l'invulnerabilità della vita umana”. Fatto salvo l'impegno di quanti in questi anni si sono impegnati e si impegnano per la vita, il suo bilancio non lascia soddisfatti. L'aborto è passato da eccezione a diritto e nella Chiesa ormai ci si convive, raramente i pastori intervengono e si è formata un'ampia opinione contraria alla mobilitazione sociale e politica su questo tema.

Quali le cause di questo fallimento? L'enciclica di san Giovanni Paolo II sulla vita si collocava in un contesto di pensiero filosofico e teologico costituito, oltre dall'enciclica suddetta, anche dalla *Fides et ratio* (1998) sul rapporto tra la fede e la ragione e dalla *Veritatis splendor* (1993) su alcune questioni relative alla morale. Bisogna chiedersi se quel quadro sia oggi ritenuto ancora valido o se sia

⁸ L'esigenza di prestare particolare attenzione alla questione è stata confermata durante il pellegrinaggio mondiale delle associazioni *pro-life* organizzato in occasione dell'Anno della Fede dal Pontificio Consiglio per la nuova evangelizzazione, in collaborazione con Pontificia Accademia per la Vita e il Pontificio Consiglio per gli operatori sanitari. L'evento ha avuto come apice la celebrazione eucaristica presieduta il 16 giugno 2013 in piazza San Pietro da Papa Francesco. Cfr. G. Zeppigno, *Evangelium vitae: una testimonianza di Elio Sgreccia*, <http://www.bioetica-news.it/la-testimonianza-di-sgreccia-in-occasione-della-giornata-evangelium-vitae/>

⁹ Cfr. L. Melina, *La questione bioetica nell'orizzonte della dottrina sociale della Chiesa*, in: M. Toso (a cura di), *Educare alla vita...*, 165–184, qui 177–178.

¹⁰ Cfr. <https://www.toscanaoggi.it/Vita-Chiesa/20-Evangelium-Vitae-manifesto-per-la-vita-appello-per-un-nuovo-silancio-missionario>.

¹¹ Cfr. Di Redazione, *A vent'anni, l'attualità dell'Evangelium vitae*, <https://www.acistampa.com/story/a-ventanni-lattualita-dellevangelium-vitae-0164>; cfr. anche L. Melina, *La questione bioetica nell'orizzonte della dottrina sociale della Chiesa*, in: M. Toso (a cura di), *Educare alla vita...*, 165–184, qui 177–178.

penetrato nella Chiesa un nuovo “paradigma”, all’interno del quale le riflessioni dell’*Evangelium vitae* non trovano più il respiro necessario.

Secondo il paradigma “delle tre encicliche” il tema della vita è collocato all’interno di un ordine sociale naturale perché gli uomini, come dice il bellissimo paragrafo 20 dell’*Evangelium vitae*, non sono ammassati uno sull’altro come dei sassi, ma esiste un ordine naturale della vita sociale e politica che gli uomini possono conoscere con le loro capacità naturali e difendere con le loro volontà naturali, nonostante non riescano mai pienamente a farlo a causa del peccato delle origini, in conseguenza del quale anche per raggiungere i propri fini naturali c’è bisogno della rivelazione e della grazia. L’*Evangelium vitae* rimanda quindi alla dimensione dell’indisponibile – tra cui il mistero della vita e la dignità della procreazione in stretta continuità con la *Humanae vitae* di Paolo VI e la *Familiaris consortio* di Giovanni Paolo II – che noi possiamo già conoscere sul piano naturale ma che diventa pienamente comprensibile sul piano soprannaturale¹².

LA SECULARIZZAZIONE E DUALISMO ANTROPOLOGICO

Giovanni Paolo II specifica alcune cause della crisi moderna contro la vita umana. Tra le cause che il papa considera alla base di questa congiura contro la vita che si sviluppa paradossalmente nell’epoca della proclamazione dei diritti dell’uomo in una palese contraddizione con tali diritti e negando il più fondamentale dei diritti: il diritto alla vita.

L’enciclica fa riferimento anzitutto alla secolarizzazione della cultura per cui la cultura contemporanea, avendo perso in larghi strati il senso di Dio, viene a perdere anche il senso dell’uomo. Questa diagnosi era già stata proposta dal Concilio Ecumenico Vaticano II nella Costituzione pastorale *Gaudium et Spes* 36: “Smarrendo il senso di Dio, si tende a smarrire anche il senso dell’uomo, della sua dignità e della sua vita”¹³. Dentro questo quadro di depauperamento e smarrimento di senso viene richiamato come causa collegata il disordine morale che consiste nella scissione della libertà dalla verità. “Quando viene assolutizzata in chiave individualista la libertà e svuotata del suo contenuto originario ed è contraddetta nella sua stessa vocazione e dignità [...] la libertà rinnega se stessa, si autodistrug-

¹² Cfr. S. Fontana, *Evangelium vitae, a 20 anni di distanza il messaggio di Giovanni Paolo II è andato perduto*, https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=https://anticattocomunismo.wordpress.com/2015/10/31/evangelium-vitae-a-20-anni-di-distanza-il-messaggio-di-giovanni-paolo-ii-e-andato-perduto/amp/&ved=2ahUKEwjo-J6q1N-3kAhVBsKQKHRWqACYQFjABegQIBhAB&usg=AOvVaw0D3NM_37Spkn8wYw-53KVL&cf=1.

¹³ EV 21.

ge e si dispone all'eliminazione dell'altro quando non riconosce e non rispetta più il suo costitutivo legame con la verità¹⁴.

La separazione tra verità e libertà – che mette già in evidenza la *Veritatis splendor* – comporta che “la convivenza sociale viene profondamente deformata”¹⁵. Per evitare la lotta e lo scontro degli egoismi si giunge a proporre il contrattualismo etico. “Allora tutto è convenzionale, tutto è negoziabile”: anche il primo dei diritti fondamentali, quello alla vita. In questo modo la democrazia, ad onta delle sue regole, cammina sulla strada di un sostanziale totalitarismo. Lo Stato non è più la ‘casa comune’ dove tutti possono vivere secondo i principi di uguaglianza sostanziale, ma si trasforma in ‘Stato tirano’ che presume di poter disporre della vita dei più deboli e indifesi, dal bambino ancora non nato al vecchio moribondo, in nome di un’utilità pubblica che non è altro, in realtà, che l’interesse di alcuni¹⁶. In questa parte l’enciclica ha uno dei passaggi più forti che ha provocato più di un risentimento nella stampa liberale e radicale. La Parola del papa non si piega a circonlocuzioni diplomatiche: “Rivendicare il diritto all’aborto, all’infanticidio, all’eutanasia e riconoscerlo legalmente, equivale ad attribuire alla libertà umana un significato perverso e iniquo: quello di un potere assoluto sugli altri e contro gli altri. Ma questa è la morte della vera libertà”¹⁷.

Una ragione culturalmente ancora più interessante, che coinvolge l’epoca moderna, e accennata dall’enciclica quanto intoccabile, è la dicotomia che si manifesta nel dualismo antropologico. Le conseguenze di questo atteggiamento culturale, già rilevato nella *Veritatis Splendor* e perfino nella *Lettera alle Famiglie* sono molteplici: la considerazione della corporeità come estrinseca all’uomo, non facente parte della sua identità, e perciò considerata come oggetto. E ne deriva anche un depauperamento della corporeità, della sessualità e delle relazioni interpersonali¹⁸. Questa analisi della crisi dell’antropologia contemporanea è stata fatta anche dal filosofo R. Spaemann il quale afferma: “Allorché l’uomo vuole essere soltanto soggetto e dimentica il suo simbiotico legame con la natura, ricade prigioniero di un primitivo destino [...] Per sopravvivere e per vivere bene è necessario che gli uomini agiscano in maniera corretta non solo gli uni nei riguardi degli altri, ma anche nei riguardi della propria natura e della natura esterna”¹⁹. La separazione tra la verità e la libertà porta inevitabilmente al “pericolo gravissimo e mortale, quello della *confusione tra il bene e il male* in riferimento allo stesso fondamentale diritto alla vita”²⁰.

¹⁴ EV 19.

¹⁵ EV 20.

¹⁶ Cfr. EV 20.

¹⁷ EV 20.

¹⁸ Cfr. EV 23.

¹⁹ Cfr. R. Spaemann, *Per la cultura dell’utopia politica*, Milano 1994, 20.

²⁰ EV 24.

IL FALSO CONCETTO DELLA LIBERTÀ E DELLA LEGGE CONTRO LA VITA

Sulla scia del progresso scientifico e tecnologico la vita umana viene manipolata in nome di presunti ‘diritti’. Si parla, pertanto, del “diritto all’aborto”, e si spinge la donna verso l’uso “della pillola del giorno dopo”, senza alcuna preoccupazione per l’offesa arrecata alla vita nascente e senza alcuna preoccupazione per la salute della gestante. Si evoca, all’opposto, il “diritto ad avere un figlio”, facendo ricorso alle tecniche di procreazione assistita, che tra l’altro portano alla distruzione di innumerevoli embrioni”. Sempre più Paesi nel mondo legalizzano l’eutanasia, addirittura anche per i bambini”²¹. Occorre anzitutto considerare che circa 45 milioni di aborti all’anno vengono eseguiti legalmente; una cifra che supera la somma totale di tutte le vittime cadute in tutte le guerre degli ultimi tre secoli. In secondo luogo, l’aborto riguarda l’uccisione dei membri più innocenti e più vulnerabili della società. Terzo, questo male viene perpetrato in modo sistematico e legale, dando all’aborto un’apparenza di legittimità morale. Poiché la legge informa la coscienza della gente, la legalità dell’aborto avvalorava una mentalità contraria alla vita e lo rende distinto dagli altri crimini contro la vita quali l’eutanasia, il suicidio, il terrorismo, gli omicidi seriali, la tratta degli esseri umani, eccetera. In quarto luogo, l’aborto ripete l’errore storico di declassare un’intera classe di esseri umani ad uno status di serie B, privandoli della fondamentale dignità umana e dei diritti che ne derivano²².

Perciò la pretesa di essere noi i padroni della vita e della morte, nostra o addirittura altrui, è sbagliata anzitutto per i motivi che ho già ricordato: la libertà non è qualcosa di isolato e di assoluto ma può esistere solo in relazione alla realtà, cioè agli altri e all’ambiente in cui viviamo. In secondo luogo si tratta di una pretesa sbagliata perché la nostra vita e la nostra stessa libertà vengono da Dio e sono intrinsecamente in rapporto con Lui, sono legate a Lui e in ultima analisi dipendono da Lui. È infondato perciò trattarle come qualcosa di soltanto nostro, di cui non dovremmo rispondere a nessuno: dobbiamo risponderne davanti alla realtà che noi siamo, davanti alla società a cui apparteniamo e in ultima analisi davanti a Dio nostro creatore²³.

²¹ Cfr. Di Redazione, *A vent’anni, l’attualità dell’Evangelium vitae*, <https://www.acistampa.com/story/a-ventanni-lattualita-dellevangelium-vitae-0164>.

²² Cfr. *Intervista a padre Thomas D. Williams*, <https://it.zenit.org/articles/aborto-e-dottrina-sociale-della-chiesa/>.

²³ Cfr. *Camillo Ruini, “Custodire l’eccezione umana o sarà la fine dell’Occidente”*, <http://magna-carta.it/articolo/custodire-leccezione-umana-sara-la-fine-delloccidente/>.

Le minacce contro la vita conducono in campo politico a stabilire le leggi degli Stati e dei governi configurandosi con dei tratti caratteristici ricondotti alla matrice culturale post-moderna che li ispira, cioè una libertà intesa in termini assolutamente individualistici; al fatto centrale di una richiesta di un loro riconoscimento legale da parte dello Stato, delle sue norme legislative. In questa prospettiva, il ‘dovere’ del cittadino è quello di condurre una vita a proprio gradimento e piacimento, perciò lo Stato è obbligato a fornire le risorse giudicate necessarie per una tale vita²⁴. In tal modo cisi trova di fronte ad una cultura edonistica, centrata sull’individuo, antisolidaristica che si configura in molti casi come vera “cultura di morte”, nel senso che “non-essere” o “mal-essere” altrui agevola il mio “ben-essere”²⁵. Il campo della legge è dunque effettivamente condizionato da forti correnti culturali, economiche e politiche, portatrici di una concezione efficientistica della società a scapito dei deboli e degli indifesi, considerati spesso come un peso insopportabile invece di essere accolti, difesi e tutelati²⁶.

IL RELATIVISMO ETICO E L’ASSOLUTIZZAZIONE DELLA DEMOCRAZIA

Il relativismo etico e l’assolutizzazione della democrazia si allarga comportano le altre forme di degrado del valore inviolabile della vita umana che, di seguito, viene sanzionato dalle leggi statali che riguardano l’eutanasia²⁷. Dobbiamo ora accennare a una parola che usiamo spesso in riferimento a questi problemi, la parola “relativismo”²⁸, che vuol dire che tutto è relativo ai nostri personali punti di vista. È un atteggiamento oggi molto diffuso, che esclude che una cosa sia in se stessa vera o falsa, giusta o ingiusta, buona o cattiva. Questo atteggiamento viene spesso teorizzato come l’unico giusto e valido, cadendo così in una contraddizione: proprio il relativismo sarebbe giusto in sé e non relativo ai nostri punti di vista. Si verifica allora una forma di totalitarismo²⁹ definita da Benedetto XVI la “dittatura

²⁴ Cfr. Z. Bauman, “*Da pellegrino a turista*”, in: *Rassegna Italiana di Sociologia*, XXXVI, n. 1, genn.–mar. (1995), 3–25, qui 24.

²⁵ Cfr. S. Martelli, *Vita sotto condizion*”, in: M. Toso (a cura di), *Educare alla vita...*, 13–28, qui 24–25.

²⁶ Cfr. P. Pietrobelli, *Evangelium vitae*, <http://irc2.vicenza.chiesacattolica.it/index.php/didattica/idrdocumentiamoci/26-evangelium-vitae>.

²⁷ Cfr. *Commento interdisciplinare all’Evangelium Vitae*, <http://www.totustuus.it/Commento-interdisciplinare-alla-Evangelium-Vitae/>.

²⁸ Cfr. G. Zeppegno, *Evangelium vitae: tra i valori cristiani e relativismo etico*, <http://www.amcitorino.it/documentazione/Evangelium%20Vitae/Evangelium%20vitae%20-%20Zeppegno%2028.10.06.pdf>.

²⁹ Giovanni Paolo II, *Lettera enciclica Centesimus annus* (=CA), 46, 1 maggio 1991, 46, in: *Tutte le encicliche di Giovanni Paolo II*, Città del Vaticano³ 2010, 809–924; Giovanni Paolo II, *Lettera enciclica “Veritatis splendor”* (=VS), 101, 6 agosto 1993, in: *Tutte le encicliche di Giovanni Paolo II*, Città del Vaticano³ 2010, 925–1106.

del relativismo”³⁰. Su queste basi viene costruito il ben noto argomento: lasciamo ciascuno libero di abortire, o di scegliere l’eutanasia ecc., mentre al tempo stesso viene escluso il diritto di pensare che l’aborto e l’eutanasia siano un male in se stessi e di agire di conseguenza³¹. Difatti non poche volte Benedetto XVI metteva in guardia dalla “dittatura del relativismo” che individua esattamente il vero avversario dell’essere umano³²: una contraddittoria assolutizzazione del relativo³³. Il relativismo trasforma la natura stessa della socialità: “tutto è convenzionale, tutto è negoziabile: anche il primo dei diritti fondamentali, quello della vita”³⁴. La nuova teorizzazione, appoggiata dall’attuale magistero ecclesiastico, sta favorendo una “conversione pastorale” nella accezione storicistica, una lettura rivoluzionaria di *Amoris laetitia*³⁵ rispetto ad *Humanae vitae* e a *Veritatis splendor*, una rinnovata teologia della “Chiesa in uscita” secondo le indicazioni di *Evangelii gaudium*, una teologia nuova della sinodalità, una sostanziale revisione della teologia del matrimonio, una ridefinizione della famiglia, una cultura umanistica di stampo orizzontale e intra-mondano. In ambito politico, come è stato già accennato prima, il relativismo porta la democrazia a degenerare: la rivendicazione di un presunto ‘diritto’ all’aborto, all’infanticidio³⁶, all’eutanasia e di una loro legalizzazione³⁷, “equivale ad attribuire alla libertà umana un significato perverso e iniquo: quello di un potere assoluto sugli altri e contro gli altri. Ma questa è la morte della vera libertà”³⁸.

³⁰ Cfr. J. Ratzinger, *Missa pro eligendo romano pontefice, Omelia del cardinale Joseph Ratzinger decano del collegio cardinalizio*, 18 aprile 2005, http://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_it.html.

³¹ Cfr. Camillo Ruini, *Custodire l’eccezione umana o sarà la fine dell’Occidente*, <http://magna-carta.it/articolo/custodire-leccezione-umana-sara-la-fine-delloccidente/>.

³² Cfr. M. Mancini, *Benedetto XVI e la buona battaglia contro il relativismo*, <http://www.korazym.org/12782/benedetto-xvi-e-la-buona-battaglia-contro-il-relativismo/>.

³³ Cfr. Camillo Ruini, *Custodire l’eccezione umana o sarà la fine dell’Occidente*, <http://magna-carta.it/articolo/custodire-leccezione-umana-sara-la-fine-delloccidente/>.

³⁴ EV 20,1.

³⁵ Cfr. L. Bertocchi, *Sulla linea di Amoris laetitia*, <https://lanuovabq.it/it/sulla-linea-di-amoris-laetitia>.

³⁶ Il tema di capitale importanza nell’attuale contesto del Sinodo dell’Amazonia, dove uno dei principi lanciati dai vescovi è quello di adattare la cattolicità alle culture indigene del Sudamerica. Invece viene taciuto il grave problema degli abusi nell’ambito culturale delle tribù amazzoniche dove è ancora diffusa la pratica dell’infanticidio rituale: cfr. A.M. Valli, *Infanticidio in Amazonia. C’è chi lo difende, anche nella Chiesa*, <https://www.aldomariavalli.it/2019/10/10/infanticidio-in-amazonia-ce-chi-lo-difende-anche-nella-chiesa/>; *Dzieciobójstwo. Prawda o ludach Amazonii niewygodna dla uczestników synodu?*, <http://www.pch24.pl/dzieciobojstwo--prawda-o-ludach-amazonii-niewygodna-dla-uczestnikow-synodu,71364,i.html#ixzz62kLP4QsV>.

³⁷ Cfr. S. Martelli, *Vita sotto condizione...*, 24.

³⁸ EV 20,4.

IL CONTESTO ECCLESIALE (ROMANO) OGGI: IL MESSAGGIO DI GIOVANNI PAOLO II È ANDATO PERDUTO?

Il valore sacrale e inviolabile della vita umana, fondato sul contenuto della Divina Rivelazione, trova anche la sua teologica e scientifica spiegazione grazie al contributo e alla ricerca antropologica, morale, assiologica ecc. La riflessione teologica, come è stato già accennato sopra, colloca ed evidenzia il valore intrinseco e ontico della vita umana nelle condizioni storiche costituite dalle realtà principali come matrimonio, famiglia, il mondo dei valori etici e da molti altri orizzonti del pensiero umano. A questo obiettivo serviva Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia. Secondo il filosofo Stanisław Grygiel, uno dei co-fondatori dell'Istituto, esso è stato semplicemente sciolto da Papa Francesco esattamente tre anni fa. Nello stesso moto proprio, *Summa Familiae Cura* (8 settembre 2017) con cui il Papa ha sciolto l'opera di san Giovanni Paolo II e ha creato un suo proprio Istituto, che conserva ancora il nome del suo santo predecessore. Il nuovo Istituto si chiama Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II per le Scienze del Matrimonio e della Famiglia. Una parola nuova nel nome dice tutto: scienze. Quali scienze? Non c'è nessuna scienza del matrimonio e della famiglia. Perciò che cosa significa questo nome? Solo il fatto che la sociologia, la psicologia e le scienze affini decideranno come e cosa uno dovrebbe pensare del matrimonio e della famiglia nel neonato Istituto³⁹. Orizzontalizzare ed appiattare gli studi sul matrimonio e la famiglia, l'ambiente naturale che garantisce il valore della vita umana, sembra esprimere indirettamente un certo disinteresse della questione della vita umana oppure considerarlo come argomento di un grado inferiore rispetto alle questioni sociali, economici o politici che salgono al primo posto dell'attuale insegnamento ecclesiale. È stata sostituita la dimensione verticale della metafisica e, a fortiori, della teologia morale e dell'adeguata antropologia di Wojtyła con il piano orizzontale di sociologia, psicologia e scienze affini. Il nuovo nome dell'Istituto mostra una nuova base di pensiero sull'uomo, sul matrimonio e sulla famiglia, il che significa una diversa percezione dell'amore e della libertà⁴⁰.

Le manovre dottrinali fatte durante i due sinodi sul matrimonio e sulla famiglia nel 2014 e nel 2015 non hanno lasciato dubbi sul fatto che le odierne tendenze del pensiero delle persone al di là del bene e del male riguardanti i temi principali – vita, matrimonio, famiglia, verità bene ecc. – hanno invaso la Chiesa attraverso teologi e pastori che, per ragioni a loro note, hanno iniziato a distorcere la Parola di Dio per adattarla a quelle tendenze. Usando parole ambigue e dichiarazioni oblique hanno

³⁹ Cfr. S. Grygiel, *Il GP II attaccato da teologi privi di fede e speranza*, <https://lanuovabq.it/it/il-gpii-attaccato-da-teologi-privi-di-fede-e-speranza>.

⁴⁰ Cfr. *ibid.*

scaltamente creato caos e confusione nelle menti e nei cuori di molte persone. Le parole di Cristo si sono avverate: «Sia invece il vostro parlare: “Sì, sì; no, no”; il di più viene dal maligno» (Mt 5,37). Quando si entra in questo “il di più”, la credibilità del Vangelo affidato alla Chiesa riguardo al valore della vita umana viene minata⁴¹.

Il Sinodo pan-amazzonico ci pone una domanda: “La Chiesa, che ha guardato l’uomo alla luce della verità rivelata in Cristo, può anche guardare l’uomo, quasi allo stesso livello, alla luce delle culture locali (per esempio, quella amazzonica) o la Chiesa dovrebbe rimanere in una luce evangelica e predicare ciò che sa vedere?”⁴². La riflessione antropologica e teologica sull’amore coniugale e familiare, dovrebbe modellare la teologia e la filosofia coltivata nella Chiesa. Nell’amore coniugale-familiare, che è stato concepito nell’atto della creazione dell’universo e dell’uomo da parte di Dio nel Suo Figlio, è rivelata la verità sull’uomo stesso⁴³.

Nelle ideologie postmoderne parole come amore, libertà, giustizia, misericordia, pace, tolleranza appartengono solo alle opinioni create su offerte di mode transitorie, che sono governate dal principio: “Fai quello che ti piace!”. Oggi vale la pena ricordare le parole profetiche di Vladimir Soloviev contenute nel suo libro *Anticristo*, pubblicato nel 1899, secondo cui quando l’Anticristo apparirà assumerà la forma di un pacifista, vegetariano, ecologista ed ecumenista. In questa ottica la sacralità della persona umana potrebbe essere messa a rischio. Tuttavia la Verità sull’uomo, assieme a le condizioni in cui nasce, vive, cresce è costituito dal matrimonio e dalla famiglia, perciò questi ultima mai vanno disintegrati, in quanto istituiti da Dio, per cui non possono essere distrutti da nessuna ideologia o opinione⁴⁴.

L’Istituto Giovanni Paolo II per gli Studi su Matrimonio e Famiglia – così si è chiamato fino al 2017 – doveva essere una eccellenza nell’approfondimento scientifico-teologico della verità sul matrimonio e famiglia, come parte del dovere della Chiesa di dichiarare a tutti il disegno di Dio sul mistero dell’uomo di cui è tenuta ad assicurare il pieno vigore e la promozione umana e cristiana⁴⁵. In effetti in questi 37 anni l’istituto ha risposto efficacemente a questo scopo formando migliaia di preti, religiosi e laici, impegnandosi in dibattiti e confronti di altissimo livello teologico e filosofico, pubblicando centinaia di volumi, accessibili non solo

⁴¹ Cfr. *ibid.*

⁴² Cfr. *ibid.*

⁴³ Cfr. Concilio Ecumenico Vaticano II, *Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo “Gaudium et spes”* (=GS), 22, 7 dicembre 1965, in *Enchiridion Vaticanum 1*, Bologna¹⁸ 2002.

⁴⁴ Cfr. S. Grygiel, *Il GP II attaccato da teologi privi di fede e speranza*, <https://lanuovabq.it/il-gpii-attaccato-da-teologi-privi-di-fede-e-speranza>.

⁴⁵ Cfr. Giovanni Paolo II, *Costituzione apostolica „Magnum Matrimonii Sacramentum”* 2, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_07101982_magnum-matrimonii-sacramentum.html.

a un pubblico di esperti: ultimo uscito, in questi giorni, il Dizionario su sesso, amore e fecondità⁴⁶ con il contributo di decine di autori internazionali⁴⁷. Peraltro l'Istituto in tutti questi anni è cresciuto a livello internazionale arrivando ad avere dodici centri – tra sezioni e centri associati – in diversi paesi del mondo.

Invece negli ultimi due anni con la gestione di V. Paglia e di P. Sequeri l'Istituto ha cominciato a subire una specie di declino ciò dimostra il fatto che già tre centri associati hanno però già chiuso i battenti: Australia, Corea del Sud e Colombia. Ma secondo il novo Gran cancelliere e il nuovo Preside dell'Istituto, le cose bisogna interpretare diversamente, cioè come superamento dell'insegnamento e dell'impostazione wojtyliane, che oggi richiedono le nuove direzioni e i nuovi orientamenti, rispondendo alle aspettative del mondo d'oggi. Secondo questi nuovi dirigenti, per 'capire la famiglia', come spiega monsignor Sequeri, occorre assumere le posizioni dottrinali, secondo cui il disegno di Dio sulla famiglia è da considerare come cosa astratta e poco realistica. E allora ecco il grande spazio a sociologia, psicologia, storia delle culture; moltiplicazione e frammentazione degli studi, con questi sì che capiremo la famiglia⁴⁸.

Giuseppe Angelini, Walter Kasper, Maurizio Chiodi, Bruno Seveso, Luca Bressan, Paolo Carrara, Giacomo Canobbio, Franco Brambilla, Andrea Bozzolo hanno avviato sulle pagine della rivista "Teologia" di Milano, dal 2014 ad oggi, una nuova impostazione e base teorica a ciò che serve per superare l'antropologia teologica, la teologia morale, matrimoniale e l'etica sessuale per come faceva parte del patrimonio bimillenare della Fede della Chiesa Cattolica fondato sulla Divina Rivelazione. La nuova linea era dunque impostata sul superamento del rapporto tra natura e sopra-natura, considerate categorie sorpassate e non più in grado di parlare all'uomo d'oggi, a vantaggio invece di una visione storica ed esistenziale ove fosse possibile parlare di percorsi nella complessità e non di "dottrina", "norme morali assolute", "condizioni oggettive di peccato". Se la scuola di Giovanni Paolo II sfidava la modernità, proponendo una maggiore ragione che non quella moderna a sostegno del bene morale dei coniugi e della famiglia, la Facoltà milanese assumeva come propria la prospettiva moderna e intendeva fare emergere lo specifico cristiano dalla dimensione storica del vissuto umano. Si tratta di un contrasto di linea di vecchia data, almeno dal Vaticano II in poi⁴⁹.

⁴⁶ J. Noriega, R. & I. Ecochard, *Dizionario su sesso, amore e fecondità*, Siena 2019.

⁴⁷ Cfr. S. Fontana, *Un dizionario è il testamento del Giovanni Paolo II*, <https://lanuovabq.it/it/un-dizionario-e-il-testamento-del-giovanni-paolo-ii>.

⁴⁸ Cfr. R. Cascioli, *Asso Paglia-tutto. E san Giovanni Paolo II va in soffitta*, <https://lanuovabq.it/it/asso-paglia-tutto-e-san-giovanni-paolo-ii-va-in-soffitta>.

⁴⁹ Cfr. S. Fontana, *Battaglia del GP2, ecco la posta in gioco*, <https://lanuovabq.it/it/battaglia-del-gp2-ecco-la-posta-in-gioco>.

“EVANGELIUM VITAE” COME IL VANGELO DI GESÙ: LA SACRALITÀ DELLA VITA UMANA

LA VITA IN DIALETTICA DI “RICEVERE E DARE”

Il tema della vita è indissolubilmente legato alla figura di Gesù. Egli è il Verbo della vita, è via, verità e vita, in Lui la vita si è resa visibile nella sua forma completa, per mezzo di Lui “[...] anche la vita terrena di ciascuno acquista il suo senso pieno”⁵⁰. Il Vangelo della vita comprende anche il senso della vita umana: è un dono che è dato per essere donato. La croce di Gesù esprime il senso profondo della vita, donata per amore e aperta alla resurrezione. I numeri 50–51 dell’enciclica sono dedicati perciò «*a contemplare Colui che hanno trafitto...* Con la Sua morte Gesù illumina il senso della vita e della morte di ogni essere umano»⁵¹.

Il mandato si esprime in tanti modi ma prima di tutto è necessario spiegarlo nelle “pieghe più recondite dell’intera società”, all’insegna del valore sacro e inviolabile della vita per il quale diventa aberrante e inaccettabile l’aborto procurato e l’eutanasia. La vita di ciascuno trova il suo senso nell’amore ricevuto e donato, non a caso ogni uomo trova il senso della sua vita nell’ambito del rapporto con il Creatore, rapporto d’amore. “In questo amore anche la sofferenza e la morte hanno un senso e, pur permanendo il mistero che le avvolge, possono diventare eventi di salvezza”⁵².

Nell’enciclica viene sviluppata l’idea dell’imperativa necessità di coniugare fede e vita, passando per la cultura. È ciò che distingue tutta la vita di Gesù e del Vangelo da Lui annunciato. Il nucleo della Sua vita e della Sua proclamazione era centrata sulla pro-esistenza, ossia nell’affermazione della vita umana in quanto dono ricevuto e allo stesso tempo donato. È su questo piano che ha senso l’indicazione più impegnativa, l’essere “per” e non solo “della vita”, rimanda ad un agire sostenuto da un essere, ad un fare ispirato dallo spirito, ad un piano concreto mai scisso dall’autentica elevazione morale che trova la sua massima espressione nel rapporto e nell’informarsi allo Spirito di Dio⁵³.

“Essere per la vita” è il concetto che con semplicità emerge dalla lettura appassionata, ma non superficiale, dell’enciclica, una prospettiva contrapposta alla cultura della morte⁵⁴, dell’edonismo, della continua ricerca di conferme per il pro-

⁵⁰ EV 80.

⁵¹ Cfr. EV 28.

⁵² EV 81.

⁵³ Cfr. A. Valloni, *Evangelium vitae. Il Vangelo di Gesù è il Vangelo della vita*, <http://www.frontierarieti.com/62-evangelium-vitae-il-vangelo-di-gesu-e-il-vangelo-della-vita/>.

⁵⁴ Per una più dettagliata riflessione sul concetto “cultura della morte”, si veda G. Gatti, *Il conflitto delle culture nell’«Evangelium vitae»*, in: M. Toso (a cura di), *Educare alla vita...*, 271–283, qui 273–278.

prio narcisismo⁵⁵. La pienezza della vita sta nel continuo approfondimento della coscienza di vivere in quanto “essere-donato” che non deve la sua esistenza a se stesso, ma l’ha ricevuta. Questo apre e permette di comprendere se stessi come essere esistente nella dialettica di “ricevere da – dare a”.

Riportando a questo punto delle parole di san Paolo – “Vi è più gioia nel dare che nel ricevere!” (Atti 20,35) – essere per la vita chiama in causa la vita degli altri prima ancora di quella personale. Per questo è un modo di essere che vuole davvero prima di tutto “Essere”, non apparire. Tale modo di essere è a favore del confronto, pronto a cogliere i germi di verità che risiedono nella coscienza dell’altro; tutto il contrario dell’apparire, della reiterata e irrefrenabile volontà dell’eliminazione dell’altro, quasi si mettesse in atto una sorta di coercizione a ripetere che porta alla tranquillità e alla pace del proprio “essere”⁵⁶.

Confrontandosi con la filosofia dell’esistenzialismo della metà del XX secolo e con l’idea dell’assurdità della morte, la vita si manifesta ancora più autentica in quanto pone di fronte a se stessa l’autore, Colui che gratuitamente la dona all’intero universo e prima di tutto all’uomo. “Essere per” è da inserire nella prospettiva della responsabilità prima di quella del vanto. Pertanto il Pontefice asserisce⁵⁷: “[...] essere al servizio della vita non è per noi un vanto, ma un dovere, che nasce dalla coscienza di essere «il popolo che Dio si è acquistato perché proclami le sue opere meravigliose» (1Pt 2,9) [...]; l’impegno a servizio della vita grava su tutti e su ciascuno. È una responsabilità propriamente «ecclesiale», che esige l’azione concertata e generosa di tutti i membri e di tutte le articolazioni della comunità cristiana. Il compito comunitario però non elimina né diminuisce la responsabilità della singola persona, alla quale è rivolto il comando del Signore a “ farsi prossimo” di ogni uomo: «Va’ e anche tu fa’ lo stesso»” (Lc 10,37)⁵⁸.

LA SACRALITÀ DELLA VITA UMANA

Ora però si è giunti al nucleo di questo studio che cerca di rispondere alle domande fondamentali: “Perché la vita umana è un bene?”⁵⁹. Perché essa è sempre un bene? Perché deve meritare dall’uomo un rispetto assoluto e incondizionato

⁵⁵ Cfr. A. Valloni, *Evangelium vitae. Il Vangelo di Gesù è il Vangelo della vita*, <http://www.frontierarieti.com/62-evangelium-vitae-il-vangelo-di-gesu-e-il-vangelo-della-vita/>.

⁵⁶ Cfr. *ibid.*

⁵⁷ Cfr. E. Sgreccia, *L’enciclica “Evangelium vitae”: quale novità?*, <https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=http://www.clerus.org/clerus/dati/2000-11/20-7/01&ved=2ahUKewjbnMDN0t3kAhWHblAKHeKpAgsQFjAEegQIARAB&usg=AOvVaw019hg7I-f07FA61jyknAAx&csid=1568922507569>.

⁵⁸ EV 79.

⁵⁹ EV 34.

e non piuttosto venire sottoposta ad una ponderata valutazione dei vantaggi e svantaggi, che effettivamente comporta per se e per gli altri? L'enciclica di Giovanni Paolo II, *Evangelium vitae* pone con franchezza questa domanda cruciale al centro nei capitoli II e III, dedicati alla fondazione teologica di tutto il discorso sulla sacralità e inviolabilità della vita umana.

Romano Guardini ha espresso in formule incisive e trasparenti questa percezione naturale del valore della vita, sin dal concepimento a tutti gli uomini: «L'uomo non è intangibile per il fatto che vive. Di tale diritto sarebbe titolare anche un animale, in quanto esso pure si trova a vivere [...] La vita dell'uomo rimane inviolabile poiché egli è *una persona* [...] L'essere persona non è un dato di natura psicologica, ma esistenziale: fondamentalmente non dipende né dall'età, né dalla condizione psicologica, né dai doni di natura di cui il soggetto è provvisto [...] La personalità può rimanere sotto la soglia della coscienza – come quando si dorme – tuttavia, essa permane e ad essa bisogna far riferimento. La personalità può essere non ancora sviluppata come quando si è bambini, tuttavia, fin dall'inizio essa pretende il rispetto morale. È addirittura possibile che la personalità in generale non emerga negli atti, in quanto mancano i presupposti fisico-psichici, come accade nei malati di mente [...] E, infine, la personalità può anche rimanere nascosta come nell'embrione, ma essa è data fin dall'inizio in lui ed ha i suoi diritti. È questa personalità a dare agli uomini la loro dignità. Essa li distingue dalle cose e li rende soggetti [...]»⁶⁰.

La premessa antropologico-filosofica introduce alla più profonda riflessione teologica sull'essere umano nella sua sacralità e inviolabilità. Possono essere usati molti concetti per individuare gli aspetti essenziali della vita umana, come “valore”, “significato”, “mistero”, “inviolabilità”, “unicità”, “eccezionalità” ecc. Ora però è necessario definirla nella sua dimensione sacrale: la sacralità della vita umana⁶¹. Il Vangelo della vita e della sua sacralità non è esclusivamente per i credenti: è per tutti⁶².

Teologicamente essa trova il suo fondamento e la più profonda spiegazione nell'evento dell'Incarnazione; e questo in doppio senso: in ordine alla creazione in quanto l'uomo essendo immagine del Cristo – l'Immagine perfetta e assoluta del Dio invisibile (Col 1,15), proprio in Cristo è creato a immagine e somiglianza di Dio Creatore; e in ordine alla salvezza in quanto sin dall'inizio è stato voluto

⁶⁰ R. Guardini, *I diritti del nascituro*, *Studi Cattolici*, maggio/giugno 1974.

⁶¹ Sulla spiegazione razionale e filosofica della sacralità della vita umana, accessibile alla ragione comune di tutta l'umanità, si veda: M. Magliocchetti, *La ragione conferma la sacralità della vita*, <https://massimomagliocchetti.com/2015/07/03/la-ragione-conferma-la-sacralita-della-vita/>.

⁶² Cfr. EV 101.

da Dio per essere partecipe del Suo divino ed eterno mistero dell'amore, essendo allo stesso tempo redento attraverso il mistero pasquale della passione, morte e risurrezione del Figlio di Dio fattosi uomo.

Questa innegabile accentuazione cristocentrica è caratteristica del magistero di Giovanni Paolo II, il quale, fin dalla sua prima enciclica *Redemptor hominis* (1979), si era rivolto a Gesù, come al Signore che ha “parole di vita eterna”⁶³. Così come Gesù Cristo “via, verità e vita” era stato il tema centrale dell'esortazione apostolica *Catechesi tradendae* (1979), dedicata alla catechesi nel mondo contemporaneo⁶⁴. Ancora a Gesù e alla sua missione salvifica universale era stata dedicata l'importante enciclica *Redemptoris missio* (1990), nella quale si afferma che “il regno di Dio non è un concetto, una dottrina, un'idea, un programma sociale-economico, un manifesto soggetto a libera elaborazione, ma è innanzitutto una persona che ha il volto e il nome di Gesù di Nazaret, immagine del Dio invisibile”⁶⁵. La morale cristiana come vita immersa in Cristo è stato il tema dell'enciclica *Veritatis splendor* (1993), in cui l'umanità, per bocca del giovane ricco del vangelo (cfr. Mt 19,16–22), rivolge a Gesù la domanda sulla prassi evangelica, non tanto come osservanza di regole e precetti, ma come richiesta di bene assoluto e di pienezza di vita⁶⁶.

In continuità con il suo precedente insegnamento, nell'*Evangelium vitae* Giovanni Paolo II approfondisce il tema della vita, come dono sommo della bontà di Dio. Contravvenendo a una diffusa cultura della morte, il papa ripropone con stupore la meditazione della vita come messaggio che esalta la sacralità della vita umana fin dal suo primo apparire⁶⁷: “All'aurora della salvezza, è la nascita di un bambino che viene proclamata come lieta notizia: «Vi annunzio una grande gioia, che sarà di tutto il popolo: oggi vi è nato nella città di Davide un salvatore, che è il Cristo Signore» (Lc 2,10–11)”⁶⁸. Tutta l'esistenza di Gesù fu un dono di gioia e di vita: «Io sono venuto perché abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza» (Gv 10,19)”⁶⁹.

La sacralità della vita umana viene trattata esplicitamente dal papa quando afferma: “La vita dell'uomo proviene da Dio, è suo dono, sua immagine e impronta, partecipazione del suo soffio vitale. Di questa vita, pertanto, Dio è l'unico signore: l'uomo non può disporne”; e aggiunge che la Sacra Scrittura “si preoccupa di

⁶³ Giovanni Paolo II, *Lettera enciclica “Redemptor hominis”* (=RH), 7, 4 marzo 1979, in: *Tutte le encicliche di Giovanni Paolo II*, Città del Vaticano³ 2010, 7–103.

⁶⁴ Cfr. A. Amato, *La morale cristiana come vita in Cristo*, in: R. Lucas Lucas (a cura di), *Veritatis splendor. Testo integrale e commento filosofico-teologico*, Cinisello Balsamo 1994, 169–185.

⁶⁵ Cfr. Giovanni Paolo II, *Lettera enciclica “Redemptoris missio”* (=RMi), 18, 7 dicembre 1990, in: *Tutte le encicliche di Giovanni Paolo II*, Città del Vaticano³ 2010, 673–808.

⁶⁶ Cfr. VS 7.

⁶⁷ A. Amato, *Cristo, “Vangelo della vita”*, in: M. Toso (a cura di), *Educare alla vita...*, 127–128.

⁶⁸ EV 1.

⁶⁹ EV 1.

sottolineare come la sacralità della vita abbia il suo fondamento in Dio e nella sua azione creatrice: «Perché ad immagine di Dio Egli ha fatto l'uomo» (Gn 9,6) [...] La vita e la morte dell'uomo sono, dunque, nelle mani di Dio, in suo potere⁷⁰.

È interessante quello che possiamo qualificare come il risvolto intra-ecclesiale di questo intervento: nell'Enciclica *Veritatis splendor* il Papa aveva affermato indirettamente che esistono verità di ordine morale contenute nella rivelazione divina e che il magistero della Chiesa può definire infallibilmente⁷¹. Vari teologi cattolici, di parere contrario, avevano obiettato che di fatto non ci sono verità morali su cui il magistero sia intervenuto infallibilmente. La presa di posizione non riformabile dell'Enciclica *Evangelium vitae* riguardo all'inviolabilità della vita umana innocente e in particolare all'aborto risponde in maniera molto concreta a un'obiezione del genere⁷².

Oltre questo, quanto alla verità di ordine morale subentra l'asserzione presente nell'*Evangelium vitae*, dove il papa ribadisce: “La vita eterna è, dunque, la vita stessa di Dio ed insieme la vita dei figli di Dio [...]. Così giunge al culmine la verità cristiana sulla vita. La dignità di questa non è legata solo alle sue origini, al suo venire da Dio, ma anche al suo fine, al suo destino di comunione con Dio nella conoscenza e nell'amore di Lui⁷³. Ne deriva che, pur non sia stata formulata in modo esplicito la verità dogmatica di ordine morale, tuttavia implicitamente non è difficile di individuarla: la verità sulla sacralità della vita umana.

L'IMPEGNO E LA RESPONSABILITÀ PER LA PROMOZIONE DELLA VITA UMANA

Proprio nei nostri tempi suona ancora più forte l'invito rivolto da san Giovanni Paolo II a essere noi il Popolo della Vita che ha ricevuto in dono il Vangelo della

⁷⁰ EV 39.

⁷¹ VS 91: “La Chiesa propone l'esempio di numerosi santi e sante, che hanno testimoniato e difeso la verità morale fino al martirio o hanno preferito la morte ad un solo peccato mortale. Elevandoli all'onore degli altari, la Chiesa ha canonizzato la loro testimonianza e dichiarato vero il loro giudizio, secondo cui l'amore di Dio implica obbligatoriamente il rispetto dei suoi comandamenti, anche nelle circostanze più gravi, e il rifiuto di tradirli, anche con l'intenzione di salvare la propria vita”. Per la conferma che esistono le verità di ordine morale che potrebbero entrare nel magistero infallibile si consiglia la lettura dei punti 91–92 della *Veritatis splendor*. In base a tale presupposto non sarebbe negabile affermare una possibile definizione della fede sulla sacralità e inviolabilità della vita umana – il cuore dell'*Evangelium vitae*.

⁷² Cfr. Camillo Ruini, *Custodire l'eccezione umana o sarà la fine dell'Occidente*, <http://magna-carta.it/articolo/custodire-leccezione-umana-sara-la-fine-delloccidente/>.

⁷³ EV 38.

Vita per annunciarlo, celebrarlo e servirlo. Il Popolo della Vita annuncia il Dio della speranza e della gioia, vicino all'uomo, desideroso di entrare in comunione con lui; la sacralità, l'inviolabilità e l'indisponibilità della vita, che ha senso e pienezza nell'amore ricevuto e donato. Il Popolo della Vita celebra la bellezza, la grandezza e la dignità della vita umana, riflesso della stessa immagine di Dio e icona di Cristo Suo Figlio; il dono di sé di quanti, quotidianamente, nel silenzio e nell'umiltà, servono la vita in famiglia, sul lavoro e in ogni altro ambito. Il Popolo della Vita serve tutta la vita e la vita di tutti, obbedienti al comandamento dell'Amore reciproco; una coraggiosa ed efficace opera educativa per un nuovo umanesimo in Gesù Cristo⁷⁴.

LA RESPONSABILITÀ DELLA COMUNITÀ INTERNAZIONALE E LA LEGGE NATURALE

In primo luogo Giovanni Paolo II condanna tutte le leggi che permettono a nome dello sviluppo bio-tecnologico, le pratiche o le azioni contro la vita umana. Egli constata: "si deve [...] affermare che l'uso degli embrioni o dei feti umani come oggetto di sperimentazione costituisce un delitto nei riguardi della loro dignità di esseri umani, che hanno diritto al medesimo rispetto dovuto al bambino già nato e ad ogni persona"⁷⁵.

La stessa condanna morale riguarda anche il procedimento che sfrutta gli embrioni e i feti umani ancora vivi – talvolta "prodotti" appositamente per questo scopo mediante la fecondazione in vitro – sia come «materiale biologico» da utilizzare sia come fornitori di organi o di tessuti da trapiantare per la cura di alcune malattie. In realtà, l'uccisione di creature umane innocenti, seppure a vantaggio di altre, costituisce un atto assolutamente inaccettabile.

Una speciale attenzione deve essere riservata alla valutazione morale delle tecniche diagnostiche prenatali, che permettono di individuare precocemente eventuali anomalie del nascituro. Infatti, per la complessità di queste tecniche, tale valutazione deve farsi più accurata e articolata. Quando sono esenti da rischi sproporzionati per il bambino e per la madre e sono ordinate a rendere possibile una terapia precoce o anche a favorire una serena e consapevole accettazione del nascituro, queste tecniche sono moralmente lecite. Dal momento però che le possibilità di cura prima della nascita sono oggi ancora ridotte, accade non poche

⁷⁴ Cfr. <https://www.toscanaoggi.it/Vita-Chiesa/20-Evangelium-Vitae-manifesto-per-la-vita-appello-per-un-nuovo-silancio-missionario>.

⁷⁵ Carta dei diritti della famiglia (22 ottobre 1983), art. 4b, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1983; EV 63.

volte che queste tecniche siano messe al servizio di una mentalità eugenetica, che accetta l'aborto selettivo, per impedire la nascita di bambini affetti da vari tipi di anomalie. Una simile mentalità è ignominiosa e quanto mai riprovevole, perché pretende di misurare il valore di una vita umana soltanto secondo parametri di "normalità" e di benessere fisico, aprendo così la strada alla legittimazione anche dell'infanticidio e dell'eutanasia⁷⁶.

"Infatti, non ci può essere vera democrazia, se non si riconosce la dignità di ogni persona e non se ne rispettano i diritti"⁷⁷. L'impegno per la promozione della vita umana riguarda tutta la società umana: in modo particolare le iniziative intraprese dalle nazioni e le leggi degli Stati. Queste ultime come principio di creare e votare le norme legislative non possono riferirsi alla maggioranza dei votanti, ma alla legge naturale universale e alla legge morale⁷⁸.

Di fatto in continuità con tutta la tradizione della Chiesa sulla necessaria conformità della legge civile con la legge morale, Giovanni Paolo II riprende, dalla "*Pacem in terris*", la seguente affermazione di Papa Giovanni: "L'autorità è postulata dall'ordine morale e deriva da Dio. Qualora pertanto le sue leggi o autorizzazioni siano in contrasto con quell'ordine, e quindi in contrasto con la volontà di Dio, esse non hanno forza di obbligare la coscienza [...]; in tal caso, anzi, chiaramente l'autorità cessa di essere tale e degenera in sopruso"⁷⁹.

Tommaso d'Aquino, non a caso – come ricorda ancora l'enciclica – sostiene che "La legge umana in tanto è tale in quanto è conforme alla retta ragione e quindi deriva dalla legge eterna. Quando, invece, una legge è contraria alla ragione, la si denomina legge iniqua; in tal caso, però, cessa di essere legge e diviene piuttosto un atto di violenza"⁸⁰. Ogni legge posta dagli uomini in tanto ha ragione di legge in quanto deriva dalla legge naturale. Se invece in qualche modo è in contrasto con la legge naturale, allora non sarà legge, bensì corruzione della legge.

In realtà, la democrazia non può essere mitizzata fino a farne un surrogato della moralità o un toccasana dell'immoralità. Fondamentalmente, essa è un «ordinamento» e, come tale, uno strumento e non un fine. Il suo carattere «morale» non è automatico, ma dipende dalla conformità alla legge morale a cui, come ogni altro comportamento umano, deve sottostare: dipende cioè dalla moralità dei fini che persegue e dei mezzi di cui si serve. Se oggi si registra un consenso presso-

⁷⁶ Cfr. EV 63.

⁷⁷ EV 101.

⁷⁸ Cfr. P. Carlotti, *Evangelium vitae. La rilevanza teologico-morale*, in: M. Toso (a cura di), *Educare alla vita...*, 185–227, qui 221–225.

⁷⁹ Giovanni XXIII, *Lettera enciclica "Pacem in terris"* (11 aprile 1963), II, AAS 55 (1963), 271; EV 72.

⁸⁰ Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I–II, q. 93, a. 3, ad 2um.; EV 72.

ché universale sul valore della democrazia, ciò va considerato un positivo «segno dei tempi», come anche il Magistero della Chiesa ha più volte rilevato⁸¹. 88 Ma il valore della democrazia sta o cade con i valori che essa incarna e promuove: fondamentali e imprescindibili sono certamente la dignità di ogni persona umana, il rispetto dei suoi diritti intangibili e inalienabili, nonché l'assunzione del «bene comune» come fine e criterio regolativo della vita politica⁸².

Alla base di questi valori non possono esservi provvisorie e mutevoli «maggioranze» di opinione, ma solo il riconoscimento di una legge morale obiettiva che, in quanto «legge naturale» iscritta nel cuore dell'uomo, è punto di riferimento normativo della stessa legge civile. Quando, per un tragico oscuramento della coscienza collettiva, lo scetticismo giungesse a porre in dubbio persino i principi fondamentali della legge morale, lo stesso ordinamento democratico sarebbe scosso nelle sue fondamenta, riducendosi a un puro meccanismo di regolazione empirica dei diversi e contrapposti interessi⁸³.

Sono parole chiare, dette con franchezza, riproposte con convinzione, rilanciate con la forza e la serenità di chi sa di doversi assumere la responsabilità ed il dovere di dare testimonianza alla verità ed è, nel contempo, consapevole di sfidare la mentalità corrente di un mondo che oggi – come vent'anni fa e forse anche più – non le comprende e le rifiuta; anzi, le denuncia spesso come una indebita intrusione, addirittura uno “scandalo”.

Dunque, la responsabilità delle leggi e delle istituzioni, a cominciare da quelle internazionali, è da prendere su tutta la serietà, se in gioco è il bene di ogni essere umano e dell'umanità intera.

L'ESORTAZIONE AI RESPONSABILI DELLA VITA PUBBLICA

Il realismo tenace della carità richiede che il Vangelo della vita sia diffuso, proclamato e attuato “anche mediante forme di animazione sociale e di impegno politico, difendendo e proponendo il valore della vita nelle nostre società sempre più complesse e pluraliste. Singoli, famiglie, gruppi, realtà associative hanno, sia pure a titolo e in modi diversi, una responsabilità nell'animazione sociale e nell'elaborazione di progetti culturali, economici, politici e legislativi che, nel rispetto di tutti e secondo la logica della convivenza democratica, contribuiscano a edificare una società nella quale la dignità di ogni persona sia riconosciuta e tutelata, e la vita di tutti sia difesa e promossa”⁸⁴.

⁸¹ Cfr. CA 46; Pio XII, *Radiomessaggio natalizio* (24 dicembre 1944), AAS 37 (1945), 10–20;

⁸² Cfr. EV 70.

⁸³ Cfr. VS 97 e 99; EV 70.

⁸⁴ EV 90.

Tale compito incombe in maniera particolare sui responsabili della cosa pubblica. Proprio loro sono chiamati a servire l'uomo e il bene comune. Hanno il dovere di compiere scelte coraggiose a favore della vita, prima di tutto nell'ambito delle disposizioni legislative. In uno stato democratico, ove le leggi e le decisioni si formano sulla base del consenso di molti, può non poche volte affievolirsi – per i propri interessi personali – nella coscienza dei singoli che svolgono i ruoli di alta autorità il senso della responsabilità personale. Ma a questa nessuno può mai abdicare, soprattutto quando ha un mandato legislativo o decisionale, che lo chiama a rispondere a Dio, alla propria coscienza e all'intera società di scelte eventualmente contrarie al vero bene comune⁸⁵. Se le leggi non sono l'unico strumento per difendere la vita umana, esse però svolgono un compito molto importante e talvolta determinante nel promuovere una mentalità e un costume. Il papa insiste senza nessuna equivocità su una norma che viola il diritto naturale alla vita di un innocente definendola ingiusta e, come tale, carente del valore di legge. Per questo egli rinnova con forza l'appello a tutti i politici⁸⁶ perché non promulgino leggi che, misconoscendo la dignità della persona, minano alla radice la stessa convivenza civile⁸⁷.

LA RESPONSABILITÀ DELLA COMUNITÀ CRISTIANA

La parte finale dell'*Evangelium vitae* presenta la grazia e la responsabilità della Chiesa per la nuova cultura della vita umana⁸⁸. Il “Vangelo della vita” deve diventare storia, deve esprimersi e realizzarsi nella mentalità e nel costume della comunità cristiana: deve generare e alimentare una nuova cultura della vita. Noi cristiani siamo il popolo della vita perché Dio, nel suo amore gratuito, ci ha donato il “Vangelo della vita” e da questo stesso Vangelo noi siamo stati trasformati e salvati, e grazie allo Spirito siamo diventati un popolo per la vita e come tali dobbiamo comportarci. È un Vangelo da proclamare al cuore di ciascuno e nelle pieghe della società. Annuncio e celebrazione conducono al servizio del Vangelo della vita, tale servizio diventa la chiamata a scrivere la storia della carità, sviluppando un'opera educativa, vocazionale e progettuale a favore della vita in tutte le sue fasi e condizioni, valorizzando iniziative, strutture e luoghi

⁸⁵ Cfr. A. Valloni, “*Evangelium Vitae*”. *Democrazia, Pace e Bene comune*, <http://www.frontierarieti.com/66-evangelium-vitae-democrazia-pace-e-bene-comune/>.

⁸⁶ Cfr. F. Compagnoni, *La responsabilità dei politici nella “Evangelium Vitae”*, www.clerus.org > clerus > dati.

⁸⁷ EV 90.

⁸⁸ Cfr. A. Valloni, “*Evangelium Vitae*”. *La nuova cultura della vita umana*, <http://www.frontierarieti.com/63-evangelium-vitae-la-nuova-cultura-della-vita-umana/>.

adeguati. Il documento si chiude con l'importante affermazione che il “Vangelo della vita” non è esclusivamente per i credenti: è per tutti. La questione della vita e della sua difesa e promozione non è prerogativa dei soli cristiani: è per la città degli uomini⁸⁹.

«Occorre guardare la vita nella sua profondità, scoprendo in ogni persona l'immagine del Creatore», ha sottolineato Paola Pellicanò dell'Associazione *Donum vitae*. Il ringraziamento per il dono di ogni esistenza umana, sacra dall'inizio alla fine, ma anche la volontà di continuare ad impegnarsi – nel cammino tracciato dall'*Evangelium vitae* – per diffondere la cultura della vita nell'educazione, nella catechesi, nella solidarietà e nel sociale⁹⁰.

Nell'ultimo capitolo, “per una nuova cultura della vita umana”, l'Enciclica si dedica a promuovere la cultura della vita, contrapposta alla cultura della morte che misconosce e tende a sopprimere il valore decisivo della vita stessa. L'*Evangelium vitae* fa questo presentando la Chiesa come “popolo della vita”, mandato, come popolo, ad annunciare il Vangelo della vita, che è parte integrante dell'annuncio di Gesù Cristo. Passa quindi in rassegna i vari soggetti a cui è affidato il Vangelo della vita, dai vescovi alle varie categorie di laici, nelle loro molteplici articolazioni (volontariato, politici, operatori dei media ecc.). Chiede in particolare di non temere l'impopolarità e di non scendere a compromessi⁹¹. Insiste soprattutto sulla famiglia, “santuario della vita”⁹², sui compiti della donna e della madre, del padre, sul prendersi cura di tutta la vita e della vita di tutti, poiché la vita è un bene indivisibile⁹³: quest'ultima indicazione prelude chiaramente a ciò che espliciteranno Papa Benedetto e Papa Francesco riguardo alla necessità di tenere insieme l'impegno per la vita e la famiglia e quello per la giustizia sociale e la pace, reagendo alle tendenze, purtroppo diffuse, a separarli e perfino a contrapporli⁹⁴.

La manifestazione del 20 giugno 2015 organizzata dal Comitato “Difendiamo i nostri figli”, le veglie delle Sentinelle in piedi oppure l'opposizione al gender oggi vengono valutati negativamente, anche da parroci e vescovi, come qualcosa

⁸⁹ Cfr. P. Pietrobelli, “*Evangelium vitae*”, <http://irc2.vicenza.chiesacattolica.it/index.php/didattica/idrdocumentiamoci/26-evangelium-vitae>.

⁹⁰ Cfr. S. Careddu, *Anniversario. Evangelium vitae: venti anni dopo*, <https://www.avvenire.it/chiesa/pagine/chiamati-a-dare-la-vita-20-evangelium-vitae>.

⁹¹ Cfr. EV 82.

⁹² Cfr. L. Macario, *Il Vangelo della vita nelle relazioni familiari*, 341–355, qui 351–352, in: M. Toso (a cura di), *Educare alla vita...*

⁹³ Cfr. EV 87.

⁹⁴ Cfr. C. Ruini, *Custodire l'eccezione umana o sarà la fine dell'Occidente*, <http://magna-carta.it/articolo/custodire-leccezione-umana-sara-la-fine-delloccidente/>.

che contrasta con la vera pastorale della Chiesa che non dovrebbe mai essere di contrapposizione, ma solo di dialogo⁹⁵.

Il testo parla di un'apertura alla speranza, la speranza anticipata dal Cristo Risorto con la Sua vittoria sulla morte, la speranza che è comprovata anche oggi da quelli che il Santo Padre chiama "i segni della speranza" presenti e vivi nella testimonianza di tanti sposi, nelle iniziative di sostegno e formazione per le famiglie anche e soprattutto quelle colpite dalla povertà, dalla malattia, dalla droga e dall'AIDS, nei fervore di tanti movimenti e centri di aiuto alla vita e nelle attività di sostegno delle situazioni più fragili. Tra i segni di speranza vengono nominati anche i centri di bioetica e la crescita di una sensibilità sempre più contraria alla guerra e all'uso della forza, e infine l'affermarsi della sensibilità ecologica⁹⁶.

Le leggi che vengono emanate contro la vita vengono ad assumere un aspetto tirannico e antidemocratico. La Chiesa, che in vari documenti ha indicato nella democrazia la forma migliore di governo e addirittura un "segno dei tempi", denuncia le distorsioni di questo sistema⁹⁷: "Il valore della democrazia sta o cade con i valori che esso incarna e promuove: fondamentali e imprescindibili sono certamente la dignità di ogni persona umana, il rispetto dei suoi diritti intangibili e inalienabili, nonché l'assunzione del bene comune come fine e criterio regolativo della vita politica"⁹⁸.

Perciò "la legge civile deve assicurare per tutti i membri della società il rispetto di alcuni diritti fondamentali, che appartengono nativamente alla persona e che qualsiasi legge positiva deve riconoscere e garantire. Primo e fondamentale tra tutti è l'inviolabile diritto alla vita di ogni essere umano innocente. Se la pubblica autorità può rinunciare a reprimere quanto provocherebbe, se proibito, un danno più grave, essa non può mai accettare però di legittimare, come diritto dei singoli – anche se questi fossero la maggioranza dei componenti la società – l'offesa inferta ad altre persone attraverso il misconoscimento di un loro diritto così fondamentale come quello della vita. La tolleranza legale dell'aborto e dell'eutanasia non può in alcun modo richiamarsi al rispetto della coscienza degli altri proprio perché la

⁹⁵ Cfr. S. Fontana, "Evangelium vitae", a 20 anni di distanza il messaggio di Giovanni Paolo II è andato perduto, https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=https://anticattocomunismo.wordpress.com/2015/10/31/evangelium-vitae-a-20-anni-di-distanza-il-messaggio-di-giovanni-paolo-ii-e-andato-perduto/amp/&ved=2ahUKEwjo-J6q1N3kAhVBsK-QKHRWqACYQFjABegQIBhAB&usg=AOvVaw0D3NM_37Spkn8wYw-53KVL&cf=1.

⁹⁶ Cfr. EV 27–28.

⁹⁷ Cfr. S. Fontana, "Evangelium vitae", a 20 anni di distanza il messaggio di Giovanni Paolo II è andato perduto, https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=https://anticattocomunismo.wordpress.com/2015/10/31/evangelium-vitae-a-20-anni-di-distanza-il-messaggio-di-giovanni-paolo-ii-e-andato-perduto/amp/&ved=2ahUKEwjo-J6q1N3kAhVBsK-QKHRWqACYQFjABegQIBhAB&usg=AOvVaw0D3NM_37Spkn8wYw-53KVL&cf=1.

⁹⁸ EV 70.

società ha il diritto e il dovere di tutelarsi contro gli abusi che si possono verificare in nome della coscienza e sotto il pretesto della libertà”⁹⁹.

LA FAMIGLIA – IL SANTUARIO DELLA VITA

All'interno del “popolo della vita e per la vita”, decisiva è la responsabilità della famiglia: è una responsabilità che scaturisce dalla sua stessa natura – quella di essere comunità di vita e di amore, fondata sul matrimonio – e dalla sua missione di “custodire, rivelare e comunicare l'amore”¹⁰⁰. Si tratta dell'amore stesso di Dio, del quale i genitori diventano collaboratori e interpreti nel trasmettere la vita e nell'educarla secondo il disegno divino¹⁰¹. L'amore si dona gratuitamente, attraverso l'accoglienza, e nella forma di donazione: nella famiglia ciascuno è riconosciuto, rispettato e onorato perché è persona e, se qualcuno ha più bisogno, più intensa e più vigile è la cura nei suoi confronti.

La famiglia esiste e si effettua nella vita e nella storia dei suoi membri, dalla nascita alla morte. Essa è veramente “il santuario della vita, il luogo in cui la vita, dono di Dio, può essere adeguatamente accolta e protetta contro i molteplici attacchi a cui è esposta, e può svilupparsi secondo le esigenze di un'autentica crescita umana”¹⁰². Per questo, determinante e insostituibile è il ruolo della famiglia nel costruire la cultura della vita.

Come chiesa domestica, l'innata vocazione della famiglia è di annunciare, celebrare e servire il Vangelo della vita. È un compito che riguarda innanzitutto i coniugi, chiamati ad essere trasmettitori della vita, in virtù di una sempre rinnovata consapevolezza del senso della generazione, come evento privilegiato nel quale si svela che la vita umana è un dono ricevuto per essere a sua volta donato¹⁰³. Nella procreazione di una nuova vita i genitori scoprono che il figlio “se è frutto della loro reciproca donazione d'amore, è, a sua volta, un dono per ambedue, un dono che scaturisce dal dono”¹⁰⁴.

⁹⁹ Cfr. Concilio Ecumenico Vaticano II, *Dichiarazione sulla libertà religiosa* “*Dignitatis humanae*”; cfr. anche E. Sgreccia, *L'enciclica Evangelium vitae: quale novità?*, <https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=http://www.clerus.org/clerus/dati/2000-11/20-7/01&ved=2ahUKEwjbnMDN0t3kAhWHblAKHeKpAgsQFjAEegQIARAB&usg=AOvVaw019hg7If07FA61jyknAAx&csid=1568922507569>.

¹⁰⁰ Cfr. Giovanni Paolo II, *Esortazione apostolica post-sinodale* “*Familiaris consortio*” (22 novembre 1981) 17, AAS 74 (1982), 100.

¹⁰¹ Cfr. GS 50.

¹⁰² Cfr. CA 39.

¹⁰³ Cfr. EV 92.

¹⁰⁴ Giovanni Paolo II, *Discorso ai partecipanti al VII Simposio dei Vescovi europei sul tema* “*Gli atteggiamenti contemporanei di fronte alla nascita e alla morte: una sfida per l'evangelizzazione*” (17 ottobre 1989) 5: *Insegnamenti XII*, 2 (1989), 945.

È soprattutto mediante l'educazione dei figli che la famiglia compie la sua missione di annunciare il Vangelo della vita. Con la parola e con l'esempio, nella quotidianità dei rapporti e delle scelte e mediante gesti e segni concreti, i genitori insegnano i loro figli la libertà autentica, che si realizza nel dono sincero di sé, e coltivano in loro il rispetto dell'altro, il senso della giustizia e della misericordia¹⁰⁵, la disinteresse accoglienza, il dialogo, il servizio generoso, la solidarietà e ogni altro valore che aiuti a vivere la vita come un dono. L'opera educativa dei genitori cristiani deve farsi servizio alla fede dei figli e aiuto loro offerto perché adempiano la vocazione ricevuta da Dio. Rientra nell'incarico educativo dei genitori insegnare e testimoniare ai figli il vero senso del soffrire e del morire: lo potranno fare se sapranno essere attenti ad ogni sofferenza che trovano intorno a sé e, prima ancora, se sapranno sviluppare atteggiamenti di vicinanza, assistenza e condivisione verso malati e anziani nell'ambito familiare¹⁰⁶.

Il papa ricorda che la famiglia è la prima culla dove si celebra il Vangelo della vita con la preghiera quotidiana, individuale e familiare: con essa loda e ringrazia il Signore per il dono della vita ed chiede luce e forza per affrontare i momenti di difficoltà e di sofferenza, senza mai farsi privare la speranza. Tuttavia la celebrazione che dà significato ad ogni altra forma di preghiera e di culto è quella che si esprime nell'esistenza quotidiana della famiglia, se è un'esistenza fatta di amore e donazione¹⁰⁷.

La celebrazione non è che un servizio al Vangelo della vita, che si esprime attraverso la solidarietà, sperimentata dentro e intorno alla famiglia come attenzione premurosa, vigile e cordiale nelle azioni piccole e umili di ogni giorno. Un'espressione particolarmente significativa di solidarietà tra le famiglie è la disponibilità all'adozione o all'affidamento dei bambini abbandonati dai loro genitori o comunque in situazioni di grave disagio. Il vero amore paterno e materno sa andare al di là dei legami della carne e del sangue ed accogliere anche bambini di altre famiglie, offrendo ad essi quanto è necessario per la loro vita ed il loro pieno sviluppo. Tra le forme di adozione, merita di essere proposta anche l'adozione a distanza, da preferire nei casi in cui l'abbandono ha come unico motivo le condizioni di grave povertà della famiglia. Con tale tipo di adozione, infatti, si offrono ai genitori gli aiuti necessari per mantenere ed educare i propri figli, senza doverli sradicare dal loro ambiente naturale.

¹⁰⁵ Cfr. A. Valloni, "Evangelium Vitae". *Giustizia e misericordia: le due facce della medaglia del rispetto della dignità umana*, <http://www.frontierarieti.com/50-evangelium-vitae-giustizia-e-misericordia-le-due-faccedella-medaglia-del-rispetto-della-dignità-umana/>.

¹⁰⁶ Cfr. EV 92.

¹⁰⁷ Cfr. EV 93.

Dalla famiglia si aspetta anche di attuarsi attraverso forme di partecipazione sociale e politica. Di conseguenza, servire il Vangelo della vita comporta che le famiglie, specie partecipando ad apposite associazioni, si adoperino affinché le leggi e le istituzioni dello Stato non ledano in nessun modo il diritto alla vita, dal concepimento alla morte naturale, ma lo difendano e lo promuovano¹⁰⁸.

CONCLUSIONE

L'obiettivo di questo studio non era quello di entrare in un solo particolare argomento, l'aspetto o la questione da discutere, bensì presentare una sintesi in grado di esporre il nucleo del testo magisteriale di papa Giovanni Paolo II. Questo obiettivo aveva due lati della medaglia: da una parte quello di evidenziare la profetica intuizione del papa il tema del valore della vita umana, della sua sacralità e inviolabilità in modo da esporre questo tema in termini chiari, irrefutabili e inconfutabili, senza nessun "se" e senza nessun "ma". D'altra parte, nonostante che sia passato un quarto di secolo dalla promulgazione dell'enciclica *Evangelium vitae*, proprio oggi emerge la sua attualità, ossia tenendo conto della peculiarità del contesto storico. La presente situazione sociale, impregnata dalle varie ideologie laiche, secolarizzate e da un umanesimo orizzontale, limitato alle coordinate spazio – temporali, propone e diffonde un'altra visione antropologica del valore della vita umana, ridotta – nelle sue estreme impostazioni – ad una realtà uguale alle altre. In altre parole, come se la vita della persona umana fosse da mettere sullo stesso piano ontico, etico, assiologico ecc., tra tutte gli altri esseri esistenti nell'universo. Giovanni Paolo II, rendendosi conto dei pericoli antropologici delle idee moderniste e post-moderniste, ripropone e ricorda al mondo d'oggi la verità sull'uomo alla luce del Vangelo di Gesù. È il Vangelo che afferma la vita umana, ne rivela il mistero, la bellezza, la dignità, la definitiva vocazione ultraterrena, in quanto ogni persona è chiamata non a creare se stessa, realizzare se stessa e dare il valore e il senso al proprio essere, ma in quanto già aveva ricevuto il significato più profondo della sua esistenza che consiste nella partecipazione alla vita eterna di Dio stesso. La natura dell'uomo non risiede nella natura delle cose della realtà immanente, ma nella sua apertura e concreto compimento nella dimensione trascendente dell'essere. Si potrebbe dire che la natura dell'uomo storico sta nel superare (senza negarla) la sua natura orientandosi verso il soprannaturale, cioè salendo continuamente al di là quello che è ora. Ogni uomo, da un canto, nella sua individualità e incomunicabilità onticamente è già costituito; dall'altro invece sta diventando se stesso partecipando nella comunione di vita con

¹⁰⁸ Cfr. EV 93.

e in Dio. Qui appunto sta innegabile e intangibile valore della vita umana, sigillato in ordine alla redenzione dal prezzo inimmaginabile, quello del sangue versato dal Figlio di Dio che si è consumato per l'amore dell'uomo.

BIBLIOGRAFIA

Magistero

- Concilio Ecumenico Vaticano II, *Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo "Gaudium et spes"*, 7 dicembre 1965, in: *Enchiridion Vaticanum 1*, Bologna¹⁸ 2002, 1319–1644.
- Concilio Ecumenico Vaticano II, *Dichiarazione sulla libertà religiosa "Dignitatis humanae"*, 7 dicembre 1965, in: *Enchiridion Vaticanum 1*, Bologna¹⁸ 2002, 1042–1086.
- Giovanni Paolo II, *Lettera enciclica "Evangelium vitae"*, 25 marzo 1995, in: *Tutte le encicliche di Giovanni Paolo II*, Città del Vaticano³ 2010, 1107–1299.
- Giovanni Paolo II, *Lettera enciclica "Redemptor hominis"*, 4 marzo 1979, in: *Tutte le encicliche di Giovanni Paolo II*, Città del Vaticano³ 2010, 7–103.
- Giovanni Paolo II, *Lettera enciclica "Redemptoris missio"*, 7 dicembre 1990, in: *Tutte le encicliche di Giovanni Paolo II*, Città del Vaticano³ 2010, 673–808.
- Giovanni Paolo II, *Lettera enciclica "Centesimus annus"*, 1 maggio 1991, in: *Tutte le encicliche di Giovanni Paolo II*, Città del Vaticano³ 2010, 809–924.
- Giovanni Paolo II, *Lettera enciclica "Veritatis splendor"*, 6 agosto 1993, in: *Tutte le encicliche di Giovanni Paolo II*, Città del Vaticano³ 2010, 925–1106.
- Giovanni Paolo II, *Esortazione apostolica post-sinodale "Familiaris consortio"*, 22 novembre 1981.
- Giovanni Paolo II, *Costituzione apostolica "Magnum Matrimonii Sacramentum" 2*, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_07101982_magnum-matrimonii-sacramentum.htm.
- Giovanni Paolo II, *Discorso ai partecipanti al VII Simposio dei Vescovi europei sul tema "Gli atteggiamenti contemporanei di fronte alla nascita e alla morte: una sfida per l'evangelizzazione"* (17 ottobre 1989), 5: *Insegnamenti XII/2* (1989).
- Giovanni XXIII, *Lettera enciclica "Pacem in terris"* (11 aprile 1963), AAS 55, 1963.
- Pio XII, *Radiomessaggio natalizio* (24 dicembre 1944), AAS 37, 1945.
- Carta dei diritti della famiglia (22 ottobre 1983), Tipografia Poliglotta Vaticana, 1983

Letteratura

- Amato A., *Cristo, "Vangelo della vita"*, in: M. Toso (a cura di), *Educare alla vita. Studi sull'"Evangelium vitae" di Giovanni Paolo II*, 1996, 127–128.

- Amato A., *La morale cristiana come vita in Cristo*, in: R. Lucas Lucas (a cura di), *Veritatis splendor. Testo integrale e commento filosofico-teologico*, Cinisello Balsamo 1994, 169–185.
- Bauman Z., *Da pellegrino a turista*, in *Rassegna Italiana di Sociologia*, XXXVI, n. 1, genn.–mar. (1995), 3–25, qui 24.
- Bertocchi L., *Sulla linea di Amoris laetitia*”, <https://lanuovabq.it/it/sulla-linea-di-amoris-la-etitia>.
- Careddu S., *Anniversario. “Evangelium vitae”: venti anni dopo*, <https://www.avvenire.it/chiesa/pagine/chiamati-a-dare-la-vita-20-evangelium-vitae>.
- Carlotti P., *“Evangelium vitae”. La rilevanza teologico-morale*, in: M. Toso (a cura di), *Educare alla vita. Studi sull’“Evangelium vitae” di Giovanni Paolo II*, 1996, 185–227, qui 221–225.
- Cascioli R., *Asso Paglia-tutto. E san Giovanni Paolo II va in soffitta*, <https://lanuovabq.it/it/asso-paglia-tutto-e-san-giovanni-paolo-ii-va-in-soffitta>.
- Commento interdisciplinare all’“Evangelium Vitae”*, <http://www.totustuus.it/Commento-interdisciplinare-alla-Evangelium-Vitae/>.
- Compagnoni F., *La responsabilità dei politici nella Evangelium Vitae*, www.clerus.org >clerus> dati.
- Costituzione Italiana
- Dzieciobójstwo. Prawda o ludach Amazonii niewygodna dla uczestników synodu?*, <http://www.pch24.pl/dzieciobojstwo--prawda-o-ludach-amazonii-niewygodna-dla-uczestnikow-synodu,71364,i.html#ixzz62kLP4QsV>.
- Fontana S., *Battaglia del GP2, ecco la posta in gioco*, <https://lanuovabq.it/it/battaglia-del-gp2-ecco-la-posta-in-gioco>.
- Fontana S., *Un dizionario è il testamento del Giovanni Paolo II*, <https://lanuovabq.it/it/un-dizionario-e-il-testamento-del-giovanni-paolo-ii>.
- Fontana S., *“Evangelium vitae”, a 20 anni di distanza il messaggio di Giovanni Paolo II è andato perduto*, https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=https://anticattocomunismo.wordpress.com/2015/10/31/evangelium-vitae-a-20-anni-di-distanza-il-messaggio-di-giovanni-paolo-ii-e-andato-perduto/amp/&ved=2ahUKEwjo-J6q1N3kAhVBsKQKHRWqACYQFjABegQI-BhAB&usq=AOvVaw0D3NM_37Spkn8wYw-53KVL&pf=1.
- Gallo L.A., *Chiesa, popolo della vita e per la vita*, in: M. Toso (a cura di), *Educare alla vita. Studi sull’“Evangelium vitae” di Giovanni Paolo II*, 1996, 145–161.
- Gatti G., *Il conflitto delle culture nell’«Evangelium vitae»*, in: M. Toso (a cura di), *Educare alla vita. Studi sull’“Evangelium vitae” di Giovanni Paolo II*, 1996, 271–283.
- Grygiel S., *Il GP II attaccato da teologi privi di fede e speranza*, <https://lanuovabq.it/it/il-gpii-attaccato-da-teologi-privi-di-fede-e-speranza>.
- Guardini R., *I diritti del nascituro*”, *Studi Cattolici*, maggio/giugno 1974.

- Intervista a padre Thomas D. Williams*, <https://it.zenit.org/articles/aborto-e-dottrina-sociale-della-chiesa/>.
- Macario L., *Il Vangelo della vita nelle relazioni familiari*, 341–355, qui 351–352, in: M. Toso (a cura di), *Educare alla vita. Studi sull'“Evangelium vitae” di Giovanni Paolo II*, 1996.
- Magliocchetti M., *La ragione conferma la sacralità della vita*, <https://massimomagliocchetti.com/2015/07/03/la-ragione-conferma-la-sacralita-della-vita/>.
- Mancini M., *Benedetto XVI e la buona battaglia contro il relativismo*, <http://www.ko-rzym.org/12782/benedetto-xvi-e-la-buona-battaglia-contro-il-relativismo/>.
- Martelli S., *Vita sotto condizione*, in: M. Toso (a cura di), *Educare alla vita. Studi sull'“Evangelium vitae” di Giovanni Paolo II*, 1996, 13–28.
- Melina L., *La questione bioetica nell'orizzonte della dottrina sociale della Chiesa*, in: M. Toso (a cura di), *Educare alla vita. Studi sull'“Evangelium vitae” di Giovanni Paolo II*, 1996, 165–184.
- Noriega J., Ecochard R. & I., *Dizionario su sesso, amore e fecondità*, Siena 2019.
- Pietrobelli P., *Evangelium vitae*, <http://irc2.vicenza.chiesacattolica.it/index.php/didattica/idrdocumentiamoci/26-evangelium-vitae>.
- Ratzinger J., *Missa pro eligendo romano pontefice, Omelia del cardinale Joseph Ratzinger decano del collegio cardinalizio*, 18 aprile 2005, http://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontefice_20050418_it.html.
- Di Redazione, *A vent'anni, l'attualità dell'Evangelium vitae*, <https://www.acistampa.com/story/a-ventanni-lattualita-dellevangelium-vitae-0164>.
- Ruini C., *Custodire l'eccezione umana o sarà la fine dell'Occidente*, <http://magna-carta.it/articolo/custodire-leccezione-umana-sara-la-fine-delloccidente/>.
- Sgreccia E., *L'enciclica “Evangelium vitae”: quale novità?*, <https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=http://www.clerus.org/clerus/dati/2000-11/20-7/01&ved=2ahUKEwjbnMDN0t3kAhWHblAKHeKpAgsQFjAEegQIARAB&usg=AOvVaw019hg7If07FA61jyknAAx&cshid=1568922507569>.
- Spaemann R., *Per la cultura dell'utopia politica*, Milano 1994.
- Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I–II, q. 93, a. 3, ad 2um.
- Triacca A.M., *La “«liturgia della vita” per il “Vangelo della vita” (Celebrare il vangelo della vita è celebrare il Dio della vita)*, in: M. Toso (a cura di), *Educare alla vita. Studi sull'“Evangelium vitae” di Giovanni Paolo II*, 1996, 287–310.
- Tropea Simone E., *L'embrione è persona?*, <http://www.siallavitaweb.it/2018/06/11/embrione-e-persona/>.
- Valli A.M., *Infanticidio in Amazonia. C'è chi lo difende, anche nella Chiesa*, <https://www.aldomariavalli.it/2019/10/10/infanticidio-in-amazonia-ce-chi-lo-difende-anche-nella-chiesa/>.
- Valloni A., *“Evangelium Vitae”. Democrazia, Pace e Bene comune*, <http://www.frontierarieti.com/66-evangelium-vitae-democrazia-pace-e-bene-comune/>.

- Valloni A., “*Evangelium Vitae*”. *Giustizia e misericordia: le due facce della medaglia del rispetto della dignità umana*, <http://www.frontierarieti.com/50-evangelium-vitae-giustizia-e-misericordia-le-due-faccedella-medaglia-del-rispetto-della-dignità-umana/>.
- Valloni A., “*Evangelium vitae*”. *Il Vangelo di Gesù è il Vangelo della vita*, <http://www.frontierarieti.com/62-evangelium-vitae-il-vangelo-di-gesu-e-il-vangelo-della-vita/>.
- Valloni A., “*Evangelium Vitae*”. *La nuova cultura della vita umana*, <http://www.frontierarieti.com/63-evangelium-vitae-la-nuova-cultura-della-vita-umana/>.
- Volonté L., *Il concepimento è l'inizio della vita. Lo dicono i biologi*, <https://lanuovabq.it/il-concepimento-e-linizio-della-vita-lo-dicono-i-biologi>.
- Zeppegno G., “*Evangelium vitae*”: *tra i valori cristiani e relativismo etico*, <http://www.amcitorino.it/documentazione/Evangelium%20Vitae/Evangelium%20vitae%20-%20Zeppegno%2028.10.06.pdf>.
- Zeppegno G., “*Evangelium vitae*”: *una testimonianza di Elio Sgreccia*, <http://www.bioeticanews.it/la-testimonianza-di-sgreccia-in-occasione-della-giornata-evangelium-vitae/>.
- <https://www.toscanaoggi.it/Vita-Chiesa/20-Evangelium-Vitae-manifesto-per-la-vita-appello-per-un-nuovo-slancio-missionario>.

Parole chiavi: uomo, vita, Vangelo, Cristo, sacralità e inviolabilità, crisi antropologica

THE SACREDNESS OF HUMAN LIFE ACCORDING TO THE ENCYCLICAL OF JOHN PAUL II “EVANGELIUM VITAE” 25 YEARS AFTER ITS ANNOUNCEMENT

Summary

This study synthetically undertakes the main message of the encyclical of Saint John Paul II on the 25th anniversary of its announcement, March 25, 1995. The purpose of displaying and reminding was not only the celebration of the anniversary, but above all the fact that today this document reveals its extraordinary timeliness, perhaps greater than when it was published. Here, the prophetic charisma of Saint Pope John Paul II is revealed. Noticing certain socio-cultural phenomena dominating the world and the ideas in which they had their roots, the Polish Pope decided that it is right and necessary to remind the world about the message that the Church foretells about the mystery of man. This mystery reveals its splendor in the light of God’s revelation, i.e. the Gospel which is the Person of Christ himself. In our time, the Gospel of life sounds extremely loud and requires steadfast, convincing and persistent preaching to the world today.

Keywords: human being, life, Gospel, sacredness and inviolability, anthropological crisis

ŚWIĘTOŚĆ LUDZKIEGO ŻYCIA WEDŁUG ENCYKLIKI JANA PAWŁA II „EVANGELIUM VITAE” W 25 LAT PO JEJ OGŁOSZENIU

Streszczenie

Niniejsze opracowanie podejmuje w sposób syntetyczny główny przekaz encykliki św. Jana Pawła II z 25 marca 1995 roku, w 25. rocznicę jej ogłoszenia. Celem wyeksponowania, a zarazem przypomnienia nie była tylko celebracja obchodzonej rocznicy, lecz przede wszystkim to, że właśnie dzisiaj dokument ten ujawnia swą niezwykle aktualność, być może większą niż wówczas, gdy był publikowany. Ujawnia się tu profetyczny charakter św. Jana Pawła II. Zauważając pewne zjawiska społeczno-kulturowe dominujące w świecie oraz idee, z których one wyrosły, polski papież zdecydował, że rzeczą słuszną i konieczną jest to, aby przypomnieć światu orędzie, jakie przepowiada Kościół na temat tajemnicy człowieka. Tajemnica ta ujawnia swój blask w świetle Bożego objawienia, czyli Ewangelii, którą jest sama Osoba Chrystusa. W naszych czasach Ewangelia życia brzmi wyjątkowo donośnie i wymaga niezłomnego, przekonującego oraz wytrwałego głoszenia wobec dzisiejszego świata.

Słowa kluczowe: człowiek, życie, Ewangelia, Chrystus, sakralność i nienaruszalność, kryzys antropologiczny

Rev. Armando Medina Vargas*

LA CRISIS DE LA “RELACIÓN” EN EL MATRIMONIO Y LA FAMILIA, Y LA RESPUESTA DE LA IGLESIA A TRAVÉS DE LA INICIACIÓN CRISTIANA PARA ADULTOS

Todas las criaturas han sido creadas por Dios para vivir en relación entre ellas mismas, y también entre ellas mismas y su Creador. Ninguna criatura ha sido creada para vivir en soledad. La relación es una expresión de amor. Dios es amor, y este amor se expresa en la permanente relación que tiene con las otras Personas de la Trinidad, y también con toda la creación. Por lo tanto, el hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, está llamado a vivir en una relación con su Creador, así como con las otras criaturas que lo rodean. Las corrientes posmodernas, contrarias a la familia, reducen el matrimonio a solo un contrato sin ninguna dimensión estable y duradera. El Papa Francisco declaró que hay una especie de guerra mundial con el propósito de destruir el matrimonio. Las consecuencias de esta “guerra” no solo recaen en los cónyuges, sino también en los hijos, y en última instancia, en Dios mismo, porque ella destruye el diseño que Él había pensado para la familia. La relación que Dios, a través de nuestro Señor Jesucristo, ha querido manifestar a la humanidad, encuentra su más alta realización en el “amor al enemigo”. Esta es la belleza de la relación del amor Cristiano, del hombre nuevo, del matrimonio y la familia, según el diseño original de Dios.

INTRODUCCION

La persona, creada a imagen y semejanza de la Trinidad, es fundamentalmente, un “ser en relación”. Esta categoría es parte esencial de la estructura de su ser

* Rev. Armando Medina Vargas – sacerdote peruano, Licenciado en Sagrada Teología por la Facultad de Teología Redemptoris Mater del Callao, actualmente vicerektor del Domus Galilaeae en el Monte de las Bienaventuranzas en Israel; e-mail: vicedomusgal@gmail.com; ORCID: 0000-0003-3974-3373.

personal. La relación es expresión del amor. Dios es amor, y este amor se expresa en la relación permanente que El tiene con las otras personas de la Trinidad, y también con la creación entera.

Uno de los aspectos más importantes, a través del cual se visibiliza el carácter relacional del hombre, es la vida en comunidad. El hombre desde el inicio de su vida, siente en lo más profundo de su ser el deseo de relacionarse con las otras personas. El primer espacio donde se cultiva la relación, es la familia. El hombre ha sido creado para vivir en familia. Esta, a su vez, nace de la relación personal entre el hombre y la mujer, quienes unidos por el vínculo del amor, desean iniciar una relación estable y duradera, a través del matrimonio.

El amor se va revelando poco a poco a través del tiempo, y se hace visible sobre todo a través de la donación. A través de ella, el hombre y la mujer se hacen verdaderamente uno y en esta entrega se contempla toda la belleza de Dios, porque Dios es donación, entrega y relación interpersonal. Dicha donación está llamada a la apertura y acogida de una nueva vida.

En la actualidad, el matrimonio y la familia, realidades creadas y queridas por Dios, reciben un continuo influjo contrario, de parte de algunas corrientes que provienen de la cultura post moderna-secularizada. Precisamente se ataca la “relación”, ya que es uno de los aspectos más importantes en el matrimonio y la familia, porque la persona es fundamentalmente un “ser relacional”.

SITUACION DE LA “RELACION” EN EL MATRIMONIO Y LA FAMILIA, EN LA CULTURA POSMODERNA

Después de exponer en la introducción, algunas líneas fundamentales sobre el carácter relacional de la persona, es importante definir el estado de la cuestión en la actualidad. Para ello, citaré los pensamientos de algunos autores posmodernos contrarios a la “relación” en el matrimonio y familia, según el diseño originario querido por Dios.

LA FIGURA DE LA MUJER

Para Simone de Beauvoir, autora del libro “Segundo sexo”, la obra más importante del feminismo del siglo XX¹, “la mujer” es un concepto social construido por el hombre. La mujer no tiene una identidad en sí misma, depende totalmente

¹ Cf. N. Marquez, A. Laje, *El libro negro de la Nueva Izquierda: Ideología de género o subversión cultural*, Grupo Union 2016, 78.

del marido. Por eso está obligada a construir su propia identidad. No es aquella que ha nacido de la costilla de Adán, con la misión de ser la ayuda adecuada para el hombre, como dice el libro del Génesis. Según esta autora, las características propias del ser femenino y materno tales como: el embarazo, el parto, el cuidado de los hijos, etc., no son parte de ningún proyecto divino, son parte de un destino biológico, del cual la mujer puede ser liberada, si quiere. Esta visión de la realidad de la mujer es contraria a la familia, ya que la considera como una estructura patriarcal, a través de la cual la mujer vive sometida al hombre, y este sometimiento no le permite crecer como persona. Lo importante para la tesis de Beauvoir es que la mujer no nace así, sino que se hace cada día². En este sentido, no es suficiente con que la mujer crezca y se desarrolle a un nivel social y económico. Esto es bueno, pero parcial. Es necesario que la mujer se libere de una atadura terrible para ella que es la reproducción. Al mismo tiempo se debe lograr la legalización del aborto y la reproducción artificial. El objetivo es que la mujer sea totalmente independiente del hombre y la familia, y al mismo tiempo no pierda su libertad sexual.

LA IMAGEN MASCULINA Y PATERNA

Según Firestone, la figura del hombre se opone a la de la mujer, y la convivencia entre ellos es motivo de fuerte enemistad. Además, según el mismo autor, la mujer considera al hombre únicamente como una especie de máquina que produce valores materiales. Conceptos y palabras como honor viril, el sexo bello, dar la vida por la mujer, etc., serían creaciones femeninas para someter al varón y mantenerlo bajo su yugo. El hombre es irreconciliable e incompatible con la mujer. Por tanto tener hijos es una cosa superflua que solo acrecienta la opresión y entonces la paternidad carece totalmente de sentido y fundamento.

Esther Villar, otra defensora de la ideología de género, dice que el mundo le pertenece a las mujeres, porque ejercen sobre el hombre una dominación cuyo más importante efecto es que aquel ha trabajado para ella a lo largo de su historia. Las mujeres se enriquecen constantemente mediante un sistema primitivo, pero eficaz, de explotación directa: boda, divorcio, herencia, seguro de viudez y seguro de vida. Su teoría es tan maniquea como la feminista cuando dice que la niña es educada para explotadora y el muchacho para ser objeto de explotación. Pero la explotación sobre el hombre estaría sostenida, vaya casualidad, por una superestructura cultural que desde la cuna programa a aquel para sostener la vida de la mujer trabajando para ella. En la obra de esta socióloga encontramos frases tales como que la mujer no atribuye al hombre más valor que su función alimentaria.

² Cf. *ibid.*, 82.

LA RELACIÓN CON LOS HIJOS

Detrás de la liberación femenina, las defensoras de la ideología de género pretenden como último objetivo la destrucción de la familia, ya que según ellas, la familia es el impedimento más grande para el desarrollo psicológico, político, social y económico de nuestra generación. Junto a la cuestión de la mujer, aparece profundamente ligada otra cuestión, que es la de los hijos. “El socialismo no puede ser construido si no se logra cortar los lazos de una generación con la anterior, para que el Estado pueda formatearla hasta la raíz misma.”³ El objetivo es que los niños no vivan bajo la jurisdicción de los padres, sino bajo la jurisdicción del estado.

Según Shulamith Firestone⁴, también defensor de la ideología de género, se debe crear una sociedad socialista donde la familia sea reemplazada por la ‘household’, una especie de hogar de personas que no guardan vínculo sanguíneo. Aquí, después de unas pocas generaciones, se logrará que las relaciones entre personas de edades muy dispares se conviertan en algo común. El niño puede formar relaciones íntimas de amor, pero en lugar de formar una estrecha relación con un determinado padre o madre, él puede formar los lazos con gente de su propia elección, de cualquier edad o sexo. Firestone también defiende la ideología que sostiene que son los padres quienes deberían iniciar sexualmente al niño, especialmente la madre. Así se llega a la pedofilia sin ningún tipo de límite humano ni moral.

UNA MIRADA A LOS ORIGENES: DISEÑO ORIGINARIO DE DIOS Y PECADO ORIGINAL

DISEÑO ORIGINARIO DE DIOS EN LA RELACIÓN ENTRE EL HOMBRE Y LA MUJER

El Génesis nos muestra el diseño matrimonial originario, que brilla con toda su belleza y esplendor. El matrimonio existe porque Dios lo ha creado y se lo ha dado como don al hombre.⁵ Dios conduce la mujer al hombre. La fecundidad es la gran bendición que Dios otorga al matrimonio. La alegría del hombre ante la mujer, a la que contempla por primera vez, expresa la atracción poderosa y primordial entre los sexos.

³ Ibid., 85.

⁴ Cf. S. Firestone, *Sexual politics*, Stati Uniti 2000, 233.

⁵ Cf. CEC, 1603.

El libro del Génesis hace una reflexión importante sobre este punto a través de dos textos: “Dios creó al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creo; hombre y mujer los creo” (Gen 1,27). “No es bueno que el hombre esté solo: le quiero dar una ayuda adecuada, similar a él” (Gen 2,18). El Catecismo de la Iglesia Católica ha profundizado en este aspecto.⁶

El primer hombre (Adam) ha sido creado del “polvo del suelo” (Gen 2,7). Solo después de la creación de la mujer, el hombre viene definido como varón. Cuando Dios dice que no es bueno que el hombre esté solo, no se refiere propiamente a la soledad del varón, sino a la soledad del hombre como tal. El hombre ha sido creado como sujeto de una alianza, constituido como persona única e irrepetible. Es sujeto de una alianza en la cual es Dios mismo quien toma la iniciativa. Esto quiere decir que el hombre se encuentra solo delante de Dios con quien está llamado a tener una relación única y exclusiva.

La conciencia del propio cuerpo en el hombre comporta un conocimiento profundo de la soledad y la necesidad de relación con alguna creatura semejante a él y diversa de las otras. Según dice el libro del Génesis, la mujer es en relación al hombre “una ayuda adecuada semejante a él” (Gen 2,20). “El hombre a través de su cuerpo, se diferencia de todas las otras creaturas y al mismo tiempo se separa de ellas, porque comienza a tomar conciencia de su ser personal.”⁷ Otro hecho importante a tener en cuenta, es que solo el hombre, a diferencia de las otras creaturas, ha recibido el mandato de parte de Dios, de “cultivar la tierra” (Gen 2,5) y someterla (Gen 1,28).

Karol Wojtyła, en su libro *Amor y responsabilidad*, realizó un análisis detallado sobre la belleza y la atracción conyugal. De hecho, la alianza conyugal nace de la admiración ante la belleza del otro e incluye una llamada a la comunión.⁸

El amor se va revelando poco a poco a través del tiempo, y se hace visible sobre todo a través de la donación. A través de ella, el hombre y la mujer se hacen verdaderamente uno y en esta entrega se contempla toda la belleza de Dios, porque Dios es donación, entrega y relación interpersonal.

Ningún hombre puede vivir sin amor: “No es bueno que el hombre esté solo”. El hombre en solitario no realiza plenamente su esencia. La realiza existiendo con alguien, y todavía más profundamente y más plenamente, existiendo para alguien.⁹ Esto se conoce en la Antropología como la experiencia de la soledad originaria.

⁶ CEC, 371.

⁷ Juan Pablo II, *Hombre y mujer los creó*, Madrid 2017, 85.

⁸ K. Wojtyła, *Amor y responsabilidad*, Madrid 2016, 98–99.

⁹ Juan Pablo II, *Hombre y mujer los creó...*, 33.

EL PECADO ORIGINAL

Dice el relato del Génesis que, cuando Dios creó al hombre y la mujer, les puso en medio del jardín del Edén. Desde los inicios de la historia, Dios tiene una “relación” profunda con el hombre, que está fundada en el amor, cuyo núcleo fundamental es la libertad. El árbol de la ciencia del bien y del mal, que aparece en medio del jardín, es el símbolo a través del cual el hombre está llamado a tomar conciencia de su libertad. Dios, que ama al hombre, le da una palabra de vida para que no experimente la muerte. La serpiente utiliza esa palabra para poner al hombre contra Dios, para que el hombre crea y sienta que Dios le ha puesto una ley que limita su libertad. Las palabras de la serpiente son falsas, debido a que la libertad del hombre está fundada en la libertad soberana de Dios, es decir en Su amor eterno.¹⁰

Una vez que la mujer adhiere a las palabras de la serpiente, esta inculca en la mujer y posteriormente en el hombre el veneno de la duda, que comienza a herir sutilmente la relación entre el hombre y Dios, creada por El desde el inicio, y comunicada a través del Espíritu Santo.¹¹ El demonio no se detiene hasta introducir la muerte en el ser interior del hombre y la mujer. Entrar en relación con el demonio es siempre peligroso, porque el diálogo con él está siempre orientado a destruir la relación del hombre con Dios.

La palabra que Dios ha pronunciado ya no es una palabra ni de vida, ni de amor. Ha sido reducida por la serpiente a una mera ley impuesta por celos, con el fin de limitar al hombre. La serpiente engaña al hombre y a la mujer y paulatinamente los conduce a desconfiar de Dios, a desobedecerlo y en último término a romper toda relación con El.¹² El hombre sin darse cuenta comienza a alejarse de la verdad porque deja de apoyarse en Dios para apoyarse en sí mismo.¹³

Comer del fruto del árbol prohibido es apropiarse de la facultad de decidir por uno mismo, determinar lo bueno y lo malo, y obrar independientemente de la voluntad de Dios. Es una reclamación de autonomía moral, por la que el hombre no acepta su condición de creatura dependiente de Dios. Es una falsa interpretación de la libertad, consecuencia de una mentira.

Las consecuencias del pecado se manifiestan en la relación entre el hombre y la mujer. De manera particular en la comprensión de sus cuerpos.¹⁴ Dos realidades afectan su ser interior: el deseo de dominio y la concupiscencia. La mujer, con

¹⁰ Cf. L. Ladaria, *El hombre en la creación*, Madrid 2012, 64.

¹¹ Cf. *ibid.*, 128.

¹² Cf. Nuevo Diccionario de teología bíblica, Madrid 1990, 1429.

¹³ Cf. *ibid.*, 1915.

¹⁴ Cf. Y. Semen, *La sexualidad según Juan Pablo II*, Bilbao 2005, 104.

la cual Adán se ha relacionado en la santidad, en el amor y la comunión, ahora se ha transformado en fuente de sufrimientos, de dominio y desprecios, a consecuencia del pecado de orgullo. En este momento no existe la comunicación, la relación, ni la mutua comprensión que tenían antes de cometer el pecado.¹⁵

El hombre y la mujer sufren una mutua desconfianza, consecuencia de la desconfianza que han experimentado hacia Dios.¹⁶ Ellos viven ahora atrapados en un círculo egoísta y lo único que hacen es culpabilizarse el uno al otro. Sienten experiencias de miedo y vergüenza, pero de un modo totalmente diverso a los orígenes antes del pecado.¹⁷

El hombre por la experiencia del pecado, está cercado por la muerte y a partir de este momento busca la vida. Morir significa no ser amado, existir significa ser amado. A partir de este momento este deseo de realización y de amor, lo intentará conseguir a través del prestigio, la fama, el dinero, etc. Precisamente el problema fundamental de esta cultura es la negación de todo tipo de realidad trascendental, es decir, Dios, el hombre, el pecado, el demonio, etc. El hombre cree ser omnipotente y no necesitar a ningún otro más que así mismo.¹⁸

EL CATECUMENADO Y LA INICIACION CRISTIANA PARA ADULTOS, RESPUESTA A LA “CRISIS RELACIONAL” EN EL MATRIMONIO Y LA FAMILIA

El catecumenado, por su naturaleza parte intrínseca del Bautismo, “es la institución que tiene la Iglesia para dar la auténtica libertad al hombre y **recuperar la verdadera imagen de Dios**, llevándole al fin para el que ha sido creado: la unión plena con Jesucristo”.¹⁹

El catecumenado se encuentra como telón de fondo en el Antiguo y Nuevo testamento y en los escritos de los Padres de la Iglesia. En la Iglesia primitiva, se hizo pronto regla general que el que acogía el Kerigma recibía la instrucción catecumenal durante un cierto periodo. De ahí que hacer un cristiano sea un proceso gradual en el que el centro es la persona.

El Catecumenado pretende ir a la raíz del problema antropológico del hombre, y por consecuencia, del matrimonio y la familia, con el fin de devolver al hombre

¹⁵ Cf. *ibid.*, 105.

¹⁶ Cf. *ibid.*, 106.

¹⁷ L. Ladaria, *El hombre en la creación...*, 117.

¹⁸ CEC, 301.

¹⁹ J.L. Del Palacio y Pérez-Medel, *Los fieles cristianos en la nueva evangelización*, Murcia 2012, 476.

y a la mujer, la capacidad de relacionarse en una nueva forma de amor, gracias al Misterio Pascual de Jesucristo.

Los padres conciliares siendo conscientes de la situación del hombre contemporáneo descristianizado y sin fe, proclamaron a través de la constitución *Sacro sanctum Concilium*: “Restáurese el Catecumenado para adultos dividido en distintas etapas y grados, cuya práctica dependerá del juicio del ordinario del lugar” (SC 64).

Por ello en este capítulo se han señalado algunos aspectos fundamentales del Catecumenado en las Sagradas Escrituras. Estas son, en efecto, la primera fuente de iluminación que permite a la Iglesia de redescubrir la riqueza del Catecumenado desde sus inicios en la historia de salvación.

Realizando una lectura de las etapas del catecumenado en la Iglesia Primitiva, se podrían señalar algunos aspectos importantes que contribuyen a la recuperación de la dimensión relacional del hombre, por ejemplo: **En la etapa del Anuncio del Kerigma** Anuncio del Catequista y acogida por parte del auditor, introducción al catecúmeno en la historia de la salvación (en donde se contempla que Dios se relaciona con el pecador, visita y redime a su pueblo, y en Pentecostés, restaura lo que el pecado había destruido, haciendo nacer la comunidad). Otros aspectos importantes se pueden ver también, **en la etapa del Catecumenado**, a través de la catequesis integral. **En la etapa de la purificación e iluminación**, a través de las entregas del Símbolo de la Fe y el Padre nuestro (El catecúmeno poco a poco se relaciona con Dios, como Padre y reconoce la acción de Jesucristo y el Espíritu Santo en su historia). En la medida en que el catecúmeno entra en una relación profunda con Jesucristo, **se da en él y en su familia un cambio moral (Sermón de la montaña)**.

Con Cristo, ha aparecido una novedad de vida: la fe rompe la dureza de corazón y da la posibilidad al cristiano de transformarse poco a poco en una criatura nueva, capaz de amar y perdonar. Dios ha llamado a los esposos a través del ‘misterio del matrimonio’, a encontrar la plenitud de vida humana, cuyo significado profundo se encuentra en el Sermón de la montaña.²⁰

Los matrimonios y familias necesitan urgentemente el Catecumenado y la Iniciación Cristiana para Adultos, es decir un itinerario de fe, a través del cual puedan amarse en la dimensión que propone Jesucristo en el Sermón de la montaña. Solo una Iniciación seria a la fe puede recrear las relaciones entre los esposos, suscitar el perdón y hacer fecundo su amor.

La Iglesia, a través del Catecumenado y la Iniciación Cristiana, trasmite a sus hijos la alta dignidad de la masculinidad y feminidad, de la paternidad y maternidad. La excelente misión de la mujer como esposa y madre, que nace de la donación total, a través de la cual ella encuentra su plena realización y felicidad.

²⁰ Cf. *Una caro. Il linguaggio del corpo e l'unione coniugale*, a cura J. Granados, Siena 2014, 255.

La grandeza de la masculinidad y la paternidad son dones que el hombre ha recibido por parte de Dios. El esposo manifiesta este don, a través del amor a su mujer, del respeto y la atención a sus hijos. La figura paterna transmite la seguridad a los hijos y la confianza en Dios Padre, creador y providente, sobre todo aceptando con paciencia las situaciones de adversidad. Esta hace posible a su vez, que el hombre y la mujer, gracias a la acción de la Palabra de Dios y los Sacramentos, puedan crecer gradualmente en una dimensión del amor cada vez más alta y más bella. La relación que Dios, a través de nuestro Señor Jesucristo, ha querido manifestar a la humanidad, encuentra su cumbre más alta en el “amor al enemigo”. Esta es la belleza de la relación del amor cristiano, del hombre nuevo, del matrimonio y la familia, según el diseño originario de Dios.

BIBLIOGRAFÍA

- Catecismo de la Iglesia Católica*, Madrid 1992.
- Del Palacio y Pérez-Medel J.L., *Los fieles cristianos en la nueva evangelización*, Murcia 2012.
- Firestone S., *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*, William Morrow and Company 1970.
- Francisco, papa, *Exhortación Apostólica “Amoris laetitia”*, Libreria Editrice Vaticana 2016.
- Juan Pablo II, *Hombre y mujer los creó*, Madrid 2017.
- Ladaria L., *El hombre en la creación*, Madrid 2012.
- Marquez N., Laje A., *El Libro Negro de la Nueva Izquierda: Ideología de género o subversión cultural*, Grupo Union 2016.
- Nuevo Diccionario de teología bíblica*, Madrid 1990.
- Semen Y., *La sexualidad según Juan Pablo II*, Bilbao 2005.
- Una caro. Il linguaggio del corpo e l'unione coniugale*, a cura J. Granados, Siena 2014.
- Wojtyla K., *Amor y responsabilidad*, Madrid 2016.

Palabras clave: la persona, la relación, el matrimonio, la familia, la iniciación cristiana

THE CRISIS OF “RELATION” IN MARRIAGE AND FAMILY, AND THE RESPONSE OF THE CHURCH THROUGH THE CHRISTIAN INITIATION

Summary

All creatures have been created by God in order to live in relation among themselves, and also between themselves and their Creator. No creature has been created in order to live in solitude. The relationship is an expression of love. God is love, and his love is

expressed in the permanent relationship He has with the other Person of the Trinity, and also with entire creation. Therefore, man, created in the image and likeness of God, is called to live in a relation with his Creator, as well as with other creatures surrounding him. Post-modern currents contrary to the family reduce marriage to only a legal contract, without any stable and lasting dimension. Pope Francis stated that there is a kind of world war with the purpose of destroying marriage. The consequences of this “war”, not only fall on the spouses, but also on children, and ultimately, on God Himself, because it destroys the design that He had thought for the family. The relationship that God, through our Lord Jesus Christ, has wanted to manifest to humanity, finds its highest realization in the “love of the enemy”. This is the beauty of the relationship of Christian love, of the new man, of marriage and family, according to the original design of God.

Keywords: person, relation, marriage, family, Christian initiation

KRYZYS „RELACJI” W MAŁŻEŃSTWIE ORAZ RODZINIE I ODPOWIEDŹ KOŚCIOŁA POPRZEZ INICJACJĘ CHRZEŚCIJAŃSKĄ

Streszczenie

Bóg stworzył wszystkie stworzenia, aby żyły w relacji do Stwórcy i do siebie nawzajem. Żadne nie zostało stworzone do samotności. Relacja wyraża miłość. Bóg jest Miłością, która objawia się w odwiecznych relacjach Osób w Trójcy Świętej, a także w odniesieniu do całego stworzenia. Człowiek zatem, stworzony na obraz i podobieństwo Boga, jest powołany do życia w relacji ze Stwórcą i ze stworzeniami. Postmodernistyczne kierunki, przeciwne rodzinie, redukują małżeństwo tylko do kontraktu prawnego bez wymiaru trwałego związku, gdzie dwoje są jednym ciałem. Według papieża Franciszka trwa rodzaj światowej wojny przeciwko małżeństwu, której konsekwencje spadają na małżonków, dzieci i na rodzinę jako dzieło Stwórcy. Najwyższym wyrazem relacji Stwórcy do stworzenia, ukazanej w Jezusie Chrystusie, jest miłość do nieprzyjaciela, czyli grzesznika. Stanowi ona pierwotny zamysł Boga w stosunku do małżeństwa i rodziny. Bóg poprzez sakramenty inicjacji chrześcijańskiej realizuje swój pierwotny plan.

Słowa kluczowe: osoba, relacja, małżeństwo, rodzina, inicjacja chrześcijańska

Ks. Marek Jagodziński*
WT KUL, Lublin

DUCH ŚWIĘTY W KONTEKŚCIE WSPÓŁCZESNEJ TEOLOGII KOMUNIJNEJ

Pneumatologia przeżyła swoje specyficzne odrodzenie dzięki obudzeniu się na nowo myśli komunijnej. Komunijna analiza relacji wewnątrztrynitarnych prowadzi do budowania modeli trynitarnych, które w nowy sposób próbują ukazać także miejsce i rolę Ducha Świętego w łonie Trójcy Świętej. Należą do nich również komunikacyjne i komunijne modele Trójcy Świętej, ukazujące Ducha Świętego jako jednoczące i pośredniczące „środowisko sensu” oraz „przestrzeń” nieskończonej miłości w Bogu, co ma także znaczenie dla całej teologii.

Pneumatologia przeżyła w nowszej historii teologii renesans związany z nowym obudzeniem się kościelnego poczucia zjednoczenia na sposób „my”. Herbert Mühlen np. określa Ducha Świętego wewnątrztrynitarnie jako boskie „My”, zażyłą więź Ojca i Syna „w Osobie”, „My w Osobie”. Analogicznie do tego wewnątrztrynitarnego określenia Ducha Świętego Mühlen wyjaśnia także Jego funkcję historiozawczą; jest On jakby boskim „byciem-poza-sobą”, poniekąd samym Bogiem, jakby „wychodzącym z siebie – Duchem Świętym pojętym jako boskie samooddanie się”¹. W takich wypowiedziach zawarty jest spory teologiczny potencjał komunikacyjny i komunijny. Dorobek trynitologii dostarcza bogatej re-

* Ks. prof. dr hab. Marek Jagodziński – teolog dogmatyk, prof. nadzw. w Katedrze Teologii Prawosławnej w Sekcji Ekumenicznej na Wydziale Teologii KUL, wykłada w WSD w Radomiu; specjalizuje się w teologii komunikacji i komunii; e-mail: ksemjot@tlen.pl; ORCID: 0000-0002-6957-1034.

¹ Por. B. Stubenrauch, *Pneumatologia – traktat o Duchu Świętym*, Kraków 1999, s. 215n; R. Laurentin, *Nieznany Duch Święty. Odkrywanie Jego doświadczenia i Jego Osoby*, tłum. M. Tarnowska, Kraków 1998, s. 360–362; Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego. Duch Święty w ekonomii Objawienia i doświadczenie Ducha*, tłum. A. Paygert, t. 1, Warszawa 1995, s. 64–67; K. Guzowski, *Duch dialogujący. To dialegomenon Pneuma. Zarys pneumatologii dialogalnej*, Lublin 2016, s. 389–392.

fleksji systemowej, która organizuje się w ramach tradycyjnych i nowo powstających modeli teologicznych. Warto więc poświęcić więcej uwagi wspomnianemu potencjałowi komunikacyjno-komunijnemu, który pozwolił na wypracowanie nowszych i nośnych ujęć specyfiki Ducha Świętego w kontekście teologii Trójcy Świętej.

KOMUNIJNA ANALIZA RELACJI WEWNĄTRZTRYNITARNYCH

Trójca Święta jest Komunią Osób Boskich, w której nieustannie dokonuje się komunikacja miłości. Duch Święty jako Dar pochodzi od Ojca, podczas gdy Ojciec przekazuje Synowi wszystko, co sam „posiada” – siebie samego w miłości. Bogactwem Boga jest właśnie Duch Święty, który wypływa z doskonałego oddania się Ojca, który nic nie zatrzymuje dla siebie – jako „Ojciec” ofiaruje siebie Synowi i pozostaje „Ojcem”. Również Syn, któremu wszystko zostało przekazane od Ojca, bez reszty ofiarowuje się Ojcu. Duch Święty jest więc Darem nie jak Ojciec i Syn, będący dla siebie nawzajem zarazem Dawcą i Darem, lecz jest czystym Darem, zamieszkującym całkowicie w Ojcu i całkowicie w Synu oraz umożliwiającym zaistnienie relacji między Nimi, a także odróżniającym Ich od siebie. Jest

Tezy H. Mühlena K. Guzowski przedstawia następująco: „w Trójcy Duch Święty jest jedną osobą w dwu osobach [...] podejmuje problem od strony analizy funkcjonowania gramatycznego i antropologicznego zaimków osobowych w naszych paradygmatach słownych: Ja–ty–on i My–wy. Relacja między Ojcem i Synem jest relacją Ja–ty lub mnie–tobie, na przykład tak jest w J 17,21–26. Nie można scharakteryzować relacji Ojca i Syna z Duchem Świętym jako relacji my–ty i odpowiednio: relacji Ducha w odniesieniu do Ojca i Syna jako relacji Ja–wy. Duch Święty jawi się jako My osobowe między Ja Ojca a Ty Syna jako ten, który ich łączy w My. Z analizy biblijnej Mühlén wyciąga wnioski: Ojciec i Syn jawią się jako dwa Ja, które utrzymują między sobą relację Ja–Ty. Świadomy kontekstu trynitarnego swego wywodu, Mühlen podkreśla, że Ojciec jest fundamentalnym Ja wewnątrztrynitarnym, natomiast Syn fundamentalnym Ty wewnątrztrynitarnym. Gdy Jezus wypowiada My, to ma to podwójny wymiar: włącza Ojca, ale nigdy ludzi; obejmuje Ojca i Ducha Świętego (por. J 14,23). Ta analiza językowa ma głęboki walor poznawczy i teologiczny, gdyż My obejmujące Ducha Świętego wskazuje na Niego jako Osobę dialogiczną. Również w naszej mowie My jest najbardziej podstawowym sposobem wskazywania na osobę. W świetle tego Duch Święty byłby My wewnątrztrynitarnym. To twierdzenie jest oparte na zachodniej nauce o pochodzeniu Ducha Świętego, podkreślającej, że w Trójcy mamy *duo spirantes sed unus spirator* – mowa tu o tchnieniu aktywnym. Działanie Ojca i Syna jest w każdym razie subsystemnym aktem My, gdyż dokonany przez dwie osoby. Wyrazem tego aktu od strony tchnienia pasywnego jest Duch Święty, który jako osobowy Akt–My subsystemuje między Ojcem i Synem. Konsekwencją relacji Ducha z Ojcem i Synem jest relacja Ja–Wy. Duch Święty jest *nexus* Ojca i Syna. Daje to obraz *dwóch* form perychorezy wewnątrz Trójcy Świętej: jednej zachodzącej między Ojcem i Synem w postaci Ja–Ty, a drugiej zachodzącej między Ojcem i Synem a Duchem Świętym. Dlatego jest On jedną Osobą w dwóch Osobach” (tamże, s. 390n). Por. M. Jagodziński, *Komunijno-trynitarna pozycja Ducha Świętego...*, s. 11.

również Darem sprawiającym w niepowtarzalny i niezastępowalny sposób boskie bycie Bogiem, a przez to umożliwiającym komunikację wewnątrzboską i na zewnątrz. Realizuje się w tym prawdziwa komunია, która sprawia jedność i jednocześnie strzeże odrębności: Skoro Ojciec całkowicie ofiaruje się Synowi, a Syn czyni to samo w odniesieniu do Ojca, i Oba w tej relacji nie zatracają się wzajemnie – ponieważ jako podmioty pozostają dla siebie nawzajem Dawcami – czysty Dar nie może być jedynie reprodukcją Ojca i Syna, stanowi raczej „coś” Innego, coś „Trzeciego”. On jest Bogiem-Duchem Świętym, który jako Osoba jednoczy w sobie Ojca i Syna, ale jako podmiot jest zarazem tym Darem – i oprócz tego odróżnia się od Ojca i Syna².

Fenomenologia tej doskonałej komunii ukazuje, że Ojciec jest miłością obdarowującą, Syn jest odbierającym i obdarowującym miłością, Duch Święty jest czystą miłością odbierającą³ – ale są Oni tą samą miłością w trzech rytmach⁴. Duch Święty jest w tej „rytmice miłości” z jednej strony czystym otrzymywaniem, ponieważ jest darem Ojca i Syna (w inny sposób) oraz miłosną odpowiedzią w chwale i uwielbieniu, z drugiej zaś strony jest węzłem miłości między Ojcem i Synem, który sprawia Ich jedność i jedność bycia.

Jest „Trzecim” (według Ryszarda od św. Wiktora), który łączy w ogniu pozbawionej siebie miłości niepojęte bycie innym Ojca i Syna jako Ich „jedność w przeciwstawieniu” jako „uprzedmiotowienie ich podmiotowości”, przez co występuje przeciwko możliwości Ich stopienia lub rozejścia się oraz nakierowuje Ich na siebie wzajemnie. Tak Duch Święty przez to, że jest darem Ojca dla Syna i Syna dla Ojca oraz potwierdza w ten sposób tożsamość dających – tożsamość w różnicy Ojca i Syna, a przez to tożsamość w różnicy boskiej Komunii miłości. W podwójnym charakterze węzła miłości Ojca i Syna oraz owocu tej miłości jako Trzeci gwarant tej miłości, Duch Święty nie jest jednak żadną dualnością. Ten podwójny charakter to dwa aspekty tej samej treści, w której wyraża boskie «My» miłości. Duch Święty jest Osobą, w której Komunია boskiej miłości znajduje pełny kształt, a nawet więcej – w niej w wyjściu „ponad siebie” dokonuje się „rozerwanie” Ojca i Syna. W nim uchwytana się staje osobowa całość boskiego życia⁵.

² Por. B. Stubenrauch, *Pneumatologia...*, s. 227n; R. Laurentin *Nieznany Duch Święty*, s. 378–385; M. Jagodziński, *Komunijno-trynitarna pozycja Ducha Świętego...*, s. 11n.

³ Por. G. Greshake, *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, tłum. J. Tyrawa, Wrocław 2009, s. 184n.

⁴ Por. R. Laurentin, *Nieznany Duch Święty...*, s. 377n.

⁵ M. Jagodziński, *Trialogiczno-komunijna koncepcja trynitologii*, Studia Diecezji Radomskiej 10 (2010/2011), s. 70; por. G. Greshake, *Trójjedyny Bóg...*, s. 185n; tenże, *Wierzę w Boga trójjedynego. Klucz do zrozumienia Trójcy Świętej*, Kraków 2001, s. 35; M. Jagodziński, *Komunijno-trynitarna pozycja Ducha Świętego...*, s. 12n.

Bardzo specyficznie postrzega tę Komunię Hans Urs von Balthasar, według którego wzajemna wymiana istoty pomiędzy Ojcem i Synem prowadzi do dynamicznego zjednoczenia w Duchu Świętym, u korzeni którego leży kenotyczne oddanie siebie. Istotą miłości Ojca i Syna jest Ich wzajemne „zderzenie z sobą” w Duchu Świętym, w którym uwiecznia się konkretyzacja Bożej istoty. On sprawia wytrwałą „wymianę” wzajemnego bycia w sobie Ojca i Syna. Dynamika Bożej miłości wyraża się w tym, że istota Boża posiada w odniesieniu do każdej Osoby właściwość „coraz więcej”. Osoba Ducha Świętego przyczynia się do nieograniczonego przenikania się Osób w Bogu. On jest źródłem energii wzajemnego obdarowywania się Ojca i Syna, uosobieniem Ich wzajemnego oddania się. Dramat dystansu pomiędzy Ojcem i Synem znajduje swoje rozwiązanie w Duchu Świętym. W paradoksalnym języku Adrienny von Speyr, Balthasar twierdzi, że w Trzeciej Osobie Bożej absolutne rozróżnienie między Ojcem i Synem staje się coraz większą miłością. Tchnienie Ducha jest płodnym spotkaniem darowującej się i przyjmującej miłości, która jakby opuszcza siebie samą, by we wspólnym tchnieniu miłości wydać Ducha miłości⁶.

Balthasar podkreśla, że w istotowym zjednoczeniu Ojca i Syna odbierają Oni swoją jedność „jako hipostatyczną istotę miłości”. Duch Święty stanowi konkretną rzeczywistość, stając się „podmiotowym wcieleniem wzajemnej miłości Ojca i Syna”, czymś więcej niż tylko „wzajemnym nachyleniem” Ojca i Syna, owocem Ich miłości – jest Darem. To On sprawia czyn miłości Ojca oddającego całą swoją istotę Synowi, nie zostając w niczym umniejszony i pozostając także pierwszym, koniecznym aktem boskiego wyjścia „na zewnątrz”. Miłość Ojca i Syna zamyka się w Osobie Ducha Świętego w komunijną całość, „niestanowiącą zagrożenia dla ich osobowych właściwości” – tym bardziej że Duch nie pragnie być „kimś” dla siebie, lecz tylko czystym oznajmieniem miłości pomiędzy Ojcem i Synem⁷.

W tym duchu Balthasar widzi Ducha Świętego jako najwyższą jedność Ojca i Syna oraz oddzielony od Nich, obiektywny, osobowy „owoc” Ich miłości, Ich odwiecznego rodzenia, „wynik” tej miłości i jej świadectwo. Trzecia Osoba Boska istnieje wiecznie jako samoistna płodność Bożej miłości, jedność niewytłumaczalnej miłości Ojca i Syna. Istota Bożej miłości „narzuca” troistość w Bogu – tchnienie Ducha Świętego stanowi „proces” po Bożemu „konieczny”, ale absolutnie wolny: Duch Święty jest wyrazem jedynej w swoim rodzaju wolności Boga. Duch Boży jest tożsamy ze sobą i z istotą Boga – jest Bogiem i jako

⁶ Por. I. Bokwa, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja eschatologii w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, Radom 1998, s. 105n; M. Jagodziński, *Komunijno-trynitarna pozycja Ducha Świętego...*, s. 13.

⁷ Por. I. Bokwa, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja eschatologii...*, s. 106; M. Jagodziński, *Komunijno-trynitarna pozycja Ducha Świętego...*, s. 13.

Osoba jest „połączonym oddechem Ojca i Syna”. Relację pomiędzy Ojcem i Synem Balthasar opisuje jako bogactwo, podarunek, jedność, wspólnotę miłości. Duch Boży zawiera w sobie całą istotę Boga jako miłości, jest „miłością jako taką i absolutną”, wylaną całością bytu jako miłości. Duch miłości jest „istotą Boga”, który jest jeden dzięki scalającej mocy Ducha miłości, „jedności nieprzewyższalnej miłości”. Duch Święty stanowi „prosopon” Boskości, która w swej istocie jest czystym wydaniem siebie samej. Jest „ukoronowaniem” narastającej Bożej miłości – „płodności miłości”. To w mocy Ducha Świętego Bóg „osiąga” nieustannie swoją ostateczną pełnię eschatologiczną⁸.

Prezentacja Boga jako miłości jednej i jedynej kryje w sobie obustronną analogię pomiędzy strukturą absolutnej miłości Boga a osobowym spotkaniem międzyludzkim. Oznacza to pojmowanie trynitarniej rzeczywistości Boga jako warunku umożliwiającego zaistnienie miłości między ludźmi, ale analogia ma też charakter pomocniczy, a głównym celem jest pojęciowo-obrazowe przybliżenie trynitarniej istoty Boga⁹. Będąc miłością Ojca i Syna oraz więzią ich jedności, Duch Święty jest Ich wiekuisłą komunikacją, a zatem Ich komunią¹⁰.

Duch jest komunią Miłującego i Umiłowanego, gwarantującym też komunię Miłującego ze swoimi stworzeniami i z dziejami ich cierpienia, nie z pominięciem Umiłowanego, ale właśnie w Nim i dzięki Niemu. [...] Zróznicowanie Ojca i Syna zostało przyjęte w najwznioślejszej jedności miłości, pochodzącej od Ojca; a ta miłość, spoczywając na Synu i odbijając się w Nim, stale powraca do swego początku bez początku: Duch jest więzią wiecznej miłości. Dlatego Ojciec pozostaje początkiem, Syn przejawem, Duch Ich osobową więzią w ruchu Boskiej wieczności¹¹.

Dzieje Syna i Ojca oraz krzyż są również dziejami Ducha Świętego, którego szczytowym aktem wydania jest zertwa ofiarna na krzyżu (J 19,30). Ukrzyżowany wydał Ojcu Ducha, którego Ojciec Mu dał, a którego w pełni otrzyma w dniu zmartwychwstania. W dniu wydania samego siebie przez Syna i Syna przez Ojca na śmierć Duch zostaje wydany przez Syna swemu Ojcu. Jest to go-

⁸ Por. I. Bokwa, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja eschatologii...*, s. 106n; M. Jagodziński, *Komunijno-trynitarna pozycja Ducha Świętego...*, s. 14.

⁹ Por. I. Bokwa *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja eschatologii...*, s. 107.

¹⁰ Por. R. Laurentin, *Nieznany Duch Święty...*, s. 319n. K. Guzowski w zakończeniu swojego dzieła napisał, że zbiera ono „najlepsze intuicje tradycji teologicznej oraz refleksji personalistycznej, które pozwalają nam zobaczyć osobę Ducha Świętego w całej rozciągłości dynamiki osobowej i perychoretycznej, w komunijnej jedności i relacji, a także w podmiotowości relacyjnej i twórczej” (*Duch dialogujący...*, s. 425).

¹¹ B. Forte, *Istota chrześcijaństwa*, tłum. K. Kozak, Lublin 2007, s. 99; M. Jagodziński, *Komunijno-trynitarna pozycja Ducha Świętego...*, s. 14.

dzina „śmierci w Bogu”, opuszczenia Syna przez Ojca w Ich największej komunii miłości, wydarzenie, które dopełnia się w wydaniu Ducha Świętego Ojcu i umożliwia szczytowe wyjście Syna w inność świata. Bez wydania Ducha Świętego krzyż nie objawiłby się w całej swej głębi wydarzenia trynitarnego i zbawczego. Gdyby Duch nie pozwolił się „wydać” w ciszy śmierci, godzina ciemności mogłaby być źle rozumiana – nie jako akt w Bogu, jako wydarzenie historii miłości nieśmiertelnego Boga. W godzinie krzyża także i Duch Święty tworzy historię w Bogu, ponieważ wydany Ojcu gwarantuje inność Syna od Niego w solidarności z grzesznikami, chociaż pozostając w nieskończonej komunii wyrażonej w ofiarnym posłuszeństwie Ukrzyżowanego. „Krzyż, jako historia Syna, Ojca i Ducha, jest trynitarną historią Boga”¹².

Istotą Ojca jest osobowa *agape*. Jest ona Osobą w całym znaczeniu tego słowa, najważniejszą i jedyną w sobie samej i przez siebie samą, gdyż jest ofiarowywaniem siebie w Synu. Cała miłość znajduje się w Ojcu i przelewa się w Syna jako jedynego i absolutnie umiłowanego oraz miłującego wzajemnie, razem z Duchem Świętym – jako miłością jednocześnie otrzymywaną i oddawaną. Ta miłość jest w Ojcu, pierwszym i podstawowym Źródle miłości.

Nie można więc powiedzieć [...] że Duch Święty jest w Bogu miłością osobową, ponieważ miłość, będąca życiem Boga, która jest Ojcem w samym jego ojcostwie, która jest Synem jako umiłowanym i miłującym wzajemnie, dopełnia się w Duchu Ojca, będącym właśnie Duchem przybrania za Synów, spoczywającym na Synu jako Duch dobrowolnej wzajemności, przez którego ten sam jest zarazem w najwyższym stopniu miłujący i miłowany. W tym znaczeniu Duch, jak wskazuje jego nazwa, jest tchnieniem życia Bożego, lub inaczej – jest On jakby sercem Bóstwa, sercem Ojca, które jest jednocześnie sercem Syna, darem udzielającym życia, pozwalającym miłować miłością, jaką się jest miłowanym. Życie Boga jest zatem doskonale w sobie samym jako życie miłości, [...] która [...] musi istnieć między dwiema Osobami, a która, pomiędzy tych dwóch stanowiących jedno – Ojca i Syna, nie mówimy, że wkracza jako trzecia Osoba, co byłoby największym nonsensem, ale – że jest pieczęcią ich jedynej bliskości i niewyczerpanym źródłem ich nieskończoności. Dlatego ów Duch, w którym miłość Boża, miłość, która jest Bogiem, objawia się w swej doskonałości, w swej świętości ponad wszelkimi definicjami [...]¹³.

¹² B. Forte, *Istota chrześcijaństwa...*, s. 70n; M. Jagodziński, *Komunijno-trynitarna pozycja Ducha Świętego...*, s. 15.

¹³ L. Bouyer, *Duch Święty Pocieszyciel. Duch Święty i życie w lasce*, tłum. A. Liduchowska, Kraków 2000, s. 535n. Autor uzupełnia tę wypowiedź myślą o kenozie Ducha Świętego, w której On objawia się także stworzeniu (por. tamże, s. 545n); por. R. Laurentin, *Nieznany Duch Święty...*, s. 369–373; M. Jagodziński, *Komunijno-trynitarna pozycja Ducha Świętego...*, s. 6n.

Zaprezentowane ujęcia komunikacyjno-komunijnej rzeczywistości Ducha Świętego zachęcają do ciągle na nowo podejmowanych prób systematyzacji teologicznej i ujmowania ich rezultatów w postaci nowych modeli trynitarnych, które zawierają w sobie także ważne akcenty pneumatologiczne.

WSPÓŁCZESNE MODELE TRYNITARNE

W ludzkim poszukiwaniu prawdy o Bogu ważną rolę spełniają teorie i modele trynitologiczne¹⁴. Według Ksawerego Pikazy modele to „struktury konceptualne, formy myślenia i usytuowania się wobec wielkiego misterium”¹⁵. W sensie szerszym model to schemat myślowy systematyzujący wiedzę i doświadczenie, a w sensie ściśle trynitologicznym ma on być narzędziem pogładowego przybliżenia się do misterium Trójcy Świętej¹⁶. W modelach trynitarnych istotny jest sposób mówienia o pochodzeniach trynitarnych, ale także zakres immanentny i ekonomiczny oraz język teologiczny: znaczenie terminów, rozumienie symboli, sposób tworzenia konstrukcji, zabarwienie kulturowe, religijne, filozoficzne i formacja teologiczna¹⁷.

Wśród trynitarnych modeli dwudziestowiecznych Piotr Liszka wymienia modele Karla Bartha i Karla Rahnera¹⁸, Brunona Fortego i dopełniające je modele Leonarda Boffa¹⁹, Ksawerego Zubiriego²⁰ oraz modele eksplikacyjne, wyróżnione przez Czesława Stanisława Bartnika²¹. Bernd Jochen Hilberath nazywa analogię psychologiczną (model psychologiczny) analogią intrapersonalną (wewnątrzsobową), a drugą analogię (biblijno-grecką) – analogią interpersonalną (międzyosobową). Ukazuje przy tym braki każdej z nich²² i próbuje naszkico-

¹⁴ Por. S. Kołata, *Komplementarność modeli w teologii trynitarniej*, Kraków 2017, s. 32–38.

¹⁵ X. Pikaza, *Dios como Espíritu y Persona. Razón humana e Misterio Trinitario*, Salamanca 1989, s. 112, cyt. za: P. Liszka, *Duch Święty, który od Ojca (i Syna) pochodzi*, Wrocław 2000, s. 193.

¹⁶ Por. S. Kołata, *Komplementarność modeli...*, s. 11. „Jest to pojęcie bardzo złożone i pod wieloma względami pokrewne z symbolem, analogią, czy nawet naukowym paradygmatem. Po wtóre, trzeba ocenić przydatność modelu jako narzędzia metodologicznego nie tyle do opisu «Boga w relacji do», ale przede wszystkim do opisu wewnętrznego życia Trójcy Świętej” (tamże, s. 14); por. tamże, s. 23–38.

¹⁷ Por. P. Liszka, *Duch Święty...*, s. 194.

¹⁸ Por. tamże, s. 243–245.

¹⁹ Por. tamże, s. 245n.

²⁰ Por. tamże, s. 246–248.

²¹ Por. tamże, s. 248–251.

²² Por. B.J. Hilberath, *Pneumatologie*, w: *Handbuch der Dogmatik*, red. T. Schneider, t. 1, Düsseldorf 2000, s. 532. S. Kołata przedstawia w swojej książce *Komplementarność modeli...* (s. 38–44) ogólny zarys typologii modeli Boga.

wać model integrujący obydwie poprzednie, w którym Duch Święty występuje jako wewnętrztrynitarna „przestrzeń”, „medium”, „wydarzenie” pośredniczenia. Otwiera to możliwość komunikacyjnego ujęcia Osób trynitarnych jako będących w relacji²³. Markus Knapp podjął kwestię zastosowania teorii komunikacyjnego działania jako modelu myślowego pomagającego wyjaśnić pojęcie Trójjedynego Boga²⁴, a później poszerzył to spojrzenie o perspektywę działania Boga i skutków tego działania²⁵.

W literaturze teologicznej bardzo pozytywnie oceniany jest komunijny model trynitarny autorstwa Gisberta Greshakego, dla którego trójjedyność jest najwyższą formą jedności. Jedność i troistość nie są w Trójcy Świętej przeciwstawne ani podporządkowane sobie, co najwyraźniej uwidacznia się w wydarzeniu wzajemnego daru Ojca, Syna i Ducha Świętego. W tym wydarzeniu wyraźniejsza staje się tożsamość każdej z Osób, a ponadto ukazuje się ona jako relacja i wzajemność. W perychorezie trynitarniej bowiem jedność w Trójcy Świętej nie może być rozpatrywana esencjalistycznie, jako coś istniejącego przed Osobami, lub interpersonalnie, jako coś następującego po nich, gdyż dokonuje się właśnie w tej perychorezie i przez tę perychorezę²⁶. Pojęcie perychorezy służy więc temu, żeby komunij (communio) rozumieć jako komunikację (communicatio)²⁷.

Greshake uważa, że pierwotna koncepcja perychorezy zawierała w sobie przekonanie, iż w każdej Osobie obecne są odniesienia do pozostałych Osób i dlatego

²³ Por. B.J. Hilberath, *Pneumatologie...*, s. 534–536, 538n. S. Kołata w swojej monografii poświęconej komplementarności modeli w teologii trynitarniej nawet nie wymienia modelu komunikacyjnego, chociaż dotyczy ona komplementarności między modelami przyrodniczymi a teologią. „Kwestię modeli w nauce w niezwykły wnikliwy sposób przedstawia w swoim klasycznym opracowaniu I.G. Barbour. Twierdzi on, że model jest symbolicznym przedstawieniem, w określonym celu, wybranych aspektów zachowania jakiegoś złożonego systemu. Stanowi on narzędzie wyobraźni, służące bardziej do organizowania doświadczenia niż do opisywania świata. Do tak sformułowanej definicji nawiązuje również J. Kłoczowski, zauważając w teorii modelu potencjał rozwojowy nauki. Rozwój następuje w ten sposób, że buduje się jakiś model badanej rzeczywistości, a następnie weryfikuje jego prawdziwość. Modele nie tylko opisują doświadczenie, ale ich użycie pozwala dobrze wydobyć problematykę do dalszego przebadania. Modele mają więc także zastosowanie heurystyczne” (S. Kołata, *Komplementarność modeli...*, s. 20). Zob. I.G. Barbour, *Mity. Modele. Paradygmaty*, tłum. M. Krośniak, Kraków 1984; T. Dola, *Podstawy zastosowania pojęcia model w teologii*, w: *Czas. Ewolucja. Duch*, tłum. K. Wolsza, Opole 1997, s. 382–391.

²⁴ Por. M. Knapp, *Die Theorie des kommunikativen Handelns als Denkmodell für den trinitarischen Gottesbegriff?*, w: *Communio Sanctorum. Einheit der Christen – Einheit der Kirche*, red. J. Schreiner, K. Wittstadt, Würzburg 1988, s. 323–337.

²⁵ Por. M. Knapp, *Trinitätslehre und Handlungstheorie*, w: *Gottesrede – Glaubenspraxis. Perspektiven theologischer Handlungstheorie*, red. E. Arens, Darmstadt 1994, s. 49–68.

²⁶ Por. G. Greshake, *Trójjedyny Bóg...*, s. 82n.

²⁷ Por. K. Guzowski, *Duch dialogujący...*, s. 381n.

Sobór Florencki nauczał, że dzięki tej jedności Ojciec cały jest w Synu, Syn cały w Ojcu i cały w Duchu Świętym, Duch Święty zaś cały w Ojcu i cały w Synu. Samo związanie jedności z naturą (istotą) miało przy tym podłoże filozoficzne, gdyż „jedna natura” Boga oznacza komunie miłości między Osobami. Zgodnie z tym biblijna formuła „Bóg jest Miłością” (1 J 4,8.16) wyraża najwyższą formę jedności, a nie tylko przedmiotową dobroć²⁸.

MIEJSCE DUCHA ŚWIĘTEGO W KOMUNIKACYJNYM MODELU TRÓJCY ŚWIĘTEJ

Trynitarna rzeczywistość Ducha Świętego może być pojmowana w kategoriach relacyjnych jako jedność, uosobione *Unio* i *Communio* jednocześnie udzielającej się i przyjmowanej miłości w Bogu. Duch Święty stanowi wewnątrztrynitarnie, odwieczne i pośredniczące „medium”, „przestrzeń” wzajemnej miłości Ojca i Syna. Bóg jest „Duchem” – Duchem miłości Ojca i Syna, i tylko w tym wspólnym Duchu, będącym zarazem „przestrzenią” i „matczynym łonem” (Y. Congar) miłości Boga. Duch Święty jednocześnie wyrasta z tego wzajemnego oddania jako jego „rezultat” („który od Ojca i Syna pochodzi”). W Nim wzajemne odniesienie (oddanie) miłości między Ojcem i Synem znajduje inną od nich, obejmującą, łączącą i przekraczającą „formę” jedności; przyjmuje kształt „My”, które przy całej zależności od Ojca i Syna zachowuje przekraczającą ich relatywną samoistność („który z Ojcem i Synem wspólnie odbiera uwielbienie i chwałę”). Dlatego też Tradycja Kościoła określa specyficznie osobowy charakter Ducha Świętego słowem „Dar” – wzajemne oddanie Ojca i Syna kulminują

²⁸ Por. tamże, s. 382. „W tej optyce dynamiki Boskiej *communio* można też łatwiej zrozumieć, dlaczego Bóg ekstatycznie, wychylając się poza siebie, ku stworzeniu, do tego dialogu miłości zaprasza i włącza również osoby ludzkie, będące adresatami samoudzielającego się Boga” (tamże, s. 383); por. tamże, s. 383–386. „Propozycja Greshakego jest o tyle interesująca, że pragnie przełamać neoplatoński schemat o pochodzeniu Osób. Określając w Boskiej *communio* każdą z Osób jako Dar dający siebie i przyjmujący w siebie, odsuwa on schemat genetyczny, a zastępuje go schematem wzajemności w perychorezie darów. Mimo iż Ojciec jest nazwany Pra-darem, to jednak nie może być pomyślany w izolacji od innych Osób, skoro tajemnica miłości jest tajemnicą Osób, które są dla siebie darem. W wewnątrzboskim obdarowaniu nie ma ani utraty, ani wzrostu. Pomimo wielu walorów ta propozycja jednak w niektórych miejscach naśladuje schemat pochodzeń, gdy Greshake określa Ojca jako «Pra-podstawę» innych Osób, Syna jako «przyjęcie, Ducha jako «czyste przyjmowanie». Mimo wszystko w tym schemacie *communio* Ojciec jest widziany jako Centrum, a nie jako początek pochodzeń. Ponadto Greshake czerpie z trynitologii inspirację do swej trialogicznej koncepcji osoby ludzkiej, bo osoba ludzka jest refleksem Komunii Trynitarniej i w ten sposób pełni funkcję *locus theologicus*” (tamże, s. 388n).

w Nim, „konkretyzują się” i przyjmują postać wzajemnie darowanej wspólnoty i radości. Trójjedyny Bóg ofiarowuje siebie stworzeniu, przychodząc do niego jako ten „Dar”, jako Moc Ducha Świętego, aby zapoczątkować wspólnotę z Bogiem i ze wszystkimi ludźmi. To wydarzenie przyjętego „Daru Bożego” nazywamy „Kościołem”. Trynitarny kontekst cechuje jeszcze jeden aspekt Ducha Świętego jako jednoczącej miłości Boga: Ojciec i Syn jako bieguny wzajemnego odniesienia nie nakładają się w Nim na siebie, lecz wprost przeciwnie, ukazują swoją niezamienną, osobową różność. Ten fakt stworzył podstawę zachodniego rozumienia osoby, wolności, miłości i jedności – im głębsza jest jedność między kochającymi się osobami, tym większa jest gwarancja wolności bycia innym. Pierwotny model trynitarny tego pozornego paradoksu umożliwia zachowanie – w najściślejszym komunikowaniu wzajemnym – jednocześnie najwyższego zróżnicowania osobowego, a ta prawidłowość jest przecież podstawą kapitalnego znaczenia pneumatologii w eklezjologii²⁹. Pod względem poznawczym Duch Święty dostępny jest tylko poprzez historycznego i wywyższonego Jezusa. Z drugiej strony jest On równocześnie „transcendentalnym” warunkiem umożliwiającym wiarę w Jezusa Chrystusa – stąd chrystologia wymaga pneumatologii jako warunku swojego istnienia (Duch Święty jest „przestrzenią” wiary)³⁰.

W takim kontekście trynitarnym dla wyjaśnienia jedności i zróżnicowania trynitarniej „struktury odniesień” Medard Kehl posługuje się schematem zaczerpniętym z modelu komunikatywnego działania: „Ojciec” jest podmiotem i źródłem („Skąd”) nieskończenie ofiarującej się miłości, „Syn” jest pochodzącym od Ojca celem i partnerem („Dokąd”) nieskończenie otrzymywanej miłości. „Duch Święty” jest jednoczącym i pośredniczącym środowiskiem („W czym”) tej nieskończonej miłości. Miłość sama wreszcie jest treścią, zawartością („Co”) tego, co istnieje między Ojcem, Synem i Duchem Świętym, i jest identyczna z Boską „istotą”³¹.

²⁹ Por. M. Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1994³, s. 68–73; M. Jagodziński, *Trynitarnie podstawy Kościoła jako komunii*, *Studia Theologica Varsoviensia* 42,1 (2004), s. 59n; tenże, *Teoria komunikacyjnego działania w nauce o Trójcy Świętej*, *Studia Kozzaliński-Kołoobrzęskie* 15 (2010), s. 60n; H. Wagner, *Dogmatyka*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2007, s. 81.

³⁰ Por. M. Kehl, *Die Kirche...*, s. 68–70; M. Jagodziński, *Teoria komunikacyjnego działania w nauce o Trójcy Świętej...*, s. 61n.

³¹ Por. M. Kehl, *Kirche als Institution – eine theologische Begründung*, w: M. Kehl, N. Glatzel, N. Mette, *Kirche als Institution*, *Studienbrief II/1*, Tübingen 1984, s. 121; M. Jagodziński, *Communio dzięki komunikacji. Teologiczny wymiar teorii komunikacyjnego działania w eklezjologii Medarda Kehla SJ*, Radom 2002, s. 343; tenże, *Komunijna wizja Kościoła według Medarda Kehla SJ*, Kraków 2009, s. 17; tenże, *Teoria komunikacyjnego działania w nauce o Trójcy Świętej...*, s. 63.

Tradycja nazywała często Ducha Świętego „Jednością” (*unio*) lub „Wspólnotą” (*communio*) w Bogu³². Ponieważ wspólnota między Ojcem i Synem jest relatywnie samodzielnym (jako Osoba) istnieniem Bożej Miłości – Duch Święty stanowi „My” w Bogu³³. Boskiej Wspólnocie między Ojcem i Synem (równej Duchowi Świętemu) przysługuje w sposób pierwotny i wzorczy właściwość pośredniczącego „W czym”, ponieważ Bóg sam w sobie, w Duchu Świętym, jest wydarzeniem pośredniczenia. Z jednej strony jedność między Ojcem i Synem jest zawsze istniejącą uprzednio wspólną „Przestrzenią” (Duchem) ich odniesienia, z drugiej jednak strony wspólny Duch ustanawiany jest tylko dzięki wzajemnemu odniesieniu Ojca i Syna i bez tego odniesienia nie byłoby „My” wspólnoty. Duch Święty nie wchodzi jednak w te dwa „bieguny” i ich wzajemne odniesienie, lecz tworzy własny, odrębny sposób boskiej miłości. Jeśli człowiek pozwoli na objęcie się tym wzajemnym odniesieniem Ojca i Syna – zostaje przyjęty „w” Ducha Świętego, do tej Wspólnoty: dlatego Biblia mówi o darze Ducha Świętego jako o „otrzymaniu Ducha Świętego” i „byciu napełnionym przez Ducha Świętego”³⁴.

Ponieważ Duch Święty jest pośredniczącą „wspólnotą” między Ojcem i Synem, przyjęcie do niej dokonuje się na podstawie wspólnoty i jest wspólnototwórcze. Duch Święty jako Komunia w Bogu jest właściwym, teologicznym fundamentem komunii kościelnej i właśnie dzięki temu zasadniczo różni się ona od innych wspólnot. Uprzedni dar wspólnej „przestrzeni życia” wiary nie opiera się więc na ludzkiej woli wspólnoty, lecz na darze Ducha Świętego, na podarowaniu udziału we wspólnocie, która istnieje w Bogu, a Kościół staje się historycznym znakiem wewnątrzboskiej Komunii – „sakramentem Ducha Świętego”³⁵.

Duch Święty jest pośredniczącym „w czym” historii zbawienia, pośredniczącą mocą, w której i przez którą Jezus Chrystus przychodzi wewnątrznie do człowieka. Pośredniczy jako udzielone uprzednio i na stałe, a jednocześnie dawane za każdym razem, łączące podmiot i przedmiot, „środowisko sensu”³⁶. On jest „środowiskiem sensu” wzajemnej miłości Ojca i Syna oraz Ich ujawniającą się w Nim i łączącą Ich „formą społeczną”³⁷. Przez Niego historia ludzkości zostaje włączona w wydarzenie tej miłości po to, by stała się doskonałą, historyczną

³² Por. M. Kehl, *Die Kirche...*, s. 70–73.

³³ Por. M. Kehl, *Kirche als Institution – eine theologische Begründung...*, s. 136.

³⁴ Por. tamże, s. 122; tenże *Kirche – Sakrament des Geistes*, w: *Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie*, red. W. Kasper, Freiburg 1979, s. 158n; M. Jagodziński, *Trynitarnie podstawy Kościoła*, *Studia Theologica Varsaviensia* 42,1 (2004), s. 61.

³⁵ Por. M. Kehl, *Kirche – Sakrament des Geistes...*, s. 155–161; tenże, *Kirche als Institution*, w: *Handbuch der Fundamentaltheologie 3, Traktat: Kirche*, red. W. Kern, H.J. Pottmeyer, M. Seckler, Tübingen–Basel 2000, s. 140n; M. Jagodziński, *Trynitarnie podstawy Kościoła...*, s. 61n.

³⁶ Por. M. Kehl, *Kirche – Sakrament des Geistes...*, s. 157.

³⁷ Por. tamże, s. 159.

postacią tożsamej z Nim komunii – „społecznej formy“ miłości Boga. Ta pośrednicząca moc Ducha Świętego znajduje swój cel w rozszerzeniu miłości Ojca i Syna na powszechną komunię ludzi z Bogiem i między ludźmi³⁸.

PODSUMOWANIE

Analiza tradycji teologicznej i nowszych interpretacji dotyczących Trójcy Świętej pozwala dostrzec komunikacyjno-komunijne wymiary jej rzeczywistości oraz wyeksponować taką samą pozycję Ducha Świętego. Systematyczne ujęcia teologiczne pozwalają z kolei na konstruowanie coraz to nowszych modeli trynitarnych, spośród których współczesna teologia zwraca szczególną uwagę na komunijny model trynitarny autorstwa G. Greshakego, a warto także uwzględnić komunijno-komunikacyjny model trynitarny wypracowany przez M. Kehla. Pozwalają one zintegrować dotychczasowy dorobek pneumatologii i jej nowsze dokonania przy użyciu nośnych teologicznie kategorii komunikacji i komunii oraz ukazywać Ducha Świętego jako wewnątrztrynitarne „medium”, „przestrzeń”, „W czym”, pośredniczące „środowisko sensu”, „społeczną formę” wzajemnej miłości Ojca i Syna, a za pomocą pojęcia perychorezy Komunię rozumieć jako komunikację. Takie zaś pojmowanie Ducha Świętego ma również doniosłe konsekwencje dla eklezjologii i antropologii.

BIBLIOGRAFIA

- Barbour I.G., *Mity. Modele. Paradygmaty*, tłum. M. Krośniak, Kraków 1984.
- Bokwa I., *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja eschatologii w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, Radom 1998.
- Bouyer L., *Duch Święty Pocieszyciel. Duch Święty i życie w łasce*, tłum. A. Liduchowska, Kraków 2000.
- Bouyer L., *Ojciec niewidzialny. Drogi do tajemnicy Boga*, tłum. J. Brzozowski, G. Jędrzejowska, W. Szymona, Kraków 2000.
- Congar Y., *Wierzę w Ducha Świętego. Duch Święty w ekonomii Objawienia i doświadczenie Ducha*, tłum. A. Paygert, t. 1, Warszawa 1995.
- Dola T., *Podstawy zastosowania pojęcia model w teologii*, w: *Czas. Ewolucja. Duch*, tłum. K. Wolsza, Opole 1997, s. 382–391.
- Forté B., *Istota chrześcijaństwa*, tłum. K. Kozak, Lublin 2007.

³⁸ Por. tamże, s. 159n; tenże, *Kirche als Institution...*, s. 190; M. Jagodziński, *Trynitarnie podstawy Kościoła...*, s. 62; tenże, *Teoria komunikacyjnego działania w nauce o Trójcy Świętej...*, s. 62–64.

- Greshake G., *Wierzę w Boga trójjedynego. Klucz do zrozumienia Trójcy Świętej*, Kraków 2001.
- Greshake G., *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, tłum. J. Tyrawa, Wrocław 2009.
- Guzowski K., *Duch dialogujący. To dialegomenon Pneuma. Zarys pneumatologii dialogalnej*, Lublin 2016.
- Hilberath B.J., *Pneumatologie*, w: *Handbuch der Dogmatik*, red. T. Schneider, t. 1, Düsseldorf 2000, s. 445–552.
- Jagodziński M., *Communio dzięki komunikacji. Teologiczny wymiar teorii komunikatywnego działania w eklezjologii Medarda Kehla SJ*, Radom 2002.
- Jagodziński M., *Trynitarnie podstawy Kościoła jako komunii*, *Studia Theologica Varsoviensia* 42,1 (2004), s. 51–79.
- Jagodziński M., *Komunijna wizja Kościoła według Medarda Kehla SJ*, Kraków 2009.
- Jagodziński M., *Teoria komunikacyjnego działania w nauce o Trójcy Świętej*, *Studia Kozalińsko-Kołobrzeszkie* 15 (2010), s. 47–69.
- Jagodziński M., *Triologiczno-komunijna koncepcja trynitologii*, *Studia Diecezji Radomskiej* 10 (2010/2011), s. 59–72.
- Jagodziński M., *Komunijno-trynitarna pozycja Ducha Świętego*, *Roczniki Teologiczne* 66,7 (2019), s. 5–16.
- Kehl M., *Kirche – Sakrament des Geistes*, w: *Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie*, red. W. Kasper, Freiburg 1979, s. 155–180.
- Kehl M., *Kirche als Institution – eine theologische Begründung*, w: M. Kehl, N. Glatzel, N. Mette, *Kirche als Institution*, *Studienbrief II/1*, Tübingen 1984, s. 78–150.
- Kehl M., *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1994³.
- Kehl M., *Kirche als Institution*, w: *Handbuch der Fundamentaltheologie 3, Traktat: Kirche*, red. W. Kern, H.J. Pottmeyer, M. Seckler, Tübingen–Basel 2000, s. 129–145.
- Knapp M., *Die Theorie des kommunikativen Handelns als Denkmodell für den trinitarischen Gottesbegriff?*, w: *Communio Sanctorum. Einheit der Christen – Einheit der Kirche*, red. J. Schreiner, K. Wittstadt, Würzburg 1988, s. 323–337.
- Knapp M., *Trinitätslehre und Handlungstheorie*, w: *Gottesrede – Glaubenspraxis. Perspektiven theologischer Handlungstheorie*, red. E. Arens, Darmstadt 1994, s. 49–68.
- Kołata S., *Komplementarność modeli w teologii trynitarniej*, Kraków 2017.
- Laurentin R., *Nieznany Duch Święty. Odkrywanie Jego doświadczenia i Jego Osoby*, tłum. M. Tarnowska, Kraków 1998.
- Liszka P., *Duch Święty, który od Ojca (i Syna) pochodzi*, Wrocław 2000.
- Pikaza X., *Dios como Espíritu y Persona. Razón humana e Misterio Trinitario*, Salamanca 1989.
- Stubenrauch B., *Pneumatologia – traktat o Duchu Świętym*, Kraków 1999.
- Szczurek J.D., *Trójjedyny*, Kraków 2003³.
- Wagner H., *Dogmatyka*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2007.

Słowa kluczowe: pneumatologia, relacje wewnętrztrynitarnie, model trynitarny, komunikacja, komunია

THE HOLY SPIRIT IN THE CONTEXT OF MODERN COMMUNION THEOLOGY

Summary

Pneumatology survived its specific revival made possible by the awakening of communion thought again. The communion analysis of intra-Trinitarian relations leads to building Trinitarian models, which in a new way try to show the place and role of the Holy Spirit in the bosom of the Holy Trinity. They also include communicative and communion models of the Holy Trinity, showing the Holy Spirit as unifying and mediating “environment of meaning” and “space” of infinite love in God, which is also important for all theology.

Keywords: pneumatology, intra-Trinitarian relations, Trinitarian model, communication, communion

Ks. Paweł Rabczyński*
Wydział Teologii UWM, Olsztyn

„FIDES QUAERENS DIALOGUM”. PRYMAT BISKUPA RZYMU W DIALOGU Z KOŚCIOŁAMI WSCHODU

Sobór Watykański II otworzył nową perspektywę dialogu ekumenicznego z Kościołami Wschodu niebędącymi w pełnej jedności z Kościołem Rzymskokatolickim. Zagadnienie prymatu biskupa Rzymu jawi się jako ważny temat tego dialogu na płaszczyźnie teologicznej. Problematykę prymacjalną należy rozpatrywać, odwołując się przede wszystkim do tajemnicy Kościoła ustanowionego przez Jezusa Chrystusa. Od 1980 roku można mówić o instytucjonalnym dialogu teologicznym rzymskokatolicko-prawosławnym na forum światowym. Jego owocem są przygotowane w komisjach mieszanych i wspólnie przyjęte dokumenty. Urząd następcy Piotra kształtował się przez wieki, wzrastał i rozwijał się wraz z całą wspólnotą wierzących w Jezusa Chrystusa. Prymat biskupa Rzymu jest posługą jedności i polega przede wszystkim na trosce następcy Piotra o komunie wszystkich Kościołów partykularnych (lokalnych). W Kościele Rzymskokatolickim podkreśla się, że realizacja wskazanego celu wymaga, aby łączył się on z autorytetem i konkretną władzą. Nie może on być jedynie prymatem honorowym, pozbawionym jurysdykcji. Kościoły wschodnie pojmują prymat biskupa Rzymu jako pierwszeństwo honorowe, a nie jurysdykcyjne. Następca Piotra jest *primus inter pares*, pierwszym w gronie równych mu patriarchów. Widać tu wyraźnie supremację soborowości (synodalności) nad urzędem papieża. Współczesne dowartościowanie kolegalności i synodalności w rzymskokatolickich wypowiedziach magisterialnych oraz badania teologów nad ich implikacjami mogą stać się nowym impulsem w dialogu ekumenicznym z Kościołami Wschodu.

* Ks. dr hab. Paweł Rabczyński – ksiądz archidiecezji warmińskiej, doktor habilitowany nauk teologicznych, adiunkt Katedry Teologii Fundamentalnej, Dogmatycznej i Moralnej Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie; zainteresowania naukowe: chrystologia i eklezjologia, ekumenizm, teologia powołania; e-mail: pawel.rabczynski@uwm.edu.pl; ORCID: 0000-0002-8732-7019.

WPROWADZENIE

Bóg objawił się człowiekowi, dał mu się poznać i zaprosił do pełnego miłości, zbawczego dialogu¹. Tenże dialog dokonuje się przez Jezusa Chrystusa – Wcielony Logos, jedyne go pośrednika i pełnię objawienia – w Duchu Świętym². Odpowiedzią człowieka na Boże objawienie jest wiara. Aby była ona godna osoby ludzkiej, wyposażonej w rozum i wolną wolę, domaga się zrozumienia (*fides quaerens intellectum*). Wiara nie może pozostać „przekonaniem serca”, „chwilowym uczuciem” lub irracjonalną przesłanką życia. Jako *actus humanus* obejmuje także poznanie samoudzielającego się Boga, a więc dostęp do prawdy, dzięki której człowiek staje się wolny (por. J 8,32) i osiąga zbawienie (2 Tes 2,13). Wiara jest także wyjątkowym dialogiem, podjętym przez człowieka, ale z inicjatywy Boga; dialogiem z Trójjedynym Bogiem, który łączy osoby boskie z ludzkimi i wszystkich wierzących między sobą (por. 1 J 1,1–3). Wiara prowadzi do teologii, do naukowego opisu rzeczywistości nadprzyrodzonej. Teologia jest nauką, która podejmuje zadanie przedstawienia treści wiary w sposób racjonalny i naukowy. Jest nauką o „wierze szukającej zrozumienia”³.

W świetle tego, co zostało powiedziane, ujmowanie wiary i teologii jako *fides quaerens intellectum* jest niewystarczające. Dziś coraz częściej podkreśla się dialogiczność wiary⁴ i – co za tym idzie – teologii⁵. W kontekście współczesnych wyzwań ekumenicznych i wysiłków dążenia do jedności chrześcijan „wiara szukająca zrozumienia” zostaje ubogacona „wiarą szukającą porozumienia w dialogu”. Zdaniem Wacława Hryniewicza dialog jest podstawową kategorią wiary, a *fides quaerens dialogum* staje się nowym obliczem chrześcijaństwa⁶. Teologia jest także dyscypliną dialogu; dialogu ze światem poprzez odczytywanie znaków czasu⁷, pośród których działalność na rzecz pojednania chrześcijan rysuje się bar-

¹ Zob. Sobór Watykański II, *Konstytucja „Dei verbum”*, nr 2, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje...*, s. 350–351.

² Zob. Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja „Dominus Iesus”*, Watykan 2000, nr 9–12; Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska „Verbum Domini”*, Watykan 2010, nr 6.

³ Zob. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria*, Kraków 2012, nr 18–19.

⁴ Zob. J. Mastej, *Od Objawienia do wiary. Personalistyczna koncepcja aktu wiary chrześcijańskiej*, Lublin 2001, s. 195–251.

⁵ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj...*, nr 51–58; zob. także K. Parzych-Bla-kiewicz, *Teologia dialogu*, Olsztyn 2016.

⁶ Zob. W. Hryniewicz, *Dialog jako podstawowa kategoria wiary*, w: *O ekumenizmie w Roku Wiary. Księga pamiątkowa z okazji jubileuszu 30-lecia Instytutu Ekumenicznego KUL*, red. P. Kantyka, P. Kopiec, M. Składanowski, Lublin 2013, s. 51–61.

⁷ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj...*, nr 51–58; zob. także P. Rabczyński, *Znaki czasów według M.-D. Chenu*, Olsztyn 2007.

dzo wyraźnie jako wypełnienie testamentu Jezusa: „aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojciec, we Mnie, a Ja w Tobie, aby i oni stanowili w Nas jedno, aby świat uwierzył, żeś Ty Mnie posłał” (J 17,21)⁸.

Odczytanie dialogu jako podstawowej kategorii wiary i współczesnej teologii jest szczególnie owocne na płaszczyźnie ekumenicznej, czyli wszelkiej działalności na rzecz pojednania i przywracania jedności chrześcijan⁹. Wiara poszukująca porozumienia w dialogu wskazuje, że Kościół jest wspólnotą uczniów Jezusa Chrystusa, którzy szukają dróg pojednania nie jako posiadacze prawdy objawionej przez Boga, lecz jako jej słudzy. W obliczu niezmiernie tajemniczy Trójjedynego Boga wszyscy chrześcijanie są uczniami. Kategoria uczniostwa przypomina o ograniczonych możliwościach poznawczych i niedoskonałości ludzkich wysiłków w dążeniu do poznania prawdy. Pomaga w zrozumieniu i uszanowaniu odmiennych sposobów urzeczywistniania i wyrażania wiary. Ekumenizm i dialog dają chrześcijaninowi nadzieję na pojednanie w różnorodności. Uczą, że istnienie ludzi przynależących do innej denominacji chrześcijańskiej, a więc innych w myśleniu i działaniu, jest dla wszystkich ubogaceniem, wręcz błogosławieństwem, chroni bowiem przed absolutyzowaniem własnego punktu widzenia jako jedynie słusznego i prawdziwego¹⁰.

Inspiracją do podjęcia problematyki prymatu biskupa Rzymu w dialogu z Kościołami Wschodu jest zarysowana powyżej teologia wiary szukającej porozumienia w dialogu (*fides quaerens dialogum*) oraz zachęta Jana Pawła II, aby ekumenizm stał się wspólnym poszukiwaniem prawdy o Kościele, do której należy ważne zagadnienie prymatu papieskiego¹¹. Po II Soborze Watykańskim przywracanie jedności chrześcijan nie może być rozumiane w kategorii nawracania z jednego Kościoła do drugiego (np. *powrót do Rzymu*). Dziś jedność eklezjalną należy pojmować jako komunie Kościołów, opartą na wyznawaniu tej samej wiary przy jednoczesnej akceptacji różnych form jej wyrazu (*powrót do Chrystusa*). Droga do jej osiągnięcia jest prawdziwie braterski dialog¹².

⁸ Sobór Watykański II, *Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”*, nr 4, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje...*, s. 206–208; Jan Paweł II, *Encyklika „Ut unum sint”*, Watykan 1995, nr 3; zob. także M.-D. Chenu, *Lud Boży w świecie*, Kraków 1968, s. 37–38; Cz.S. Bartnik, *Czym są znaki czasu?*, Ateneum Kapłańskie 150,595 (2008), s. 425–427; W. Hanc, *Dialog ekumeniczny – znaki nadziei dla chrześcijaństwa*, Pedagogia Christiana 2/26 (2010), s. 81–83.

⁹ Sobór Watykański II, *Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”...*, nr 4; Jan Paweł II, *Encyklika „Ut unum sint”...*, nr 28, 33.

¹⁰ W. Hryniewicz, *Dialog jako podstawowa kategoria wiary...*, s. 52; zob. także tenże, *Wiara rodzi się w dialogu*, red. R. M. Rynkowski, Kraków 2015, s. 347.

¹¹ Zob. Jan Paweł II, *Encyklika „Ut unum sint”...*, nr 88–96; zob. także Kongregacja Nauki Wiary, *Prymat Nstępcy Piotra w tajemnicy Kościoła*, Watykan 1999, nr 1–2.

¹² Zob. W. Hanc, *Dialog ekumeniczny – znaki nadziei dla chrześcijaństwa...*, s. 81–103.

Sobór Watykański II otworzył nową perspektywę dialogu ekumenicznego z Kościołami Wschodu niebędącymi w pełnej jedności z Kościołem Rzymskokatolickim. W dekrecie o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* z 21 listopada 1964 roku podkreśla się starożytność i apostołskie korzenie niektórych Kościołów wschodnich, ze szczególnym uwzględnieniem Kościołów patriarchalnych. Kościół zachodni przez stulecia czerpał ze skarbcza tych Kościołów i wiele od nich zapożyczył w zakresie liturgii, duchowej tradycji i porządku prawnego. Nie bez znaczenia jest również to, że podstawowe dogmaty chrześcijańskiej wiary o Trójcy Świętej i o Wcielonym Słowie Bożym przyjęto na soborach powszechnych, które odbyły się na Wschodzie (pierwszych siedem soborów powszechnych). Wspólną płaszczyzną w dążeniu do pełnej komunii eklezjalnej jest posiadanie przez te Kościoły, na mocy autentycznej i nieprzerwanej sukcesji apostołskiej, prawdziwych sakramentów, a szczególnie sakramentu święceń i Eucharystii. Już to sprawia, że między Kościołem Rzymskokatolickim a Kościołami wschodnimi istnieją ściśle więzi, które pozwalają na pewien współdziałanie w czynnościach świętych (*communicatio in sacris*)¹³. Kościoły Wschodu są w rozumieniu teologii rzymskokatolickiej prawdziwymi Kościołami partykularnymi¹⁴ i jako takie również siostrzanymi¹⁵.

DIALOG MIŁOŚCI

Proces przełamywania barier i stereotypów, a także początki owocnego dialogu między Kościołem Rzymskokatolickim a Kościołami wschodnimi po prawie tysiącletnim rozdzieleniu, a nawet wrogości przypieczętowanej wzajemnymi anatemami, rozpoczął się od zaproszenia w czasie przygotowań do II Soboru Watykańskiego przedstawicieli patriarchatu w Konstantynopolu na obrady soborowe. Na marginesie niniejszych rozważań należy dodać, że ważnym źródłem do poznania wspólnych działań Kościołów na niwie ekumenicznej jest zbiór *Tomos Agapis (Księga miłości)*, wydany wspólnie przez Patriarchat Ekumeniczny Konstantynopola i watykański Sekretariat ds. Jedności Chrześcijan w 1971 roku, gdzie zebrano pisma i przemówienia wymieniane między Rzymem i Fanarem w latach

¹³ Zob. Sobór Watykański II, *Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”*..., nr 14–15; Jan Paweł II, *Encyklika „Ut unum sint”*..., nr 50; P. Jaskóła, *Podstawy ekumenizmu*, Opole 2010, s. 109–111.

¹⁴ Zob. Sobór Watykański II, *Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”*..., nr 14–15; Kongregacja Nauki Wiary, *List „Communio notio”*, Watykan 1992, nr 17; Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja „Dominus Iesus”*..., nr 17.

¹⁵ Kongregacja Nauki Wiary, *Informacja dotycząca wyrażenia „Kościoły siostrzane”*, Watykan 2000, nr 10–12.

1958–1970. Wracając do głównego toku dociekań, trzeba zauważyć, że decyzja o zaproszeniu przedstawicieli Konstantynopola na sobór nie od razu spotkała się z przychylnością adresatów. Synod patriarchalny, w porozumieniu z innymi autokefalicznymi Kościołami prawosławnymi, stwierdził, że wysłanie obserwatorów na obrady soborowe w Rzymie nie jest możliwe. Przełomowy w tym względzie okazał się dopiero odręczny list papieża Pawła VI do patriarchy Atenagoras z 20 września 1963 roku. Jak stwierdza Joseph Ratzinger, w słowach tego listu znajduje się główna myśl teologiczna całego procesu przywracania jedności pomiędzy Kościołami – „zapomnieć i wybaczyć”. W odpowiedzi datowanej na 22 listopada 1963 roku Atenagoras podjął ideę Pawła VI i wskazał na motyw jedności: „Jesteśmy przekonani, że nie możemy sobie wzajemnie ofiarować nic lepszego ponad dar komunii w miłości (κοινωνίας της αγάπης)”. Aby uzdrowić zerwane relacje, należy podjąć wysiłek „oczyszczenia pamięci”, który prowadzi do pojednania i jedności w miłości¹⁶.

Kolejnym istotnym wydarzeniem na drodze pojednania między Kościołem Rzymskokatolickim a patriarchatem Konstantynopola było spotkanie Pawła VI z Atenagorasem w Jerozolimie na Górze Oliwnej i ich symboliczny pocałunek pokoju. Zmieniło ono nastawienie strony prawosławnej i zaowocowało decyzją Synodu Patriarchalnego z 8 września 1964 roku o wysłaniu obserwatorów na II Sobór Watykański. Następne spotkania i oficjalne przemówienia obydwu stron dialogu oraz – co najważniejsze – powstanie komisji mieszanej doprowadziły do uroczystego aktu zniesienia wzajemnych ekskomunik. Dokonało się to 7 grudnia 1965 roku w Bazylice św. Piotra w Rzymie i w katedrze Fanaru w Konstantynopolu¹⁷. We *Wspólnej deklaracji Papieża Pawła VI i Atenagoras Patriarchy Konstantynopola*, odczytanej na ostatniej sesji publicznej Vaticanum II przez bpa Jana Willebrandsa, zapisano, że obydwie strony wyrażają:

a) żal swój za słowa obraźliwe, nieuzasadnione zarzuty i potępienia godne czyny, które, tak z jednej, jak z drugiej strony, towarzyszyły tym smutnym wydarzeniom, lub je podkreślały; b) żal również i wymazanie z pamięci i spośród Kościoła wyroków nakładających ekskomuniki. Wspomnienie o nich występuje do dziś dnia jako przeszkoda do zbliżenia w miłości, toteż niechaj to wspomnienie ulegnie zapomnieniu; c) opłakują wreszcie przykre fakty i wydarzenia, które nastąpiły i które, pod wpływem różnych czynników – wśród nich niezrozumienia i wzajemnej nieufności – doprowadziły w końcu do rzeczywistego zerwania wspólnoty kościelnej.

¹⁶ J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. VIII/2: *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne*, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2013, s. 699–700.

¹⁷ Paweł VI, *List apostolski „Ambulate in dilectione”*, *Acta Apostolicae Sedis* 58 (1966), s. 40–41; J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. VIII/2: *Kościół – znak wśród narodów...*, s. 700–703.

W zakończeniu deklaracji czytamy, że zniesienie anatem jest gestem sprawiedliwości i wzajemnego wybaczenia oraz zachętą do dalszego prowadzenia dialogu, aby przywrócić jedność, jaka istniała między Kościołami w pierwszym tysiącleciu chrześcijaństwa¹⁸.

W pierwszą rocznicę tego wydarzenia patriarcha Atenagoras nazwał je „światłem rozpraszającym ciemności, zalegające nad minionym okresem dziejów Kościoła, które rozjaśnia jego obecną i przyszłą drogę”, a Pawła VI – „apostolem jedności i pokoju”¹⁹. Wzajemne zniesienie anatem przez historycznie i teologicznie umocowanych zwierzchników Kościołów Zachodu i Wschodu nie było tylko gestem kurtuazyjnym, lecz wydarzeniem dziejowym o charakterze eklezjalnym, prawnym i teologicznym, którego głównym celem było przywracanie i umacnianie braterskiej miłości²⁰. Ten akt pojednania świadczył o zainicjowanym „dialogu miłości”, który powinien doprowadzić do „dialogu teologicznego”, zmierzającego ku pełnej komunii. Pozostające różnice doktrynalne, liturgiczne i dyscyplinarne wymagały podejmowania dalszych wysiłków, analiz i wyjaśnień.

Przywołane działania na rzecz przywrócenia jedności Kościoła zachodniego z Kościołem Wschodu ukazały rozumienie prymatu biskupa Rzymu przez Kościoły wschodnie zjednoczone z patriarchatem ekumenicznym w Konstantynopolu. W prowadzonym dialogu, czego świadectwem jest wspólnie wydany – wspomniany powyżej – *Tomos Agapis*, sam Atenagoras, jak i jego przedstawiciele, określając wzajemne relacje, odwołują się do figury dwóch braci apostołów: Piotra – „pierwszego zwierzchnika” i Andrzeja – „pierwszego powołanego”. W swym przemówieniu z 28 grudnia 1963 roku patriarcha pozdrawia Pawła VI, nazywając go „pierwszym biskupem Kościoła wśród równych”. Po uroczystym akcie zniesienia ekskomunik prawosławny metropolita Meliton z Heliopolis zwrócił się do papieża znamienymi słowami:

Ty, pierwszy biskup chrześcijaństwa, i Twój brat, drugi ranga, biskup Konstantynopola, w następstwie świętego wydarzenia dnia dzisiejszego po raz pierwszy po długich wiekach możecie w tym roku jednym głosem i jednym sercem zwrócić się do ludzi i skierować do nich orędzie Bożego Narodzenia: chwała Bogu na wysokościach, a na ziemi pokój ludziom, w których sobie upodobał.

Witając Pawła VI w Fanarze, patriarcha Atenagoras przypomina określenie św. Ignacego Antiocheńskiego: „Wbrew wszelkim ludzkim oczekiwaniom, po-

¹⁸ Zob. *Wspólna deklaracja Papieża Pawła VI i Atenagorasa Patriarchy Konstantynopola*, w: *Posoborowe prawodawstwo kościelne*, z. 3, Warszawa 1968, s. 226–230.

¹⁹ J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. VIII/2: *Kościół – znak wśród narodów...*, s. 703.

²⁰ Tamże, s. 709–714.

śród nas znajduje się biskup Rzymu, [...] ten, który przewodzi w miłości”²¹. Prymat następcy Piotra według Kościołów Wschodu nie ma więc charakteru jurysdykcyjnego, lecz jest pierwszeństwem w honorze i miłości²².

DIALOG TEOLOGICZNY

Od 1980 roku możemy mówić o instytucjonalnym dialogu teologicznym rzymskokatolicko-prawosławnym na forum światowym²³. Pierwsze dyskusje nie dotyczyły bezpośrednio prymatu biskupa Rzymu, lecz rozumienia natury Kościoła. Jeszcze przed powstaniem Międzynarodowej Komisji Mieszanej do spraw Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Prawosławnym²⁴ odbyło się w dniach od 13 do 17 marca 1980 roku w Odessie spotkanie przedstawicieli Kościoła Rzymskokatolickiego z delegatami rosyjskiego Kościoła prawosławnego, reprezentującego całe prawosławie. Dyskutowano głównie o relacji między Kościołem lokalnym a Kościołem uniwersalnym w aspekcie teologicznym i praktycznym. Oficjalne rozpoczęcie dialogu teologicznego katolicko-prawosławnego nastąpiło 29 maja 1980 roku na wyspie Patmos. Już następnego dnia na wyspie Rodos zainaugurowano obrady Komisji Mieszanej²⁵.

Owoce dialogów teologicznych pomiędzy Kościołem Rzymskokatolickim a Kościołami prawosławnymi są wspólnie wypracowane kolejne dokumenty: dokument z Monachium pt. *Mysterium Kościoła i Eucharystii w świetle tajemnicy Trójcy Świętej* (1982)²⁶, w którym podkreśla się fundamentalne znaczenie dogma-

²¹ Tamże, s. 714–715.

²² Zob. *Pierwsi świadkowie. Pisma ojców apostoelskich*, oprac. M. Starowieyski, Kraków 1998², s. 128.

²³ Zob. F.R. Garrapucho, *Międzykonfesyjne dialogi ekumeniczne. Bilans historyczny*, Sympozjum 1,16 (2007), s. 71–72.

²⁴ Międzynarodowa Komisja Mieszana do spraw Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Prawosławnym składa się z przedstawicieli Kościoła Rzymskokatolickiego i 14 autokefalicznych Kościołów prawosławnych. Są to: Patriarchat Ekumeniczny Konstantynopola, Patriarchat Aleksandrii, Patriarchat Antiochii, Patriarchat Jerozolimy, Patriarchat Moskiewski, Serbski Kościół Prawosławny, Rumuński Kościół Prawosławny, Bułgarski Kościół Prawosławny, Gruziński Kościół Prawosławny, Cypryjski Kościół Prawosławny, Grecki Kościół Prawosławny, Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny, Kościół Prawosławny Czech i Słowacji, Albański Kościół Prawosławny. W związku z całkowitym zerwaniem jedności z Patriarchatem Konstantynopola, ogłoszonym przez Synod Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego Patriarchatu Moskiewskiego, 19 października 2018 roku Patriarchat Moskiewski zawiesił swój udział w pracach Komisji.

²⁵ Zob. Z. Głazer, *Prymat biskupa Rzymu w perspektywie prawosławnej. Ekumeniczne nadzieje*, *Studia Nauk Teologicznych* 10 (2015), s. 172–173, p. 53.

²⁶ Zob. *Znak* 337 (1982), s. 1500–1510.

tu trynitarnego w nauczaniu o Kościele i o Eucharystii oraz dowartościowuje się znaczenie Kościoła lokalnego²⁷; dokument z Bari pt. *Wiara, sakramenty i jedność Kościoła* (1987), który traktuje o jedności Kościoła odkrywanej w wierze i sakramentach²⁸; dokument z Uusi Valamo pt. *Sakrament kapłaństwa w sakramentalnej strukturze Kościoła ze szczególnym uwzględnieniem znaczenia sukcesji apostołskiej dla uświęcenia i jedności Ludu Bożego* (1988)²⁹, gdzie uwypuklono sakramentalną naturę posługiwania eklezjalnego³⁰; trzy dokumenty na temat uniatyzmu, w których odrzucono go jako metodę poszukiwania jedności i jednocześnie uznano istnienie katolickich Kościołów wschodnich³¹: *Deklaracja o uniatyzmie i prozelityzmie* (Freising, 1990)³²; *Uniatyzm, metoda unijna przeszłości, a obecne poszukiwanie pełnej wspólnoty. Dokument roboczy* (Ariccia, 1991)³³; *Uniatyzm, metoda unijna przeszłości a obecne poszukiwanie pełnej wspólnoty* (Balamand, 1993)³⁴; dokument z Rawenny pt. *Eklezjologiczne i kanoniczne konsekwencje sakramentalnej natury Kościoła. „Communio”, soborowość i autorytet* (2007)³⁵, podejmujący teologiczno-historyczną debatę na temat eklezjologicznych i kanonicznych konsekwencji sakramentalnej natury Kościoła ze szczególnym uwzględnieniem soborowości (synodalności) i władzy w Kościele³⁶; dokument z Chieti pt. *Synodalność i prymat podczas pierwszego tysiąclecia: Ku wspólnemu rozumieniu w służbie jedności* (2016)³⁷, przedstawiający od strony historycznej i teologicznej dwie formy sprawowania władzy w niepodzielnym Kościele: jednoosobową (prymat) i wspólnotową (synod).

²⁷ Zob. W. Hryniewicz, *Ku wzajemnemu uznaniu. Pierwsze uzgodnienie w dialogu katolicko-prawosławnym*, Znak 337 (1982), s. 1491–1499; Z. Głaezer, *Prymat biskupa Rzymu w perspektywie prawosławnej...*, s. 173–174.

²⁸ Zob. Z. Głaezer, *Prymat biskupa Rzymu w perspektywie prawosławnej...*, s. 174–176; W. Hanc, *Jedność sakramentów chrześcijańskiego wtajemniczenia w dialogicznym spojrzeniu Kościołów siostrzanych*, Studia Włocławskie 6 (2003), s. 215–225.

²⁹ Biuletyn Ekumeniczny 17,4 (1988), s. 71–84.

³⁰ Zob. W. Hryniewicz, *Kościoły siostrzane. Dialog katolicko-prawosławny 1980–1991*, Warszawa 1993, s. 208–211; Z. Głaezer, *Prymat biskupa Rzymu w perspektywie prawosławnej...*, s. 176–178.

³¹ Zob. W. Hryniewicz, *Wokół uniatyzmu. Refleksje po Sesji Katolicko-Prawosławnej Komisji Mieszanej we Freising*, Biuletyn Ekumeniczny 19,4 (1990), s. 37–62; tenże, *Nadzieja na przyszłość. Po sesji Katolicko-Prawosławnego Komitetu Koordynacyjnego w Ariccia*, Biuletyn Ekumeniczny 20,4 (1991), s. 76–96; tenże, *Kościoły siostrzane. Dialog katolicko-prawosławny 1980–1991*, Warszawa 1993, s. 231–288; Z. Głaezer, *Prymat biskupa Rzymu w perspektywie prawosławnej...*, s. 178–179.

³² Biuletyn Ekumeniczny 19,4 (1990), s. 67–78.

³³ Biuletyn Ekumeniczny 20,4 (1991), s. 97–105.

³⁴ Biuletyn Ekumeniczny 23,2 (1994), s. 72–84.

³⁵ Sympozjum 16,1/22 (2012), s. 117–132.

³⁶ Zob. Z. Głaezer, *Prymat biskupa Rzymu w perspektywie prawosławnej...*, s. 179–182.

³⁷ Studia i Dokumenty Ekumeniczne 83,2 (2018), s. 122–129.

DOKUMENT Z UUSI VALAMO

Pierwszym dokumentem wspominającym bezpośrednio problematykę prymatu był raport Komisji Mieszanej z obrad w fińskiej miejscowości Uusi Valamo zatytułowany *Sakrament kapłaństwa w sakramentalnej strukturze Kościoła ze szczególnym uwzględnieniem znaczenia sukcesji apostołowskiej dla uświęcenia i jedności Ludu Bożego*, datowany na 26 czerwca 1988 roku.

W dokumencie czytamy, że istnieją różne formy wspólnoty między biskupami, które zostały ukształtowane w przeszłości tak na Wschodzie, jak i na Zachodzie. Najważniejszym z nich, obok wymiany listów i wizyt, jest życie synodalne (soborowe). Od starożytności chrześcijańskiej istnieje zróżnicowanie i hierarchia między Kościołami wcześniej i później założonymi, między Kościołami większych miast i mniejszych ośrodków. Znalazło to usankcjonowanie w prawodawstwie należącym do wspólnego dziedzictwa niepodzielonego Kościoła: 6 i 7 kanon I Soboru Nicejskiego (325)³⁸; 3 kanon I Soboru Konstantynopolitańskiego (381)³⁹; 28 kanon Soboru Chalcedońskiego (451)⁴⁰; 3, 4 i 5 kanon synodu w Sardica (343); 1 kanon synodu focjańskiego w Hagia Sophia (879–880). Autorzy dokumentu zauważają, że wymienione przepisy były różnie interpretowane na Wschodzie

³⁸ *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1: *Nicea I. Konstantynopol I. Efez. Chalcedon. Konstantynopol II. Konstantynopol III. Nicea II (325–787)*, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2001, s. 31–33. „VI. Starożytny zwyczaj niech będzie zachowany w Egipcie, Libii i Pentapolis, zgodnie z którym biskup aleksandryjski posiada władzę nad tymi wszystkimi prowincjami, tak jak i biskupowi Rzymu przysługuje podobny zwyczaj. Podobnie ma się rzecz w odniesieniu do Antiochii i innych prowincji: niech będzie zachowywane w Kościołach pierwszeństwo wynikające ze starszeństwa. [...] VII. O biskupie Aelii [czyli Jerozolimy]. Ponieważ utrzymał się zwyczaj i stara tradycja, że biskup Aelii powinien być honorowany, niech otrzyma wszystko, co z tej czci wynika z zachowaniem przywilejów metropolii” (tamże, p. 11); por. Kanony apostołskie 24–35 (CSP 24). Za najczcigodniejsze uważano Kościoły założone przez apostołów: Rzym na Zachodzie, na Wschodzie zaś Antiochię (Piotr), Efez (Jan) i Aleksandrię (Marek Ewangelista).

³⁹ *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 1. „III. Biskup Konstantynopola powinien mieć honorowe pierwszeństwo po biskupie Rzymu, ponieważ to miasto jest Nowym Rzymem” (tamże, s. 73).

⁴⁰ *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 1. „XXVIII. Idąc całkowicie za postanowieniami świętych Ojców i uznając teraz odczytany kanon stu pięćdziesięciu najczcigodniejszych biskupów, którzy pod przewodnictwem Teodozjusza Wielkiego, pobożnej pamięci, który był wówczas cesarzem, zebrał się w cesarskim Konstantynopolu, Nowym Rzymie, potwierdzamy oraz ponawiamy te same decyzje co do przywilejów wielce świętego Kościoła Konstantynopola, Nowego Rzymu. Ojcowie słusznie przyznali przywileje stolicy Starego Rzymu, ponieważ był on miastem cesarza. Z tego samego powodu stu pięćdziesięciu najczcigodniejszych biskupów uznało, że najświętsza stolica – Nowy Rzym, zaszczycony pobytom cesarza i senatu i cieszący się takimi samymi przywilejami cywilnymi jak Stary Rzym cesarski, powinien mieć te same przywileje w porządku kościelnym i być na drugim po nim miejscu” (tamże, s. 251).

i na Zachodzie. Wyróżniały one i przyznawały przywileje biskupom wielkich stolic metropolitalnych, tworzących pentarchię: Rzymu, Konstantynopola, Aleksandrii, Antiochii i Jerozolimy oraz innym znacznym biskupstwom (nr 52).

Ostatnie trzy punkty uzgodnień w omawianym raporcie (nr 53–55) mówią wprost o prymacie biskupa Rzymu w kontekście rozwiązywania kwestii spornych i sytuacji kryzysowych, którymi zajmowały się synody biskupów o charakterze lokalnym lub powszechnym. Polegały one na wspólnym działaniu następców apostołów „pod przewodnictwem tego, którego uznali za pierwszego spośród nich”. To pierwszeństwo opiera się na 34 kanonie apostoelskim, który stanowi, że „pierwszy spośród biskupów decyduje jedynie w zgodzie z innymi biskupami, ci zaś nie podejmują żadnej ważnej decyzji bez zgody pierwszego” (nr 53)⁴¹. Należy wyjaśnić, że kanon ten dotyczy nie tylko prymatu biskupa Rzymu, ale wszystkich prymatów na różnych poziomach życia eklezjalnego. W dalszej części podkreśla się, że ogół biskupów zebranych na soborach i synodach potwierdzał tradycję apostoelską oraz bronił wiary i jedności ludu Bożego. Tym samym gwarantował wierność nauce Założyciela Kościoła. Dokument kończy się lakonicznym stwierdzeniem, że problematykę prymatu można rozpatrywać na płaszczyźnie wspólnoty między Kościołami lokalnymi. Mimo poważnych rozbieżności między Kościołami ta tematyka zostanie podjęta w dalszych pracach Komisji Mieszanej (nr 55).

Z dokumentu przyjętego w Uusi Valamo jednoznacznie wynika, że zagadnienie prymatu następcy Piotra należy rozpatrywać, odwołując się do tysiącletniej praktyki niepodzielnego Kościoła i w jej świetle wyjaśniać jego naturę. Życie Kościoła pierwszych wieków opierało się na różnych formach synodalności, która zakładała także zróżnicowanie hierarchiczne stolic biskupich oraz praktykowanie prymatów pośrednich. Każdy biskup ustanowiony w sukcesji apostoelskiej dla konkretnego Kościoła lokalnego wyraża pełnię całego Kościoła i urzeczywistnia jego jedność poprzez pozostawanie w komunii z innymi Kościołami lokalnymi. Posługa jedności przynależy każdemu biskupowi oraz ich kolegium, a więc opiera się na apostołacie⁴².

DOKUMENT Z RAWENNY

Kolejny raport Komisji Mieszanej – dokument z Rawenny pt. *Eklezjologiczne i kanoniczne konsekwencje sakramentalnej natury Kościoła. „Communio”, soborowość i autorytet* (2007) w całości dotyczy tematyki prymatu biskupa Rzymu. Celem dokumentu – jak w nim czytamy – jest przedstawienie eklezjologicznych i kanonicznych konsekwencji wynikających z konstytutywnego dla Kościoła

⁴¹ Zob. A. Znosko, *Kanony Kościoła prawosławnego w przekładzie polskim*, t. 1, Warszawa 1978, s. 19.

⁴² Zob. Z. Głazer, *Prymat biskupa Rzymu w perspektywie prawosławnej...*, s. 178.

związku między jedynym Kościołem a wieloma Kościołami lokalnymi („jedność i różnorodność”), który implikuje z kolei zagadnienie relacji pomiędzy autorytetem każdej kościelnej instytucji a soborowością (synodalnością) (nr 4).

Pierwsza część uzgodnień z Rawenny nosi tytuł *Podstawy soborowości i autorytetu*. Najpierw wyjaśnia się tu rozumienie dwóch podstawowych pojęć: „soborowość” i „autorytet”. Pojęcie soborowości (synodalności) oznacza najpierw „zgromadzenie biskupów, sprawujących szczególną odpowiedzialność”, ale także – w sensie szerszym – wszystkich członków Kościoła, którzy „na mocy chrztu mają swoje miejsce i odpowiedzialność w eucharystycznej koinonii”. Autorytet synodu opiera się na istocie samego urzędu biskupiego i uwidacznia jego kolegialną naturę w służbie komunii Kościoła. W raporcie podkreśla się, że najważniejszą formę realizacji *communio* pomiędzy biskupami stanowią sobory (synody) (nr 9). Soborowość – istniejąca z woli Chrystusa – wyraża najgłębszą istotą Kościoła, a urzeczywistnia się kanonicznie w dziejach w różnych kontekstach, głównie społecznym, politycznym i kulturowym (nr 10).

Drugim pojęciem wyjaśnianym w uzgodnieniu z Rawenny jest „autorytet” (nowotestamentalna *exousia*, „władza”). Autorytet (władza) Kościoła i w Kościele pochodzi od Jezusa Chrystusa, który przekazał go apostołom, a oni swym następcom – biskupom. Jego przedmiotem jest „przepowiadanie Ewangelii, uświęcanie przez sakramenty udzielane w imię Trójcy Świętej oraz duszpasterstwo wiernych” (nr 12). Władzę w Kościele należy rozumieć jako dar Ducha Świętego dla dobra całej wspólnoty. Dlatego też „sprawowanie autorytetu w Kościele w imię Chrystusa i na mocy Ducha Świętego we wszystkich swych formach i na wszystkich płaszczyznach musi być służbą (diakonia) miłości na wzór Chrystusa” (nr 14). Wykonywanie władzy w Kościele podlega regulacjom zawartym w kanonach i statutach Kościoła. Stąd postulat: „Jak *communio* w sakramentach czy *communio* w tej samej wierze (por. dokument z Bari, 29–33), tak pełna *communio* między naszymi Kościołami domaga się, aby uznały one swe kanoniczne prawodawstwo w jego uprawnionej różnorodności” (nr 16).

Druga część uzgodnień z Rawenny jest zatytułowana *Potrójna aktualizacja soborowości i autorytetu*. Na płaszczyźnie lokalnej Kościół objawia się jako wspólnota eucharystyczna na czele ze swoim biskupem, „prawowicie wyświęconym w sukcesji apostoelskiej, który naucza wiary otrzymanej od apostołów w *communio* z innymi biskupami i ich Kościołami”. Kościół lokalny urzeczywistnia się przez *communio* swych synodalnych (soborowych) struktur. Synodalność przejawia się w solidarności, wzajemnej pomocy i komplementarności różnych urzędów kościelnych. Ponadto „łączy wszystkich członków wspólnoty w posłuszeństwie wobec biskupa, który jest *protos* i głową (*kephale*) Kościoła lokalnego, czego domaga się kościelna *communio*” (nr 20).

Na płaszczyźnie regionalnej *communio* między Kościołami lokalnymi urzeczywistnia się w następujących praktykach:

[...] udział biskupów sąsiedniej diecezji w święceniach biskupich w danym Kościele lokalnym, zapraszanie biskupa innego Kościoła do koncelebracji *synaxis* w Kościele lokalnym, zapraszanie wiernych z innych Kościołów do udziału we wspólnocie eucharystycznego stołu, wymianę listów z okazji święceń czy udzielanie materialnego wsparcia (nr 22–23).

Powołując się na 34 kanon apostołski, zaakceptowany przez Kościół wschodni i zachodni, autorzy dokumentu stwierdzają, że:

[...] biskupi każdej prowincji (*ethnos*) muszą uznawać tę, która spośród nich jest pierwsza (*protos*), i uważać ją za swą głowę (*kephale*) oraz nie czynić niczego ważnego bez jej zgody (*gnome*); każdy biskup powinien czynić tylko to, co dotyczy jego własnej diecezji (*paroikia*) i należącego do niej obszaru. Ale pierwszy (*protos*) nie może nic czynić bez zgody wszystkich. W taki sposób zachowywana jest zgodna jedność (*homonoiia*) i Bóg wychwalany jest przez Pana w Duchu Świętym (nr 24).

Powyższa norma kanoniczna, dotycząca relacji między biskupami regionu, prowincji lub patriarchatu znajduje swoje praktyczne zastosowanie przede wszystkim na synodach czy soborach prowincjalnych (regionu lub patriarchatu) (nr 25–26).

Na płaszczyźnie uniwersalnej soborowość (synodalność) urzeczywistnia się na soborze ekumenicznym (powszechnym). Zakłada ona „aktywną rolę biskupa Rzymu jako *protos* biskupów głównych siedzib” na tychże zgromadzeniach powszechnych.

Chociaż biskup Rzymu w pierwszych wiekach nie zwoływał soborów ekumenicznych i im osobiście nie przewodził, był jednak silnie włączony w proces znajdowania rozstrzygnięć poprzez sobór (nr 42).

Pierwszeństwo biskupa Rzymu jest tu rozumiane jako ściśle związane z zasadą soborowości (synodalności):

Prymat i soborowość są wzajemnie od siebie zależne. Dlatego prymat należy rozpatrywać na różnych płaszczyznach życia Kościoła, lokalnej, regionalnej i powszechnej, zawsze w kontekście soborowości, a soborowość zawsze w kontekście prymatu. Od-

nośnie do prymatu na różnych płaszczyznach chcemy potwierdzić następujące punkty: 1. Prymat na wszystkich płaszczyznach jest praktyką, która silnie opiera się na tradycji kanonicznej Kościoła. 2. Podczas gdy fakt prymatu na płaszczyźnie powszechnej akceptowany jest przez obydwie strony – przez Wschód i Zachód, istnieje różnica w rozumieniu sposobu, w jaki powinien on być sprawowany, a także w sposobie jego biblijnego i teologicznego uzasadnienia.

W uzgodnieniu z Rawenny czytamy, że biskup Rzymu jest *protos* wśród patriarchów, co w żaden sposób nie może pomniejszać „sakramentalnej równości każdego biskupa czy katolicyzacji każdego Kościoła lokalnego” (nr 44).

W omawianym dokumencie podkreśla się, że prymat biskupa Rzymu nie może zastąpić soborowej struktury Kościoła. Następca Piotra jest w Kościele, a nie ponad Kościołem lub obok niego. W Kościele musi być zachowana równowaga pomiędzy pierwszeństwem biskupa Rzymu a soborem. Zgodnie ze znanym stwierdzeniem św. Ignacego Antiocheńskiego *protos* następcy Piotra jest przewodnictwem w miłości⁴³. W zakończeniu dokumentu członkowie Komisji Mieszanej uznają, że nie wyczerpali problematyki prymacjalnej i konieczne jest podjęcie dalszych badań (nr 45).

DOKUMENT Z CHIETI

Ostatnim dokumentem Komisji Mieszanej prezentowanym w niniejszym opracowaniu jest uzgodnienie z Chieti pt. *Synodalność i prymat podczas pierwszego tysiąclecia: Ku wspólnemu rozumieniu w służbie jedności* (2016). Stanowi ono swoiste podsumowanie dotychczasowych prac teologów, a w szczególności pogłębia zagadnienia prezentowane w dokumencie z Rawenny (2007) o ustroju synodalnym Kościoła i prymacie biskupa Rzymu.

Aby wyświecić problematykę wzajemnej relacji pomiędzy synodalnością i prymatem, członkowie Komisji, podobnie jak w poprzednich dokumentach – odwołali się do praktyki niepodzielonego Kościoła w pierwszym tysiącleciu chrześcijaństwa. Przekonani, że Bóg objawia się w dziejach i poprzez dzieje, jako metodę badań przyjęli teologiczną lekturę historii Kościoła na płaszczyźnie liturgii, duchowości, instytucji i prawodawstwa.

W dokumencie podkreśla się trynitarną zasadę jedności Kościoła i w Kościele, która manifestuje się przede wszystkim podczas sprawowania Eucharystii. Od samego początku jeden Kościół istniał jako wiele Kościołów lokalnych. Wspólnota (*koinonia*) eklezjalna była doświadczana w każdym Kościele lokalnym

⁴³ Tamże, s. 180–181.

i w relacjach pomiędzy nimi. Od najdawniejszych czasów ukształtowały się różne wzory porządku i praktyk kościelnych, które podkreślały naturę Kościoła jako społeczności związanej jednością w różnorodności (nr 2).

Autorzy dokumentu są zgodni, że synodalność jest fundamentalnym przymiotem Kościoła. Za św. Janem Chryzostosem potwierdzają, że

[...] Kościół oznacza zarówno zgromadzenie [*systema*] i synod [*synodos*]. Pojęcie pochodzi od słowa „rada” (*synodos* po grecku, *concilium* po łacinie), odnoszącego się w pierwszej kolejności do zgromadzenia biskupów, pod przewodnictwem Ducha Świętego, by wspólnie dyskutować i działać w trosce o Kościół.

W szerszym znaczeniu synodalność odnosi się do czynnego udziału wszystkich wierzących w życiu i misji Kościoła (nr 3). Natomiast pojęcie prymatu oznacza bycie pierwszym (*primus, protos*). Prymat w Kościele w sensie ścisłym przynależy Jego Głowie – Jezusowi Chrystusowi (Kol 1,18). Tradycja chrześcijańska pierwszego tysiąclecia pokazuje, „że w ramach życia synodalnego Kościoła na różnych poziomach biskup uznawany był za «pierwszego»”. Zgodnie z Ewangelią (zob. Mk 9,35) pierwszeństwo to łączy się przede wszystkim ze służbą (nr 4).

W dalszej części uzgodnień z Chieti przedstawiono relację pomiędzy prymatem i synodalnością na trzech płaszczyznach: Kościoła lokalnego, regionalnej wspólnoty Kościołów i Kościoła uniwersalnego (powszechnego). Uwzględniono przy tym na każdym omawianym szczeblu aspekt kanoniczny, liturgiczny i eklezjologiczny.

Kościół powszechny urzeczywistnia się w zgromadzeniu Kościoła lokalnego, któremu przewodniczy (*proestos*) lokalny biskup. To on jest znakiem jedności wierzących w danym Kościele partykularnym i gwarantem jedności z Kościołem uniwersalnym (nr 8). Biskup działa we wspólnocie wierzących wraz z duchownymi związanymi z jego posługą jako gwarant i sługa jedności (nr 9).

Praktyka życia eklezjalnego w starożytności chrześcijańskiej pokazuje, że Kościoły lokalne współpracowały ze sobą, dając wyraz wspólnej odpowiedzialności za Kościół powszechny. Kooperacja uwidaczniała się bardzo wyraźnie na soborach i synodach, gdzie podejmowano kwestie doktrynalne i dyscyplinarne, a także w częstej korespondencji i wzajemnych wizytach (nr 11). Tak więc w ramach określonych regionów już w pierwszych czterech wiekach wytworzyły się grupy diecezji, na czele których stał metropolita. Jego uprawnienia jako pierwszego, głowy (*protos, kephale*), były określane przez sobory i nie naruszały zasady synodalności. Do prerogatyw metropolity należało m.in. uprawomocnienie (*kyros*) wyboru nowego biskupa w ramach jego prowincji, o czym stanowił już Sobór

Nicejski I (325)⁴⁴. Następnie rozwinęły się inne formy współpracy regionalnej – patriarchaty, składające się z kilku metropolii. Biskupi stojący na czele metropolii (metropolita), czy patriarchatu (patriarcha), w kwestiach związanych z ich regionami kościelnymi postępowali zawsze w zgodzie z innymi biskupami tych regionów (nr 14).

Wspólnota eklezjalna chrześcijan była również praktykowana na płaszczyźnie Kościoła powszechnego. Pomiędzy IV a VII wiekiem ukształtował się porządek (*taxis*) pięciu stolic patriarchatów (*pentarchia*). Został on usankcjonowany na soborach powszechnych. Siedzibie w Rzymie przysługiwało pierwsze miejsce i honorowy prymat (*presbeia tes times*). W dalszej kolejności tradycja kanoniczna umieszczała Konstantynopol, Aleksandrię, Antiochię i Jerozolimę (nr 15). Wrazem jedności pomiędzy patriarchatami był zwyczaj, zgodnie z którym nowo wybrany patriarcha wysyłał do pozostałych tzw. listy wspólnotowe. Pisma te informowały o wyborze i były zaopatrzone w wyznanie wiary. Adresaci włączali nowego hierarchę do dyptychów – specjalnych spisów, czytanych w ich Kościołach podczas liturgii, głównie Eucharystii. W ten sposób dokonywało się uprawnienie wyboru patriarchy (nr 17).

Autorzy dokumentu przyznają, że zwłaszcza od IV wieku na Zachodzie prymat biskupa Rzymu ściśle łączono z rolą Piotra, pierwszego wśród apostołów, i podkreślano, że prymat należy do jego wyłącznych prerogatyw. Takie rozumienie nie zostało przyjęte na Wschodzie, gdzie inaczej interpretowano w tej kwestii Pismo Święte i teksty ojców Kościoła. Taki stan utrzymał się do dziś (nr 16). W uzgodnieniu podkreśla się, że poważne problemy związane z wiarą i dyscypliną kościelną rozwiązywane były przez niepodzielony Kościół od samego początku na soborach powszechnych. Choć biskup Rzymu nie był obecny na żadnym z nich, to jednak zawsze był reprezentowany przez swego legata, który akceptował postanowienia bądź czynił to sam papież *post factum*. W pierwszym tysiącleciu ustalone zostały kryteria uznawania soboru jako powszechnego. I tak VII sobór powszechny – Sobór Nicejski II (787) – ustanowił następujące zasady: „zгода (*symphonia*) głów Kościołów, współpraca (*synergia*) biskupa Rzymu, zgoda innych patriarchów (*symphronountes*)” (nr 19).

Uzgodnienie z Chieti kończy się ważnymi wnioskami teologicznymi. Po pierwsze, prymat biskupa Rzymu, nierozdzielnie związany ze strukturą synodalną Kościoła – obok zachowywania wiary apostoelskiej, utrzymywania sukcesji w episkopacie oraz rozumienia władzy jako służby miłości (*diakonia*) – stanowi jedną z głównych zasad jedności Kościoła w pierwszym tysiącleciu. Po drugie, postrzeganie problematyki prymatu i realizacja funkcji prymacjalnej dziś

⁴⁴ Dokumenty soborów powszechnych..., t. 1, s. 29.

i w przyszłości powinny być rozpatrywane na płaszczyźnie wspólnego dziedzictwa zasad teologicznych, rozstrzygnięć kanonicznych i praktyk liturgicznych z pierwszego tysiąclecia. Okres ten w dziejach Kościoła został tu nazwany „niezbędnym punktem odniesienia” i „niezwykle silnym źródłem inspiracji” na drodze ku zjednoczeniu chrześcijan na Wschodzie i Zachodzie, prawosławnych i katolików (nr 20–21).

Podsumowując blisko czterdziestoletni dialog teologiczny Kościoła Rzymskokatolickiego z Kościołami wschodnimi (prawosławnymi), należy dostrzec jego niewątpliwe dobre owoce, służące nie tylko wzajemnemu lepszemu poznaniu, czy też przełamaniu pewnych narosłych stereotypów, lecz przede wszystkim przywróceniu pełnej komunii pomiędzy Kościołami. Powoływane w kolejnych latach komisje mieszane jasno i wyraźnie formułowały cel swojej pracy: faktyczna jedność Kościoła. W przywołanych powyżej dokumentach wyczuwa się niezwykłą determinację w dążeniu do jedności wiary wyznawanej i celebrowanej, która ponadto nie wyklucza różnorodności, a nawet ją zakłada i sankcjonuje. Jako fundament jedności postrzegają się wspólną tradycję niepodzielonego Kościoła pierwszych wieków.

Badanie zagadnienia prymacjalnego w rozumieniu Kościołów prawosławnych na kanwie wzajemnych uzgodnień ujawniło, że Kościoły te pojmują prymat następcy Piotra jako pierwszeństwo honorowe, a nie jurysdykcyjne. Takie rozumienie prymatu biskupa Rzymu jest zgodne z rozpowszechnioną na Wschodzie w V wieku ideą pentarchii. Polega ona na przekonaniu, że na czele Kościoła stoi pięciu patriarchów (Rzymu, Konstantynopola, Aleksandrii, Antiochii i Jerozolimy), a Kościół Rzymu ma pierwsze miejsce wśród patriarchalnych Kościołów siostrzanych. W tradycji wschodniej Kościół rzymski nie jest „matką i nauczycielką” wszystkich pozostałych, lecz „pierwszą wśród siostr o takiej samej godności”. Należy wyjaśnić, że struktura patriarchalna nigdy nie rozwinęła się na Zachodzie i jest cechą charakterystyczną Kościołów wschodnich. Żaden papież nie uznał równości stolic pentarchii, a także – co z tego wynika – jedynie prymatu honorowego⁴⁵. Kościoły prawosławne, choć nie wykluczają przyjęcia w osobie biskupa Rzymu pierwszego pasterza pojednanego Kościoła, to jednak uważają go za *primus inter pares*, a więc pierwszego w gronie równych mu patriarchów. Widać tu wyraźnie supremację soborowości (synodalności) nad urzędem papieża, także rozumianym jako znak eklezjalnej *communio* (gwarant jedności), i jego funkcji polegającej na służbie na rzecz jedności Kościoła.

⁴⁵ Zob. Kongregacja Nauki Wiary, *Informacja dotycząca wyrażenia „Kościoły siostrzane”...*, nr 3–4.

KU PRZYSZŁOŚCI

Wobec istniejących różnic w rozumieniu prymatu biskupa Rzymu konieczne jest kontynuowanie dialogu teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim a niekatolickimi Kościołami Wschodu. Taką wolę niezmiennie wyrażają biskupi będący w pełnej jedności z następcą Piotra, jak również najwyżsi hierarchowie i przedstawiciele prawosławia⁴⁶.

Współczesny teolog grecki, wielki ekumenista, uważany przez wielu za ambasadora prawosławia w świecie zachodniej kultury, John D. Zizioulas zwraca uwagę, że trudności w dialogach ekumenicznych z Kościołami Wschodu dotyczących prymatu biskupa Rzymu wynikają z braku prawosławnego doświadczenia urzędu Piotrowego w takiej formie, jaką wypracował w ciągu wieków Kościół Rzymskokatolicki. Nie przekreśla to jednak możliwości akceptacji w łonie prawosławia jakiegoś posługiwania na rzecz powszechnej jedności Kościoła. Głównym problemem dla teologów prawosławnych jest jurydyczne pojmowanie prymatu w kształcie odziedziczonym po I Soborze Watykańskim. Zdaniem Zizioulasa bezpośrednio wykonywanie władzy jurysdykcyjnej przez następcę Piotra godzi bezpośrednio w autonomię Kościołów lokalnych, w ich powszechność i integralność. Natomiast pozytywnie ocenia on dowartościowanie na II Soborze Watykańskim kolegalności i synodalności. I to właśnie na tych płaszczyznach sytuuje właściwe rozumienie prymatu⁴⁷.

Niektóre wypowiedzi papieża Franciszka wydają się zbieżne z postulowanym przez przedstawicieli Kościołów Wschodu dowartościowaniem kolegalności i synodalności. W przemówieniu podczas uroczystości upamiętniającej 50. rocznicę ustanowienia Synodu Biskupów (15.10.2015), powołując się na nauczanie swych poprzedników, Pawła VI, Jana Pawła II i Benedykta XVI, obecny biskup Rzymu uwydatnił zasadę synodalności – jako wyraz kolegalnej odpowiedzialności za Kościół – nazywając ją najcenniejszym dziedzictwem II Soboru Watykańskiego. „Właśnie droga synodalności – podkreślił Franciszek – jest drogą, której Bóg oczekuje od Kościoła trzeciego tysiąclecia”⁴⁸. Papież stwierdził, że chrześcijanie są zobowiązani do „budowania Kościoła synodalnego”, co będzie skutkowało

⁴⁶ Zob. Święty i Wielki Sobór Cerkwi Prawosławnej, *Relacje Cerkwi prawosławnej z pozostałym światem chrześcijańskim* (2016), *Studia i Dokumenty Ekumeniczne* 33,1 (2017), s. 107–113.

⁴⁷ Zob. R. Małecki, *Kościół jako wspólnota. Dogmatyczno-ekumeniczne studium eklezjologii Johna Zizioulasa*, Lublin 2000, s. 163–169.

⁴⁸ Franciszek, *Przemówienie podczas uroczystości upamiętniającej 50. rocznicę ustanowienia synodu biskupów „Synodalność” konstytutywnym wymiarem Kościoła* (17.10.2015), *L'Osservatore Romano* [wyd. pol.] 11 (2015), s. 5.

zbliżeniem na polu ekumenicznym, także w obszarze zagadnień związanych z prymatem biskupa Rzymu. Franciszek dodał:

Jestem przekonany, że w Kościele synodalnym również sprawowanie prymatu Piotrowego będzie mogło zyskać więcej światła. Papież nie stoi sam ponad Kościołem; ale jest w nim jako ochrzczony pośród ochrzczonych i w łonie kolegium biskupiego jako biskup pośród biskupów, powołany zarazem – jako następca apostoła Piotra – do kierowania Kościołem rzymskim, który przewodzi w miłości wszystkim Kościołom⁴⁹.

Tak więc zasada synodalności – będąca konstytutywnym elementem Kościoła – tak bardzo uwypuklana przez Kościoły wschodnie, wydaje się obecnie najbardziej płodną ekumenicznie płaszczyzną dążenia do jedności chrześcijan i najbardziej odpowiednim kontekstem dialogu teologicznego.

Przyszłość dialogu ekumenicznego Kościołów dwóch braci: Piotra – „pierwszego zwierzchnika” – i Andrzeja – „pierwszego powołanego” – skoncentrowana na problematyce prymatu biskupa Rzymu, w dużej mierze zależy od teologicznej wrażliwości i otwartości przedstawicieli obu wspólnot. Poszukiwanie rozwiązań teologicznych zmierzających ku jedności chrześcijan musi łączyć się niejednokrotnie z odwagą proponowania nowych rozwiązań w duchu ewangelicznego uczniostwa, które zakłada wspólne wysiłki różnych denominacji na rzecz prawdy objawionej. W kontekście wyzwań współczesności działania ekumeniczne „wiary szukającej zrozumienia” zostały ubogacone „wiarą szukającą porozumienia w dialogu”. Zasada synodalności wpisuje się zarówno w *fides quaerens intellectum*, jak i w *fides quaerens dialogum*. Współczesne wypowiedzi magisterialne Kościoła Rzymskokatolickiego na temat synodalności oraz badania nad jej implikacjami dają nadzieję nie tylko na owocne kontynuowanie dialogu ekumenicznego, ale także na przybliżenie pełnej jedności pomiędzy omawianymi Kościołami.

BIBLIOGRAFIA

- Bartnik Cz.S., *Czym są znaki czasu?*, Ateneum Kapłańskie 150,595 (2008), s. 422–432.
Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostołska „Verbum Domini”*, Watykan 2010.
Chenu M.-D., *Lud Boży w świecie*, Kraków 1968.
Deklaracja o uniatyzmie i prozelityzmie (Freising 1990), Biuletyn Ekumeniczny 19,4 (1990), s. 67–78.

⁴⁹ Tamże, s. 7.

- Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1: Nicea I. Konstantynopol I. Efez. Chalcedon. Konstantynopol II. Konstantynopol III. Nicea II (325–787), układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2001.
- Eklezjologiczne i kanoniczne konsekwencje sakramentalnej natury Kościoła. „Communio”, soborowość i autorytet (Rawenna 2007)*, Sympozjum 16,1/22 (2012), s. 117–132.
- Franciszek, *Przemówienie podczas uroczystości upamiętniającej 50. rocznicę ustanowienia Synodu Biskupów „Synodalność” konstytutywnym wymiarem Kościoła (17.10.2015)*, L'Osservatore Romano [wyd. pol.] 11 (2015), s. 4–8.
- Garrapucho F.R., *Międzykonfesyjne dialogi ekumeniczne. Bilans historyczny*, Sympozjum 1,16 (2007), s. 67–79.
- Glaezer Z., *Prymat biskupa Rzymu w perspektywie prawosławnej. Ekumeniczne nadzieje*, Studia Nauk Teologicznych 10 (2015), s. 161–183.
- Hanc W., *Jedność sakramentów chrześcijańskiego wtajemniczenia w dialogicznym spojrzeniu Kościołów siostrzanych*, Studia Włocławskie 6 (2003), s. 215–225.
- Hanc W., *Dialog ekumeniczny – znaki nadziei dla chrześcijaństwa*, Pedagogia Christiana 2/26 (2010), s. 81–105.
- Hryniewicz W., *Ku wzajemnemu uznaniu. Pierwsze uzgodnienie w dialogu katolicko-prawosławnym*, Znak 337 (1982), s. 1491–1499.
- Hryniewicz W., *Wokół uniatyzmu. Refleksje po Sesji Katolicko-Prawosławnej Komisji Mieszanej we Fteising*, Biuletyn Ekumeniczny 19,4 (1990), s. 37–62.
- Hryniewicz W., *Nadzieja na przyszłość. Po sesji Katolicko-Prawosławnego Komitetu Koordynacyjnego w Ariccia*, Biuletyn Ekumeniczny 20,4 (1991), s. 76–96.
- Hryniewicz W., *Kościoły siostrzane. Dialog katolicko-prawosławny 1980–1991*, Warszawa 1993.
- Hryniewicz W., *Dialog jako podstawowa kategoria wiary*, w: *O ekumenizmie w Roku Wiary. Księga pamiątkowa z okazji jubileuszu 30-lecia Instytutu Ekumenicznego KUL*, red. P. Kantyka, P. Kopiec, M. Składanowski, Lublin 2013, s. 51–61.
- Hryniewicz W., *Wiara rodzi się w dialogu*, red. R. M. Rynkowski, Kraków 2015.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Ut unum sint”*, Watykan 1995.
- Jaskóła P., *Podstawy ekumenizmu*, Opole 2010.
- Kongregacja Nauki Wiary, *List „Communione notio”*, Watykan 1992.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Prymat Następcy Piotra w tajemnicy Kościoła*, Watykan 1999.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja „Dominus Iesus”*, Watykan 2000.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Informacja dotycząca wyrażenia „Kościoły siostrzane”*, Watykan 2000.
- Małecki R., *Kościół jako wspólnota. Dogmatyczno-ekumeniczne studium eklezjologii Johna Zizioulasa*, Lublin 2000.
- Mastej J., *Od Objawienia do wiary. Personalistyczna koncepcja aktu wiary chrześcijańskiej*, Lublin 2001.

- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria*, Kraków 2012.
- Misterium Kościoła i Eucharystii w świetle tajemnicy Trójcy Świętej. Dokument Międzynarodowej Komisji Mieszanej do dialogu teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Prawosławnym (II sesja plenarna, Monachium, 30 czerwca–6 lipca 1982)*, Znak 337 (1982), s. 1500–1510.
- Parzych-Blakiewicz K., *Teologia dialogu*, Olsztyn 2016.
- Paweł VI, *List apostołski „Ambulate in dilectione”*, Acta Apostolicae Sedis 58 (1966), s. 40–41.
- Pierwsi świadkowie. Pisma ojców apostołskich*, oprac. M. Starowieyski, Kraków 1998².
- Rabczyński P., *Znaki czasów według M.-D. Chenu*, Olsztyn 2007.
- Ratzinger J., *Opera omnia*, t. VIII/2: *Kościół – znak wśród narodów. Pisma ekumeniczne i ekumeniczne*, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2013.
- Sakrament kapłaństwa w sakramentalnej strukturze Kościoła ze szczególnym uwzględnieniem znaczenia sukcesji apostołskiej dla uświęcenia i jedności Ludu Bożego* (1988), Biuletyn Ekumeniczny 17,4 (1988), s. 71–84.
- Sobór Watykański II, *Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1986³, s. 203–218.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja „Dei verbum”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1986³, s. 350–362.
- Synodalność i prymat podczas pierwszego tysiąclecia: Ku wspólnemu rozumieniu w służbie jedności (Chieti 2016)*, Studia i Dokumenty Ekumeniczne 83,2 (2018), s. 122–129.
- Święty i Wielki Sobór Cerkwi Prawosławnej, *Relacje Cerkwi prawosławnej z pozostałym światem chrześcijańskim* (2016), Studia i Dokumenty Ekumeniczne 33,1 (2017), s. 107–113.
- Uniatyzm, metoda unijna przeszłości, a obecne poszukiwanie pełnej wspólnoty. Dokument roboczy (Ariccia 1991)*, Biuletyn Ekumeniczny 20,4 (1991), s. 97–105.
- Uniatyzm, metoda unijna przeszłości a obecne poszukiwanie pełnej wspólnoty (Balamand 1993)*, Biuletyn Ekumeniczny 23,2 (1994), s. 72–84.
- Wspólna deklaracja Papieża Pawła VI i Atenagorasa Patriarchy Konstantynopola*, w: *Posoborowe prawodawstwo kościelne*, z. 3, Warszawa 1968, s. 226–230.
- Znosko A., *Kanony Kościoła prawosławnego w przekładzie polskim*, t. 1, Warszawa 1978.

Słowa kluczowe: prymat biskupa Rzymu, jedność Kościoła, dialog ekumeniczny, dialog z Kościołami Wschodu, dialog rzymskokatolicko-prawosławny, synodalność Kościoła

FIDES QUAERENS DIALOGUM. THE PRIMACY OF THE BISHOP OF ROME
IN THE DIALOGUE WITH THE CHURCHES OF THE EAST

Summary

The Second Vatican Council created a new perspective for the ecumenical dialogue with the Eastern Churches which are not in full unity with the Roman Catholic Church. The notion of the primacy of the Bishop of Rome is an important theological issue within this dialogue. The subject of primacy ought to be considered with reference to the mystery of the Church established by Jesus Christ. Since 1980 it is possible to speak of an institutionalized dialogue between the Roman Catholic and the Orthodox Church on world stage. It results in the documents prepared by mixed committees and jointly accepted. The office of St. Peter's Successor has been shaped throughout centuries and developing alongside the whole community of those who believe in Jesus Christ. The primacy of the Bishop of Rome is a service of togetherness and shows above all St. Peter's Successor's concern for the communion of all particular (local) Churches. The Roman Catholic Church emphasizes that the realization of the indicated task requires an authority and exact knowledge. It cannot be merely an honorary primacy devoid of jurisdiction. The Eastern Churches see the primacy of the Bishop of Rome as an honorary, and not jurisdictional, precedence. St. Peter's Successor is *primus inter pares*, the first among equal patriarchs. What is clearly visible here is the supremacy of the Vatican Council (synodality) over the office of the Pope. The contemporary appreciation of collegiality and synodality in the statements from the Roman Catholic magistrates and theologians' research on their implications may become a new impulse in the ecumenical dialogue with the Churches of the East.

Keywords: primacy of the Bishop of Rome, unity of the Church, ecumenical dialogue, dialogue with Eastern Churches, Roman Catholic-Orthodox dialogue, synodality of the Church

Paweł Beyga*
PWT, Wrocław

PRAWDA A EKUMENIZM – BENEDYKT XVI WOBEC ANGLIKANÓW

Ekumeniczna działalność jest niezwykle ważnym aspektem życia Kościoła katolickiego. Autor artykułu spojrział na aktywność ekumeniczną w perspektywie nauczania Josepha Ratzingera – Benedykta XVI. Według papieża emeryta w Kościele katolickim po Vaticanum II najbardziej niebezpiecznym dla ekumenizmu jest relatywizm. Specjalny dokument promulgowany przez papieża Benedykta XVI, zatytułowany *Anglicanorum coetibus*, był wspaniałym przykładem ekumenicznej działalności w katolickim i soborowym duchu. Artykuł ukazuje także ekumenizm w perspektywie soborowego Dekretu o ekumenizmie i liturgicznej wizji jedności Kościoła.

W wielu współczesnych niepisanych słownikach nie mieści się już słowo „prawda”. Zostało ono zastąpione pojęciem opinii. Według Benedykta XVI prawda padła łupem emocji oraz przejściowych opinii jednostek, stała się słowem nadużywanym, wypaczonym i nabierała przeciwstawnego znaczenia¹. W efekcie w postmodernistycznym świecie takich słów jak „prawda, sprawiedliwość, człowieczeństwo” używa się odtąd w liczbie mnogiej². Kryzys prawdy ujawnia się zatem ze szczególną siłą, gdy ktoś próbuje ukazać jej jedyność i absolutność,

* Paweł Beyga – doktor nauk teologicznych (teologia dogmatyczna). W 2018 r. obronił pracę doktorską na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu; członek Towarzystwa Teologów Dogmatyków, sekretarz redakcji Międzynarodowego Przeglądu Teologicznego „Communio”. Opublikował kilkadziesiąt artykułów w recenzowanych czasopismach naukowych. Autor książki *Tradycja anglikańska w mszale dla ordynariatów personalnych byłych anglikanów* (Opole 2018); e-mail: pbeyga@wp.pl; ORCID: 0000-0002-0838-9482.

¹ Por. Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”* (2009), 3. https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/encykliki/caritas_in_veritate_or_29062009.html (dostęp: 20.01.2018).

² J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. VIII/2: *Kościół – znak wśród narodów*, Lublin 2013, s. 687.

a tym samym pozostać przy tradycyjnym rozumieniu tego słowa. Jednocześnie osoba ta musi liczyć się z oskarżeniami o nietolerancję, zacofanie oraz dogmatyzm.

Jednakże prawda nie jest kwestionowana tylko poza Kościołem, lecz także w nim nie zawsze może czuć się bezpieczna. Szczególnym terenem współczesnego wewnątrzkościelnego sporu o prawdę jest działalność ekumeniczna³. Tym, który miał okazję spoglądać na panoramę ekumenicznych wysiłków Kościoła katolickiego z perspektywy Stolicy Apostolskiej, był Joseph Ratzinger. Jako soborowy doradca Josepha Fringsa, prefekt Kongregacji Nauki Wiary, a później papież Benedykt XVI, doskonale orientował się w ekumenicznej posoborowej rzeczywistości. Taka perspektywa pozwoliła mu stać się jednym z najbardziej kompetentnych recenzentów ekumenizmu przełomu XX i XXI wieku.

Celem niniejszego tekstu jest próba odpowiedzi na następujące pytanie: Jakie jest miejsce prawdy w działalności ekumenicznej według Benedykta XVI? W pierwszej części zostaną ukazane zagrożenia, przed którymi staje prawda w kontekście ekumenizmu według Josepha Ratzingera. Kolejno zaprezentowana będzie recepcja ekumenicznego stanowiska Benedykta XVI na przykładzie dokumentu *Anglicanorum coetibus* z 2009 roku i jego konsekwencje. W ostatnim punkcie taka wizja ekumenizmu zostanie poddana teologicznej ocenie. W zakończeniu znajdują się wnioski wypływające z przeprowadzonych badań.

Niniejszy artykuł nie stanowi z oczywistych powodów wyczerpującego studium na temat współczesnego dialogu ekumenicznego. Jednakże podjęta problematyka wydaje się szczególnie ważna przynajmniej z trzech powodów. Po pierwsze, w kontekście niedawnej pięćdziesiątej rocznicy zakończenia obrad soborowych. Kolejnym powodem jest czas – pół wieku upływające od tzw. rewolucji 1968 roku, która zakwestionowała istnienie jednej i poznawalnej prawdy. Wreszcie, w 2019 roku minęła dekada od podpisania przez Benedykta XVI wspomnianego dokumentu *Anglicanorum coetibus*, a niedawno odbyła się kanonizacja bodaj najsłynniejszego konwertyty z anglikanizmu, czyli Johna Henry'ego Newmana.

ZAGROŻENIA DLA PRAWDY

Angielski teolog Aidan Nichol słusznie zauważył, że po II Soborze Watykańskim „ekumenizm w Kościele katolickim zyskał szacunek, a nawet stał się obowiązkową modą niemal w ciągu jednej nocy. [...] Ów błyskawiczny skok ku sławie i bogactwu spowodował, niestety, absolutnie nierealistyczne oczekiwania

³ Por. B. Ferdek, *Duch Boży nad wodami Renu. Refleksje nad ścieżkami nadreńskiej pneumatologii*, Wrocław 2010, s. 215.

ze strony niespecjalistów, którzy zaczęli mniemać, że na ich oczach raz na zawsze znikną podziały wewnątrz chrześcijaństwa⁴. Próbowano zatem na nowo połączyć podzielonych wyznawców Chrystusa, niejako „na skróty”.

Przykładem tak właśnie uprawianego ekumenizmu jest odejście od ekumenizmu konsensualnego oraz zmiana paradygmatu ekumenicznego. Według Josepha Ratzingera w tej sytuacji „w związku z wątpliwościami związanymi z wyznawaniem wiary, a w konsekwencji z zawartą w nim prawdą, samo pojęcie prawdy stało się dla wielu problematyczne⁵. Tradycyjnie ujmowany ekumenizm konsensualny chciał widzieć w prawdzie podstawę do osiągnięcia zgody. Natomiast zmiana paradygmatu ekumenicznego powoduje odwrócenie relacji między docelową jednością chrześcijan a prawdą – „konsens miałby stanowić jedyną, konkretną, realistyczną instancję decydującą w danym momencie o słuszności i ważności. Takie wyznawanie wiary nie byłoby wówczas przejawem prawdy, lecz oznaczałoby jedynie osiągnięty konsens⁶. W tej optyce możliwe jest przemilczanie spornych fragmentów doktryn obu stron dialogu, a w konsekwencji pomieszanie teologii z polityką, dialogu o wierze z dyplomacją⁷. Należy zauważyć, że metodą uprawiania takiego nieliczącego się z prawdą ekumenizmu są nieustanne dyskusje, debaty, wymiany zdań zmierzające do problematyzowania treści wiary katolickiej. Jednakże tym, co niemal automatycznie wyklucza z dialogu i powoduje krzyk oburzenia, jest potępienie jakiegoś błędu w imię prawdy i potwierdzenie własnej doktryny⁸.

Należy zaznaczyć, że nie można dojść do jedności podzielonych chrześcijan poprzez konsensus osiągnięty metodą głosowania. Prawdy nie można zadekretować, wrzucając kartkę do urny, ponieważ nie jest ona kwestią większości. Taką metodę przegłosowywania prawdy lub sprawowania „władzy rozproszonej⁹ obrała wspólnota anglikańska, ponieważ rozciągnięto w niej zasadę większości na kwestie doktrynalne i przeniesiono decyzje w tych kwestiach na anglikańskie Kościoły narodowe. Oba te rozwiązania dla Josepha Ratzingera były teologicznym nonsensem, ponieważ „doktryna jest albo prawdziwa, albo nieprawdziwa, i nie ma tu nic do gadania ani żadna większość, ani żaden Kościół narodowy¹⁰.

⁴ A. Nichols, *Myśl Benedykta XVI. Wprowadzenie do myśli teologicznej Josepha Ratzingera*, Kraków 2006, s. 356.

⁵ J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. VIII/2: *Kościół – znak wśród narodów...*, s. 687.

⁶ Tamże.

⁷ Por. tamże, s. 691.

⁸ Por. R. Skrzypczak, *Kto się boi Romano Amerio*, Fronda 50 (2009), s. 105–106.

⁹ Zob. A. Nichols, *Myśl Benedykta XVI. Wprowadzenie do myśli teologicznej Josepha Ratzingera...*, s. 361.

¹⁰ J. Ratzinger, *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci*, Kraków 1998, s. 125–126.

Sobory, które posługiwały się jednak metodą głosowania, nie ustanawiały w ten sposób prawdy, lecz ją odczytywały. Dla Josepha Ratzingera „w jednomyślności tak wielu osób zawsze widziano coś, co jest po ludzku niemożliwe. Jeśli się ona pojawia, jest to oznaką zniewalającej mocy samej prawdy”¹¹. Inaczej mówiąc, metodą ekumenizmu nie może być głosowanie, ponieważ prawda nie powstaje w wyniku politycznych zabiegów i dyplomacji, lecz domaga się raczej jej odczytania oraz przyjęcia.

Jeśli w tak uprawianym ekumenizmie prawda byłaby utożsamiona z opinią większości, to dzieliłby go tylko krok od relatywizacji teologii i chrześcijaństwa w ogóle. Jeszcze przed wyborem na Stolicę Piotrową Joseph Ratzinger przestrzegał przed relatywizmem, który dla wielu wydaje się jedyną postawą godną współczesnego człowieka. Dla byłego prefekta Kongregacji Nauki Wiary relatywizm, a właściwie już nawet pewna jego dyktatura, niczego nie chce uznać za ostateczne, a „polega na tym, że nikt nie zna właściwej drogi, że wszystkie drogi są fragmentami próby zmiany na lepsze i w dialogu szukają cech wspólnych, do których należy również współzawodnictwo między wynikami poznania, nie dającymi się ostatecznie sprowadzić do jednej wspólnej formy”¹². Zatem to już nie prawda o człowieku i Bogu determinuje konkretne działania, lecz aktualne potrzeby i chęć komfortu za wszelką cenę. Także ekumenizmowi grozi osiągnięcie jedności za wszelką cenę – nawet za cenę prawdy o Bogu, Kościele, człowieku i jego grzeszności.

Przykładem relatywizacji prawdy jest działalność ekumeniczna ignorująca i przemilczająca pytania o prawdę, a skupiająca się na tym, co praktyczne. Konsekwencją takiego założenia jest wniosek, że chrześcijanie powinni porzucić niekończący się spór o prawdę, czyli ortodoksję, i skupić się na wspólnym działaniu – ortopraksji¹³. Taką drogę ekumenizmu i życia kościelnego obrały niektóre wspólnoty wewnątrz anglikanizmu. W efekcie zamiast teologii uprawia się w nich ekologię, a zamiast bronić Ewangelii przede wszystkim walczy się z AIDS oraz o prawa kobiet i parytety¹⁴. Takie uprawianie ekumenizmu przemilczającego pytania o prawdę, a kładącego akcent na wspólne działanie, Joseph Ratzinger nazwał poszukiwaniem etosu bez Logosu. Według emerytowanego papieża „ekumenizm jest zawsze poszukiwaniem jedności w wierze, a nie tylko troską o jedność w działaniu”¹⁵. Rzeczywiście, gdyby Bóg się nie wcielił, to dla ekumenizmu oraz

¹¹ J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. VIII/2: *Kościół – znak wśród narodów...*, s. 685.

¹² J. Ratzinger, *Wiara, prawda, tolerancja. Chryścijaństwo a religie świata*, Kielce 2005, s. 95.

¹³ Por. B. Ferdek, *Modele ekumenizmu według Josepha Ratzingera*, *Studia Salvatoriana Polonica* 1 (2007), s. 67.

¹⁴ Por. T. Terlikowski, *Ślady Boga*, Warszawa 2012, s. 250.

¹⁵ J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. VIII/2: *Kościół – znak wśród narodów...*, s. 691.

dialogu międzyreligijnego perspektywa niesienia wspólnej pomocy ubogim lub zaradanie potrzebom współczesnego świata byłyby najwznioślejszymi ideami.

Podsumowując, należy wskazać na trzy zagrożenia dla prawdy, które według Josepha Ratzingera mogą grozić współczesnej działalności ekumenicznej. Jest to z jednej strony przemilczanie spornych fragmentów doktryn partnerów dialogu, a skupianie się jedynie na tym, co łączy. W konsekwencji można uroczyście ogłosić jedność z równoczesnym cichym pominięciem poważnych różnic dogmatycznych, a więc przemilczeć prawdę, promując irenizm. Z drugiej strony nie można osiągnąć jedności chrześcijan metodą demokratycznych wyborów, ponieważ doktryna powstająca w wyniku liczenia głosów może przekształcić ekumenizm w badanie opinii publicznej, a tym samym mijać się z prawdą objawioną. Wreszcie najpoważniejszym wyzwaniem dla ekumenizmu jest relatywizm, który stał się współczesnym świeckim dogmatem. Prowadzi on do przekonania o drugorzędności doktryny wobec praktycznej i niejednokrotnie chwalebnej działalności chrześcijan różnych konfesji.

EKUMENIZM JOSEPHA RATZINGERA – BENEDYKTA XVI W PRAKTYCE

Benedykt XVI 4 listopada 2009 roku podpisał konstytucję apostolską *Anglicanorum coetibus*. Dokument ten był pozytywną odpowiedzią ze strony Stolicy Apostolskiej na wielokrotnie ponawiane przez niektórych pasterzy i wiernych wspólnoty anglikańskiej prośby o umożliwienie im pełnej i widzialnej jedności z Kościołem katolickim. Coraz więcej grup składających się na wspólnotę anglikańską postulowało bowiem dopuszczanie do święceń prezbiteratu oraz episkopatu kobiet, co stanowiło odejście nie tylko od katolickich, lecz także od samych anglikańskich korzeni. Kontrowersje budziły również niektóre decyzje dotyczące nauczania moralnego, m.in. kwestia podejścia do homoseksualizmu lub legalizacji związków osób tej samej płci¹⁶. W tym miejscu należy podkreślić za Benedyktem XVI, że inicjatywa konwersji wyszła nie od strony katolickiej, lecz „od anglikańskich biskupów, którzy weszli w dialog z Kongregacją Nauki Wiary i rozpoznali, w jakiej formie można by było się do siebie zbliżyć i zjednoczyć. Biskupi ci powiedzieli, że całkowicie podzielają wiarę opisaną w Katechizmie Kościoła Katolickiego. [...] Trzeba było tylko zobaczyć, na ile mogliby zachować

¹⁶ Zob. [b.a.], *Anglikanie przygotowują liturgię zmiany płci dla transseksualistów?*, Gość.pl, 49 (2019), <http://gosc.pl/doc/4046881.Anglikanie-przygotuja-liturgie-zmiany-plci-dla-transseksualistow> (dostęp: 27.01.2018).

własną tradycję, własne formy życia z całym ich bogactwem”¹⁷. W świetle tych słów papieża nie można oskarżać Josepha Ratzingera o jakąkolwiek formę prozelityzmu lub nakłaniania anglikanów do jedności z Rzymem.

Papieska próba znalezienia dla byłych anglikanów odpowiedniego miejsca w strukturach Kościoła katolickiego nie jest nową ideą Josepha Ratzingera. Już w czasach kierowania Kongregacją Nauki Wiary jako jej prefekt uważał, że „podział dokonuje się w Kościele wtedy, kiedy pojawia się rysa w samym wyznawaniu wiary i sprawowaniu sakramentów, wszystkie inne różnice właściwie się nie liczą, można ich nie brać pod uwagę, gdyż nie powodują istotnego podziału Kościoła”¹⁸. Tym, co nie powoduje istotnego podziału w Kościele, ponieważ nie dotyczy bezpośrednio wiary i sakramentów, jest ryt liturgiczny i dyscyplina kościelna. Inaczej mówiąc, wiara katolików z urodzenia i wiara katolików z wyboru, w tym wypadku byłych anglikanów, jest taka sama. Jednakże liturgiczny oraz organizacyjny wyraz tej wiary może być różny.

Benedykt XVI zdecydował się na utworzenie ordynariatów personalnych zgodnie z kanonami kodeksu prawa kanonicznego¹⁹. Członkami ordynariatów personalnych w myśl papieskiego dokumentu są wierni świeccy, duchowni, członkowie instytutów życia konsekrowanego, których pierwszym duchowym domem była wspólnota wyrosła z angielskiej reformacji. Do ordynariatów należą także ci, którzy przyjmują sakramenty inicjacji chrześcijańskiej w obrębie ich jurysdykcji. Ordynariaty bowiem w odróżnieniu od diecezji nie obejmują terytorium, lecz poszczególne osoby. Kapłani należący do ordynariatów korzystają z ksiąg liturgicznych według rytu rzymskiego w formie zwyczajnej oraz nadzwyczajnej. Na mocy *Anglicanorum coetibus* mogą również „sprawować Eucharystię i inne sakramenty, Liturgię Godzin oraz inne nabożeństwa według własnych ksiąg liturgicznych tradycji anglikańskiej, zatwierdzonych przez Stolicę Apostolską, aby zachować w łonie Kościoła katolickiego żywe tradycje duchowe, liturgiczne i duszpasterskie Wspólnoty anglikańskiej jako cenny dar umacniający wiarę swoich członków i bogactwo, którym można się dzielić z innymi”²⁰.

¹⁷ Benedykt XVI, P. Seewald, *Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu*, Kraków 2011, s. 107.

¹⁸ J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. VIII/2: *Kościół – znak wśród narodów...*, s. 683.

¹⁹ Kongregacja Nauki Wiary wydała *Normy uzupełniające do konstytucji apostolskiej „Anglicanorum coetibus”*. Polski tekst można odnaleźć w: *Wspólnota anglikańska a ekumenia. Wokół konstytucji apostolskiej „Anglicanorum coetibus” Benedykta XVI*, red. T. Kałużny, Z. Kijas, Kraków 2010, s. 167–174.

²⁰ Benedykt XVI, *Konstytucja apostolska „Anglicanorum coetibus” o ustanowieniu ordynariatów personalnych dla anglikanów przystępujących do pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim* (2009), w: *Wspólnota anglikańska a ekumenia...*, s. 162.

Od pierwszej niedzieli Adwentu 2015 roku w ordynariatach personalnych jedną z fakultatywnych form rytu rzymskiego²¹ jest *Anglican Use*, zawarty w księdze liturgicznej, której oficjalna nazwa brzmi: *Divine Worship – The Missal*. Ten mszał jest miejscem spotkania trzech liturgicznych tradycji: katolickiej, manifestującej się w nadzwyczajnej formie rytu rzymskiego, właściwej dla formy zwyczajnej, oraz anglikańskiej, która dochodzi do głosu w anglikanizmie, m.in. w *Missale Anglicanum*, *Księdze modlitw wspólnych* oraz w *Common Worship*. Elementy wywiedzione z anglikańskiej liturgii można podzielić na dwie grupy: teksty wprost wzięte z Kościoła Anglii oraz te inspirowane anglikańskim duchem i zwyczajami.

Można w historii Kościoła odnaleźć już przypadki, gdy przyjmowano do katolickiej wspólnoty osoby pochodzące z innych wspólnot chrześcijańskich. W tym miejscu warto przywołać chociażby unię zawartą w 1596 roku w Brześciu Litewskim. Na jej mocy część wiernych prawosławnych stała się katolikami, lecz jednocześnie zachowała własne tradycje doktrynalne, liturgiczne oraz pastoralne. Sytuacja byłych anglikanów po *Anglicanorum coetibus* jest jednak odmienna niż konwertytów z XVI wieku. Byli anglikanie nie tworzą bowiem wspólnoty *sui iuris*, jak katolickie Kościoły wschodnie, lecz są częścią Kościoła łacińskiego, a ich liturgia należy do rytu rzymskiego. Ordynariaty personalne swoim zasięgiem obejmują nie terytorium, ale poszczególnych wiernych²². Jest to pierwsza sytuacja od czasów reformacji, gdy Kościół katolicki uznał za własne i mogące służyć duchowemu wzrostowi wiernych liturgiczne dziedzictwo wyrosłe na bazie reformacyjnej zawieruchy²³.

Możliwość zachowania własnej tradycji liturgicznej i dyscyplinarnej jest recepcją rozważań teologicznych Josepha Ratzingera, który w 1976 roku pytał o nowoczesny model ekumenicznej działalności. Według niego „szukanie jedności Kościoła z samej natury tego przedsięwzięcia musi nawiązywać do kościelnego kształtu danej społeczności, do pytania, w jakiej mierze uwzględnia ona i ceni to, co służy osobistej pobożności oraz duchowej mocy i głębi jednostki”²⁴. Katolicka afirmacja tradycji anglikańskiej jest zatem praktyczną realizacją i poszukiwaniem odpowiedzi na to pytanie o kościelny kształt danej społeczności oraz o to, co ją uświęca i buduje.

²¹ Obok liturgii według nowej księgi liturgicznej można używać mszałów dla zwyczajnej oraz nadzwyczajnej formy rytu rzymskiego.

²² Zob. H.J. Feulner, *Unity of Faith in Diversity of Liturgical Expression: An Ecumenical Approach from a Catholic Perspective by Means of the „Divine Worship” Form of the Roman Rite*, *Shared Treasure Journal of the Anglicanorum Coetibus Society* 4,4 (2017), s. 32.

²³ Zob. C.A. Brand, *Very Members Incorporate: Reflections on the Sacral Language of Divine Worship*, *Antiphon* 19,2 (2015), s. 132.

²⁴ J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. VIII/2: *Kościół – znak wśród narodów...*, s. 670.

PRÓBA TEOLOGICZNEJ OCENY

Podejmując próbę teologicznej oceny działań Benedykta XVI, należy odwołać się do dekretu o ekumenizmie II Soboru Watykańskiego. Joseph Ratzinger jako młody teolog brał udział w obradach soborowych, po ich zakończeniu stał się recenzentem realizacji dokumentów Vaticanum II, a w czasie swojego pontyfikatu promował hermeneutykę rozwoju. *Unitatis redintegratio* stanowi pewien wspólny kierunkowskaz dla podejmowanych wysiłków na rzecz jedności chrześcijan w duchu katolickim. Dokument wskazał na cel ekumenizmu, którym jest sprawowanie eucharystycznej Ofiary w jednym i niepodzielnym Kościele. Ojcowie II Soboru Watykańskiego upatrują tego niepodzielnego Kościoła we wspólnocie katolickiej pod przewodnictwem następcy Piotra²⁵. Także dla młodego Josepha Ratzingera było jasne, że pojednani chrześcijanie nie mają projektować jakiegoś nowego „ekumenicznego” Kościoła, lecz że on już istnieje i jest widzialny²⁶.

Według ostatniego soboru „Chrystus Pan założył jeden jedyny Kościół, a mimo to wiele jest chrześcijańskich Wspólnot, które wobec ludzi podają się za prawdziwe spadkobierczynie Jezusa Chrystusa”²⁷, a ten podział stanowi zgorszenie dla świata, szkodząc działalności misyjnej²⁸. Ojcowie soborowi zaznaczyli, że pełnię „zbawczych środków osiągnąć można jedynie w katolickim Kościele Chrystusowym, który stanowi powszechną pomoc do zbawienia”²⁹. Równocześnie wiele elementów i dóbr, czyli „spisane Słowo Boże, życie w łasce, wiara, nadzieja, miłość oraz inne wewnętrzne dary Ducha Świętego”³⁰, a należące do jedynego Kościoła Chrystusowego, można odnaleźć w innych wspólnotach chrześcijańskich. Inaczej mówiąc, Kościół katolicki strzeże prawdy objawionej, jednakże w innych wspólnotach kościelnych można odnaleźć elementy tej prawdy lub inne od katolickich sposoby jej odczytywania.

To na tej podstawie możliwe było zachowanie przez byłych anglikanów części swojej tradycji w nowym zachodnim mszale. Koresponduje to ze słowami Josepha Ratzingera, który przed laty pisał, że „zewnątrzny kształt liturgii może być różnoraki, odpowiednio do miejsca i czasu – tak jak różne istnieją obrządki. Istotna jest łączność z Kościołem, który jest poprzez swą wiarę związany

²⁵ Por. DE, n. 4.

²⁶ Por. E. de Gaál, *O Lord, I Seek Your Countenance. Explorations and Discoveries in Pope Benedict XVI's Theology*, Steubenville 2018, s. 55.

²⁷ DE, *Wstęp*.

²⁸ Por. tamże.

²⁹ Tamże, n. 3.

³⁰ Tamże.

z Panem. Posłuszeństwo wiary stanowi gwarancję jedności liturgii [...] ³¹. Posłuszeństwo prawdzie wiary to nic innego, jak wierność katolickiej doktrynie wyrażonej w *Katechizmie Kościoła katolickiego*.

Rozwiązanie zaproponowane przez Josepha Ratzingera dla konserwatywnych anglikanów pukających do drzwi papieskiego Rzymu wpisuje się w hermeneutykę ciągłości. Chce ona recepcji II Soboru Watykańskiego opierającej się na dokumentach soborowych, a nie na enigmatycznym „duchu soboru”, który można nazwać „schrystianizowanym” duchem czasów, a którego preferowaną, czy wręcz jedyną postawą wobec przeszłości była rewolucja oraz zmiana ³². Jaka zatem w tej soborowej optyce jest pozycja prawdy? Po pierwsze, sama motywacja anglikanów proszących o konwersję wskazuje na pragnienie życia w prawdzie o Bogu, Jego Kościele oraz o człowieku. Niewłaściwa wizja ekumenizmu przemilczająca te prawdy skutkowałaby z pewnością odmową przyjęcia członków Kościoła Anglii do katolickiej wspólnoty. W zamian promowane byłyby wspólne międzywyznaniowe działania na rzecz pomocy ubogim oraz potrzebującym – ortodoksję zastąpiłaby ortopraksja. Jednakże według Benedykta XVI rzeczywistości wiary, a więc szczególnej przestrzeni prawdy, nie można poświęcić w imię wymogów chwili ³³.

Po drugie, konwersja byłych anglikanów z możliwością utrzymania niektórych elementów ich tradycji liturgicznej i dyscyplinarnej nie jest krytykowanym przez Josepha Ratzingera ekumenizmem tradycji pisanych małą literą. W optyce tzw. ekumenizmu tradycji do zwyczajów wspólnot protestanckich należy częste czytanie Biblii, do tradycji Kościołów prawosławnych bogata liturgia, a Kościół katolicki kojarzony jest z rozbudowanym prawem. W ruchu ekumenicznym próbuje się czasami absolutyzować te tradycje pisane małą literą, uważając je za odmiennie postacie tej rzeczywistości, którą jest Kościół ³⁴. W efekcie eliminuje się pytania o to, co jest większe od tych tradycji, a mianowicie o doktrynę, którą wyrażają. Według Josepha Ratzingera za nowym rozumieniem tradycji stoi eliminowanie pytania o prawdę. Różnice pomiędzy chrześcijanami redukuje się do różnicy tradycji przyzwyczajęń. Tym samym dyskusja ekumeniczna przestaje być wielkim sporem ludzi zatroskanych o prawdę, a staje się poszukiwaniem kompromisu między tradycjami lub wręcz wyrównywaniem przyzwyczajęń, a tym samym celebrowaniem różnic. Benedykt XVI, podpisując *Anglicanorum coetibus*, zaczął od prawdy objawionej, a więc zobowiązał byłych anglikanów do

³¹ J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. IX: *Teologia liturgii*, Lublin 2012, s. 617.

³² Por. T. Terlikowski, *Koń trojański w mieście Boga. Pół wieku po Soborze*, Kraków 2012, s. 9.

³³ Por. B. Ferdek, *Modele ekumenizmu według Josepha Ratzingera...*, s. 68.

³⁴ Por. tamże, s. 70–71.

przyjęcia katolickiej doktryny zawartej w *Katechizmie Kościoła katolickiego*. Dopiero później rozpoczęto prace nad liturgią w ordynariatach personalnych, a więc nad uzgodnieniem tradycji pisanych małą literą. Odwrotna kolejność skutkowałaby miłością bez prawdy, czyli sentymentalizmem skupiającym się na tym, co widoczne na pierwszy rzut oka, a nie docierającym do prawdy.

Podsumowując, należy stwierdzić, że papieska próba zjednoczenia podzielonych chrześcijan w przypadku byłych anglikanów zakończyła się sukcesem. Nie oznacza to jednak, że pontyfikat Benedykta XVI był czasem zamrożenia po stronie katolickiej działalności ekumenicznej uprawianej metodą dyskusji i dialogu z braćmi odłączonymi. Jednakże papież jasno wskazał, że ekumenizm nie może oznaczać przemilczania prawdy objawionej, a w konsekwencji nie może być czymś w rodzaju irenizmu lub „ochrzczonego” relatywizmu. Pozwalając byłym anglikanom na konwersję, nie proponowano im głosowania, co z katolickiej dogmatyki lub moralności chcą przyjąć, a co nie ze względu na ich pierwszą duchową ojczyznę. Benedykt XVI wskazał zatem, że ekumenizmu nie można uprawiać metodą badania opinii publicznej. Strona katolicka zaś, widząc sytuację i cierpienie strony anglikańskiej, nie relatywizowała różnic doktrynalnych czy podawała w wątpliwość zasadność próśb, lecz podjęła dialog zmierzający do wypracowania sposobu konwersji i egzystencji konwertytów. Wreszcie byli anglikanie są dzisiaj świadectwem dla chrześcijan, że jedność uczniów Chrystusa jest możliwa do osiągnięcia, a wspólna praca na rzecz ubogich i potrzebujących nie jest stacją końcową ekumenizmu, lecz jedynie przystankiem w drodze do zgody w zakresie sakramentu i jego celebrowania.

ZAKOŃCZENIE

W obliczu dyktatury relatywizmu chrześcijanin mówiący o prawdzie musi dojść do przekonania, że przemawia o rzeczywistości obcej dzisiejszemu światu. Podobny jest on do błazna z opowieści Kierkegaarda krążącym po wsi w cyrkowym stroju i błagającym mieszkańców o pomoc w gaszeniu pożaru cyrku. Jednak mieszkańcy uznali to dramatyczne wołanie za doskonały chwyt marketingowy, klaszcząc w dłonie i śmiejąc się do łez. W ostateczności spłonął cyrk i cała wieś, a śmiech zamienił się w grobową ciszę nad popiołem i zgliszczami³⁵. Joseph Ratzinger, przywołujący tę przypowieść w latach siedemdziesiątych, prawdopodobnie nie spodziewał się, że podzieli los cyrkowca, który nie będzie przekonywał już mieszkańców wsi o pożarze cyrku, lecz wobec świata stanie się głosem prawdy, której odebrano prawo obywatelstwa i prawo do przemawiania. Jednakże

³⁵ Zob. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 2012, s. 35–36.

Benedykt XVI przypominał nie tylko o prawdzie świata, lecz także niektórym członkom Kościoła katolickiego, którzy wypaczali ekumenizm, czyniąc z niego nieustannie rozdyktowaną doktrynę połączoną z celebrowaniem różnic.

W tym miejscu należy odpowiedzieć na pytanie postawione na początku: Jakie jest miejsce prawdy w działalności ekumenicznej według Benedykta XVI? Dla Josepha Ratzingera prawda jest fundamentem ekumenizmu. Jeśli idei zjednoczenia chrześcijan będzie towarzyszyć pewien teologiczny agnostycyzm, zakładający, że niemożliwe jest poznanie prawdy, to w rezultacie postawi się znak zapytania przy samym Bogu. Jednakże dla Benedykta XVI prawdy się nie tworzy, lecz ją odkrywa, jest ona czymś wyprzedzającym człowieka. Inaczej mówiąc, to nie człowiek chce uchwycić prawdę, ale to prawda bierze w posiadanie człowieka³⁶.

W takim ujęciu prawdy konwersja byłych anglikanów jawi się jako konsekwencja odkrycia prawdy o Bogu i Jego Kościele oraz decyzji o wytrwaniu przy niej. Jednakże zabiegi Benedykta XVI pokazały, że jedność chrześcijan nie musi oznaczać krzywdzącej uniformizacji, której skutkiem jest zapomnienie lub przekreślenie całej dotychczasowej eklezjalnej i duchowej drogi konwertytów. Wprowadzenie m.in. nowej księgi liturgicznej dla katolicyzmu służy ubogaceniu całego Kościoła Chrystusowego, ponieważ Pan modlił się o to, aby Jego uczniowie byli jedno, a nie, by byli jednakowi w wyrażaniu wiary lub jej celebrowaniu.

Prymat prawdy – prezentowany przez Benedykta XVI w kontekście działalności ekumenicznej – nie jest jednoznaczny z odejściem od dialogu lub przekreśleniem dorobku czasu posoborowego. Jednakże powinien on skutkować korektą niektórych pomysłów teologów i duszpasterzy, którzy w imię niejednokrotnie szczytnych celów zdają się zapominać o własnej tożsamości, a w ten sposób nie traktują poważnie partnerów dialogu. Przywrócenie prawdzie należnego miejsca w teologii, a w tym samym w ekumenizmie, sprawi, że działalność na rzecz jedności chrześcijan nie będzie zdradą lub przemilczaniem prawdy, lecz jej odkrywaniem, jak w przypadku byłych anglikanów.

BIBLIOGRAFIA

[b.a.], *Anglikanie przygotowują liturgię zmiany płci dla transseksualistów?*, Gość.pl, 49 (2019), <http://gosc.pl/doc/4046881.Anglikanie-przygotuja-liturgie-zmiany-plci-dla-transseksualistow> (dostęp: 27.01.2018).

Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”* (2009), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/encykliki/caritas_in_veritate_or_29062009.html (dostęp: 20.01.2018).

³⁶ Por. N. Bux, *Benedict XVI's Reform. The Liturgy between Innovation and Tradition*, San Francisco 2012, s. 32.

- Benedykt XVI, *Konstytucja apostolska „Anglicanorum coetibus” o ustanowieniu ordynariatów personalnych dla anglikanów przystępujących do pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim* (2009), w: *Wspólnota anglikańska a ekumenia. Wokół konstytucji apostolskiej „Anglicanorum coetibus” Benedykta XVI*, red. T. Kałużny, Z. Kijas, Kraków 2010, s. 159–165.
- Benedykt XVI, P. Seewald, *Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu*, tłum. P. Napiewodzki, Kraków 2011.
- Brand C.A., *Very Members Incorporate: Reflections on the Sacral Language of Divine Worship*, *Antiphon* 19,2 (2015), s. 132–154.
- Bux N., *Benedict XVI's Reform. The Liturgy between Innovation and Tradition*, San Francisco 2012.
- Ferdek B., *Modele ekumenizmu według Josepha Ratzingera*, *Studia Salvatoriana Polonica* 1 (2007), s. 61–76.
- Ferdek B., *Duch Boży nad wodami Renu. Refleksje nad ścieżkami nadreńskiej pneumatologii*, Wrocław 2010.
- Feulner H.J., *Unity of Faith in Diversity of Liturgical Expression: An Ecumenical Approach from a Catholic Perspective by Means of the „Divine Worship” Form of the Roman Rite*, *Shared Treasure Journal of the Anglicanorum Coetibus Society* 4,4 (2017), s. 31–72.
- Gaál E. de, *O Lord, I Seek Your Countenance. Explorations and Discoveries in Pope Benedict XVI's Theology*, Steubenville 2018.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Normy uzupełniające do konstytucji apostolskiej „Anglicanorum coetibus”*, w: *Wspólnota anglikańska a ekumenia. Wokół konstytucji apostolskiej „Anglicanorum coetibus” Benedykta XVI*, red. T. Kałużny, Z. Kijas, Kraków 2010, s. 167–174.
- Nichols A., *Myśl Benedykta XVI. Wprowadzenie do myśli teologicznej Josepha Ratzingera*, tłum. D. Chabrajska, Kraków 2006.
- Ratzinger J., *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1998.
- Ratzinger J., *Wiara, prawda, tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Kielce 2005.
- Ratzinger J., *Opera omnia*, t. IX: *Teologia liturgii*, tłum. W. Szymona, Lublin 2012.
- Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowa, Kraków 2012.
- Ratzinger J., *Opera omnia*, t. VIII/2: *Kościół – znak wśród narodów*, tłum. W. Szymona, Lublin 2013.
- Skrzypczak R., *Kto się boi Romano Amerio*, *Fronda* 50 (2009), s. 92–111.
- Sobór Watykański II, *Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”* (1964), w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 193–208.
- Terlikowski T., *Koń trojański w mieście Boga. Pół wieku po Soborze*, Kraków 2012.
- Terlikowski T., *Ślady Boga*, Warszawa 2012.

Słowa kluczowe: ekumenizm, Benedykt XVI, Kościół Anglii, relatywizm

TRUTH AND ECUMENISM – BENEDICT XVI TO ANGLICANS

Summary

Ecumenical activity is a very important aspect of life in the Catholic Church. The author of the article looked at this ecumenical activity in the perspective of Joseph Ratzinger's – Benedict XVI's teaching. According to pope emeritus nowadays relativism is the most dangerous for ecumenism in the Catholic Church after Vaticanum II. A special document promulgated by pope Benedict XVI entitled *Anglicanorum coetibus* was a magnificent example of ecumenical activity in the Catholic and conciliar spirit. The article shows ecumenism also in the perspective of conciliar Decree on ecumenism and liturgical vision of unity of the Church.

Keywords: ecumenism, Benedict XVI, Church of England, relativism

Agnieszka Dudek-Kowalska*
WTL Uniwersytetu Śląskiego, Katowice

MIŁOSIĘRDZIE JAKO OIKONOMIA KOŚCIOŁA. NA PODSTAWIE WYBRANYCH TEKSTÓW MAGISTERIUM ECCLESIAE

Upływ niespełna czterdziestu lat od czasu ogłoszenia encykliki *Dives in misericordia* nie zdezaktualizował ogłoszonych tam też i postulatów. Przeciwnie, wiele ze wskazanych wówczas przez Jana Pawła II zagrożeń cywilizacyjnych pogłębiło się, a na pierwszy plan wysunęła się postępująca alienacja człowieka i osłabienie więzów międzyludzkiej solidarności. Propozycja papieża, by właściwie rozumiane i uzasadnione miłosierdzie uczynić panaceum na problemy dotyczące relacje międzyludzkie, jest nadal aktualna. Szczególna rola przypada tu Kościołowi. Jak stwierdził Jan Paweł II w encyklice *Dives in misericordia*: „Jezus Chrystus ukazał, że człowiek nie tylko doświadcza i «dostępuje» miłosierdzia Boga samego, ale także jest powołany do tego, ażeby sam «czynił» miłosierdzie drugim: «Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią» (Mt 5,7). Kościół znajduje w tych słowach wezwanie do czynu i stara się «czynić miłosierdzie»” (nr 14).

Tak jak papież Jan Paweł II miał przekonanie, że jego zadaniem jest m.in. podzielenie się ze światem treścią objawień doznanych przez s. Faustynę Kowalską, tak szczególnym zadaniem Kościoła po dzień dzisiejszy staje się pogłębianie i przypomnianie nauczania o istocie i skutkach doświadczonego i przyjętego Bożego miłosierdzia. W konsekwencji czynienie miłosierdzia ma stać się podstawą relacji społecznych i źródłem naprawy sposobu funkcjonowania społeczeństw¹.

* Agnieszka Dudek-Kowalska – doktor teologii dogmatycznej, ukończyła także studia prawnicze w KUL; w centrum jej zainteresowań naukowych pozostaje chryzologia i eklezjologia; e-mail: dudekagnkow@gmail.com; ORCID: 0000-0001-8356-1572.

¹ J. Warzeszak, *Papież Franciszek świadkiem Bożego miłosierdzia*, Warszawskie Studia Teologiczne XXIX,4 (2016), s. 36–74.

Właściwe rozumienie i praktykowanie miłosierdzia jest wyraźnym wyzwaniem także obecnego czasu. Podkreśla to papież Franciszek od początku swojego pontyfikatu. Oznaczenie przez Jana Pawła II misji Kościoła w perspektywie miłosierdzia jest kluczowe z punktu widzenia potrzeb i wyzwań współczesności.

Celem niniejszego artykułu jest prezentacja wybranych zagadnień dotyczących eklezjalnego i społecznego wymiaru miłosierdzia w nauczaniu Kościoła, głównie pontyfikatu Jana Pawła II jako odpowiedzi na zanikanie więzi braterstwa między ludźmi i sposobu na odbudowanie relacji.

MIŁOSIERDZIE BOŻE W SAKRAMENTACH

Kościół żyje swoim autentycznym życiem, kiedy wyznaje i głosi miłosierdzie – najwspanialszy przymiot Stwórcy i Odkupiciela – i kiedy ludzi przybliża do Zbawicielowych źródeł miłosierdzia, których jest depozytariuszem i szafarzem².

Posługę miłosierdzia, jego szafarstwo względem wszystkich ludzi, postrzega Kościół jako swój szczególny obowiązek rozumiany w kategoriach posługi sakramentalnej. Sakramenty, będące skutecznymi znakami łaski w posłudze Kościoła, jawią się jako wyjątkowe środki przekazu miłosierdzia. To w nich szczególnie uobecnia się miłosierdzie Boże, zakorzenione w owocach misterium paschalnego, aktualizując je dla każdego przyjmującego sakrament. W sposób szczególny sakramentem miłosierdzia jest Kościół, który jako jeden organizm stanowi narzędzie łaski Boga dla świata. W Kościele jako prasakramencie mają szansę na realizację wszystkie sakramenty, czerpiące swą skuteczność z misji i łaski Kościoła.

KOŚCIÓŁ JAKO SAKRAMENT BOŻEGO MIŁOSIERDZIA

Im bardziej świadomość ludzka, ulegając sekularyzacji, traci poczucie sensu samego słowa „miłosierdzie” – im bardziej, oddalając się od Boga, oddala się od tajemnicy miłosierdzia – tym bardziej Kościół ma prawo i obowiązek odwoływać się do Boga miłosierdzia „wołaniem wielkim”³.

Sakramentalność Kościoła jest szczególna. Jej sens sprowadza się m.in. do przedłużenia tajemnicy paschalnej, stanowiącej „szczytowy punkt tego właśnie objawienia i urzeczywistnienia miłosierdzia, które zdolne jest usprawiedliwić człowieka, przywrócić sprawiedliwość w znaczeniu owego zbawczego ładu, jaki

² Jan Paweł II, *Encyklika „Dives in misericordia”* (30.11.1980) [dalej: DiM], nr 13.

³ DiM 15.

Bóg od początku zamierzył w człowieku, a przez człowieka w świecie⁴. Z woli Boga Kościół przekazuje ludziom owoce zbawienia, pośrednicząc w spotkaniu z Bogiem i uobecniając wydarzenia zbawcze. Tym samym Kościół stanowi sakrament Bożej miłości i miłosierdzia⁵ czy, jak chcą inni, prasakrament – źródło innych sakramentów, znak zbawczej obecności Boga wśród ludzi, społeczność umożliwiającą kontakt z Jego miłością-miłosierdziem⁶.

Zbawcza sakramentalność Kościoła powinna być też rozumiana jako sakramentalność w posłudze i uobecnianiu miłosierdzia Bożego. Kościół Chrystusowy stanowi owoc miłosierdzia i jego zadaniem jest nie tylko głoszenie, wyznawanie i przywoływanie miłosierdzia Boga, ale przede wszystkim jego urzeczywistnianie i uobecnianie⁷.

Sakramentalność Kościoła jest szczególnym sposobem na urzeczywistnianie jego misji miłosierdzia. Dzieje się tak z uwagi na nadprzyrodzony i „darmowy” charakter łaski miłosierdzia, która drogą posługi Kościoła pragnie się objawiać w świecie. Kościół musi być świadomy, że jako znak i owoc miłosierdzia, jako jego szczególny i pierwszy sakrament w pierwszej kolejności powołany jest do urzeczywistniania miłosierdzia. „Uobecniając w swym zbawczym pośrednictwie sakramentalnym samego Chrystusa, Kościół przyczynia się do tego, że Miłosierdzie Boże ogarnia wiernych w każdym z siedmiu sakramentów, w których przez akty Kościoła działa osobowo uwielbiony Chrystus w mocy Ducha [...]”⁸.

EUCHARYSTIA JAKO ŹRÓDŁO BOŻEGO MIŁOSIERDZIA

Sam obrzęd eucharystyczny sprawowany na pamiątkę Tego, który w swym mesjańskim posłannictwie objawił nam swego Ojca przez słowo i krzyż, świadczy o tej niewyczerpalnej miłości, mocą której pragnie On stale łączyć się z nami i jednoczyć, wychodząc na spotkanie wszystkich ludzkich serc⁹.

⁴ DiM 7.

⁵ L. Balter, *Kościół jako „sakrament” Miłosierdzia Bożego*, w: *W Miłosierdziu Bożym ku nowej ewangelizacji. V Kongres ku czci Miłosierdzia Bożego. 9–11 kwietnia 1999, Częstochowa – Dolina Miłosierdzia – Księża Pallotyni*, Ząbki 1999, s. 25.

⁶ F. Greniuk, *Miłosierdzie Boże w sakramencie pojednania*, w: *Jan Paweł II. Dives in misericordia. Tekst i komentarze*, red. S. Nagy, Lublin 1983, s. 197.

⁷ L. Balter, *Kościół jako „sakrament...”, s. 35; zob. także: tenże, Kościół jako sakrament Bożego miłosierdzia*, Kolekcja Communio 15, red. L. Balter, S. Dusza, A. Piętka, Poznań 2003, s. 151–173.

⁸ M. Kowalczyk, *Sakramentologia*, w: *Dogmatyka w perspektywie Bożego miłosierdzia*, red. K. Gózdź, K. Guzowski, Lublin 2010, s. 206–207.

⁹ DiM 13.

Pojęcie „sakrament miłosierdzia” odnoszone jest zazwyczaj do sakramentu pokuty i pojednania¹⁰. Określenie to jednak w pełni odpowiada również sakramentowi Eucharystii. Już w konstytucji o Liturgii Świętej Soboru Watykańskiego II Eucharystia nazwana jest wprost sakramentem miłosierdzia¹¹. Sakramentem miłosierdzia nazwał ją również Paweł VI w encyklice *Mysterium fidei*, powtarzając słowa konstytucji soborowej *Sacrosanctum concilium*¹². Jan Paweł II tym określeniem nazwał Eucharystię w encyklice *Dominum et vivificantem*¹³, a tuż przed śmiercią napisał, że „nic tak jak eucharystyczna obecność Pana nie uobecnia dzieła miłosierdzia, które dokonało się przez Krzyż i Zmartwychwstanie”¹⁴.

Eucharystia jest sakramentem miłosierdzia, gdyż każdorazowo ponawia mękę i śmierć Chrystusa, które jako „ofiara pojednania” pochodzą z inicjatywy miłosiernego Ojca. Tym samym przybliża nas ona do miłości miłosiernej objawionej w tajemnicy paschalnej, przez którą Jezus ocalił człowieka i ofiarował mu nowe życie w Bogu¹⁵.

Eucharystia buduje Kościół, o czym niejednokrotnie wspomina Magisterium Kościoła, w tym encyklika *Ecclesia de Eucharistia*¹⁶. Benedykt XVI w swojej pierwszej encyklice poświęconej miłości Bożej napisał:

W samym „kulcie”, w komunii eucharystycznej zawiera się bycie miłowanym i jednocześnie, z mojej strony, miłowanie innych. Eucharystia, która nie przekłada się na miłość konkretnie praktykowaną, jest sama w sobie fragmentaryczna¹⁷.

W dokumencie dotyczącym Eucharystii, wydanym przez Oficjalny Komitet Obchodów Roku Jubileuszowego 2000, sakrament ten jest postrzegany jako

¹⁰ Listy Ojca Świętego Jana Pawła II do kapłanów na Wielki Czwartek roku 2001 i 2002.

¹¹ „Zbawiciel nasz podczas Ostatniej Wieczerzy, tej nocy, kiedy został wydany, ustanowił Eucharystyczną Ofiarę Ciała i Krwi swojej, aby w niej na całe wieki, aż do swego przyjścia, utrwalić Ofiarę Krzyża i tak umiłowanej Oblubienicy Kościołowi powierzyć pamiątkę swej Męki i Zmartwychwstania: sakrament miłosierdzia [podkr. – A.D.-K.], znak jedności, węzeł miłości, ucztę paschalną, w której pożywamy Chrystusa, w której dusza napelnia się łaską i otrzymuje zadatek przyszłej chwały” (Sobór Watykański II, *Konstytucja o Liturgii Świętej „Sacrosanctum concilium”* (6.12.1963), nr 47).

¹² Tamże; Paweł VI, *Encyklika „Mysterium fidei”* (3.09.1965), nr 1.

¹³ Jan Paweł II, *Encyklika „Dominum et vivificantem”* (18.05.1986) [dalej: DV], nr 62. Benedykt XVI nazywa Eucharystię w sposób zbliżony: sakramentem miłości. Zob. Benedykt XVI, *Eucharystia musi być centrum waszego życia. 21 sierpnia. Msza św. na zakończenie Światowego Dnia Młodzieży*, L'Osservatore Romano [wyd. polskie] 26,10 (2005), s. 26–28.

¹⁴ Telegram do wiernych gromadzących się w sanktuarium w krakowskich Łagiewnikach przed Świętem Miłosierdzia Bożego w 2005 r., cyt. za: M. Kowalczyk, *Sakramentologia*, w: *Dogmatyka w perspektywie...*, s. 217.

¹⁵ DiM 13.

¹⁶ Jan Paweł II, *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia”* [dalej: EdE], nr 1.

¹⁷ Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est”* (25.12.2005), nr 14.

źródło miłości¹⁸. Miłość ta płynie od Chrystusa i uzdalnia do przeżycia miłości w swoim życiu. Na pierwszy plan wysuwa się w tym względzie przebaczenie, do którego zobowiązany jest każdy uczestnik Eucharystii. Sakrament ten wychowuje do miłosierdzia, gdyż domaga się pojednania między ludźmi¹⁹.

W ostatniej swej encyklice Jan Paweł II nazwał Eucharystię tajemnicą miłosierdzia, włączając ją w zbawczą tajemnicę odkupienia:

Gdy Kościół sprawuje Eucharystię, pamiątkę śmierci i zmartwychwstania swojego Pana, to centralne wydarzenie zbawienia staje się rzeczywistość obecne i „dokonuje się dzieło naszego Odkupienia”. Ofiara ta ma do tego stopnia decydujące znaczenie dla zbawienia rodzaju ludzkiego, że Jezus złożył ją i wrócił do Ojca, *dopiero wtedy, gdy zostawił nam środek umożliwiający uczestnictwo w niej*, tak jakbyśmy byli w niej obecni. W ten sposób każdy wierny może w niej uczestniczyć i korzystać z jej niewyczerpanych owoców. [...] Pragnę raz jeszcze przypomnieć tę prawdę, drodzy Bracia i Siostry, adorując razem z wami tę tajemnicę: tajemnicę wielką, tajemnicę miłosierdzia. Cóż większego Jezus mógł uczynić dla nas? Prawdziwie, w Eucharystii objawia nam miłość, która posuwa się „aż do końca” (por. J 13,1) – miłość, która nie zna miary²⁰.

SAKRAMENT POKUTY JAKO DAR BOŻEGO MIŁOSIERDZIA

Drogę zaś do tego spotkania i zjednoczenia [w sakramencie Eucharystii – dop. A.D.–K.] toruje każdemu – nawet wówczas, gdy ciąży na nim wielkie winy – sakrament pokuty i pojednania. W sakramencie tym każdy człowiek może w sposób szczególny doświadczyć miłosierdzia, czyli tej miłości, która jest potężniejsza niż grzech²¹.

Posługa sakramentem pokuty i pojednania stanowi jedno z podstawowych zadań Kościoła, a sprowadza się do jednania zagubionych z Ojcem miłosierdzia i umożliwiania im powrotu do Niego²². Sakrament ten stanowi szczególny znak

¹⁸ *Eucharystia sakrament nowego życia. Oficjalny dokument Papieskiego Komitetu Obchodów Wielkiego Jubileuszu roku 2000*, red. Komisja Teologiczno-Historyczna Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, Katowice 2000, s. 178.

¹⁹ Tamże; Jan Paweł II, *Adhortacja „Reconciliatio et poenitentia”* (29.10.1983) [dalej: ReP], nr 7.

²⁰ EdE 11.

²¹ DiM 13.

²² Jan Paweł II, *List apostolski w formie motu proprio „Misericordia Dei” o niektórych aspektach sprawowania Sakramentu Pokuty*, L'Osservatore Romano [wyd. polskie] 23,6 (2002), s. 4–5; por. tenże, *Bulla „Incarnationis mysterium”* (29.11.1998); tenże, *Sakrament spowiedzi darem miłosierdzia Bożego. Przesłanie papieskie do kard. Williama Wakefelda Bauma*, L'Osservatore Romano [wyd. polskie] 21,6 (2000), s. 5–7, nr 1.

Bożego miłosierdzia w stosunku do grzesznego człowieka²³. Podobnie jak Eucharystię Magisterium Kościoła nazywa go wprost „sakramentem miłosierdzia”²⁴. To właśnie w sakramencie pokuty i pojednania odsłania się ten wymiar miłosierdzia, który jest reakcją na grzech człowieka. Już Sobór Watykański II w konstytucji dogmatycznej o Kościele stwierdził, że w sakramencie tym wierni „otrzymują od miłosierdzia Bożego przebaczenie zniewagi wyrządzonej Bogu i równocześnie jedną się z Kościołem, któremu grzesząc zadali ranę, a który przyczynia się do ich nawrócenia miłością, przykładem i modlitwą”²⁵.

Na temat istoty miłosierdzia obecnego w sakramencie pokuty i pojednania ważne słowa odnajdujemy w encyklice *Dives in misericordia*. Jan Paweł II stwierdził w niej:

Właśnie dlatego, że w świecie, który Bóg tak umiłował, „że Syna swego Jednorodzonego dał” tu (J 3,16), istnieje grzech, Bóg, który „jest miłością” (1 J 4,16), *nie może objawiać się inaczej niż jako miłosierdzie*. Miłosierdzie odpowiada nie tylko najgłębszej prawdzie owej miłości, jaką jest Bóg (i która jest Bogiem), ale także całej wewnętrznej prawdzie człowieka i świata, który jest jego doczesną ojczyzną. Miłosierdzie samo w sobie, jako doskonałość nieskończonego Boga, jest również nieskończone. Nieskończona więc i niewyczerpana jest też gotowość Ojca w przyjmowaniu synów marnotrawnych wracających do Jego domu. *Nieskończona jest gotowość i moc przebaczenia*, mając swe stałe pokrycie w niewysłowionej wartości ofiary Syna. Żaden grzech ludzki nie przewyższa tej mocy ani jej nie ogranicza. Ograniczyć ją może tylko od strony człowieka brak dobrej woli, brak gotowości nawrócenia, czyli pokuty, trwanie w oporze i sprzeciwie wobec łaski i prawdy, a zwłaszcza wobec świadectwa krzyża i zmartwychwstania Chrystusowego²⁶.

Zadanie Kościoła w zakresie służby miłosierdziu obecnemu w sakramencie pokuty i pojednania polega zatem na umożliwieniu człowiekowi otrzymania

²³ C. Krakowiak, *Miłosierdzie Boże w liturgii sakramentu pojednania*, w: Jan Paweł II. *Dives in misericordia*..., s. 205–206.

²⁴ Listy Ojca Świętego Jana Pawła II do kapłanów na Wielki Czwartek roku 2001 i 2002.

²⁵ Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”* (21.11.1964) [dalej: KK], nr 11. Zachętę do poświęcenia szczególnej uwagi i troski w zakresie sakramentu pokuty jako jedną z głównych misji Kościoła odnajdujemy również w nowszych wypowiedziach Magisterium, m.in. w *Novo millennio ineunte* (6.01.2001) [dalej: NMI] oraz w *Misericordia Dei*. Por. KKK 1440–1449.

²⁶ DiM 13. W encyklice *Redemptor hominis* Jan Paweł II zawężająco, prawdopodobnie ze względu na tematykę poruszaną w encyklice, traktuje miłosierdzie właśnie jako aspekt miłości zwyciężającej grzech, zawsze gotowej przebaczać. Zob. RHm 1, 9.

łaski przebaczenia i doświadczenia nawrócenia. W łasce tej wyraża się najpełniej miłosierdzie Boże, a człowiek, któremu odpuszcza się grzechy i który dostępuje przebaczenia, odkrywa miłosierne oblicze Boga, będącego Ojcem²⁷.

W sakramencie pokuty i pojednania, według nauczania Kościoła, odślania się także ten wymiar miłosierdzia, który odpowiada treści słowa „zbawienie”²⁸. Motywem wyjścia Boga z inicjatywą zbawczą ku człowiekowi było miłosierdzie. Miłosierdzie Boże, stanowiące odpowiedź i przeciwstawienie grzechowi człowieka, jest owym *mysterium pietatis* (1 Tm 3,15) – tajemnicą pobożności rozumianej jako moc nawrócenia i pojednania²⁹.

W teologicznym i pastoralnym wprowadzeniu do *Obrzędów sakramentu pokuty* czytamy m.in.: „Bóg Ojciec okazał swoje miłosierdzie przez Chrystusa, jednając ze sobą wszystko, co jest na ziemi i co jest w niebie, przywracając pokój przez Jego krew na krzyżu”³⁰. W formule rozgrzeszenia sakramentalnego Bóg, sprawca pojednania, został nazwany Ojcem miłosierdzia, a jako źródło pojednania grzesznika z Bogiem zostaje wskazane Boże miłosierdzie³¹. Jan Paweł II, rozpoczynając encyklikę *Dives in misericordia*, odwołał się do słów: „Bóg, będąc bogaty w miłosierdzie, przez wielką swą miłość, jaką nas umiłował, i to nas, umarłych na skutek występków, razem z Chrystusem przywrócił do życia (Ef 2,4–5)”³². Obydwa teksty wskazują na Jezusa Chrystusa jako narzędzie uobecnienia miłosierdzia Ojca, a szczytowym momentem tego dzieła była tajemnica paschalna³³.

W *Obrzędach sakramentu pokuty* czytamy także, że miłosierdzie Boże jest większe od wszystkich naszych grzechów i to nim kieruje się Bóg, ciągle wzywając ludzi do siebie³⁴; że Duch Święty może oświecić grzesznika, aby poznał nie tylko swoje grzechy, ale i ogrom Bożego miłosierdzia³⁵. W sformułowaniach dotyczących okazania żalu za grzechy dominują prośby o zmiłowanie, litość,

²⁷ „I dlatego też Kościół wyznaje i głosi nawrócenie. *Nawrócenie do Boga zawsze polega na odnalezieniu miłosierdzia*, czyli owej miłości, która cierpliwa jest i łaskawa (por. 1 Kor 13,4) na miarę Stwórcy i Ojca – miłości, której «Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa» (2 Kor 1,3) jest wierny aż do ostatecznych konsekwencji w dziejach przymierza z człowiekiem: aż do krzyża – czyli do śmierci i zmartwychwstania swojego Syna. Nawrócenie do Boga jest zawsze owocem «odnalezienia» tego Ojca, który bogaty jest w miłosierdzie” (DiM 13).

²⁸ J. Lekan, *Przebaczenie w optyce miłosierdzia*, *Teologia w Polsce* 10,2 (2016), s. 68–72.

²⁹ ReP 22.

³⁰ *Obrzędy sakramentu pokuty* (2.12.1973) [dalej: OP], nr 1.

³¹ OP 19, 46.

³² DiM 1.

³³ Por. DiM 1–2, 7; OP 1.

³⁴ OP 25a.

³⁵ OP 42b.

stanowiące odpowiednik miłosierdzia³⁶. Uzyskanie rozgrzeszenia winno prowadzić do wychwalania przez człowieka miłosierdzia Bożego³⁷, a właściwym zadaniem za grzechy winny być czyny miłosierdzia³⁸. Według *Obrzędów sakramentu pokuty* poszczególne elementy, warunki dobrej spowiedzi, powinny mieć odniesienie do Bożego miłosierdzia³⁹.

WYOBRAŹNIA MIŁOSIERDZIA

Potrzebna jest dziś nowa „wyobraźnia miłosierdzia”, której przejawem będzie nie tyle i nie tylko skuteczność pomocy, ale zdolność bycia bliźnim dla cierpiącego człowieka, solidaryzowania się z nim, tak aby gest pomocy nie był odczuwany jako poniżająca jałmużna, ale jako świadectwo braterskiej wspólnoty dóbr⁴⁰.

Dla urzeczywistnienia miłosierdzia jako przedmiotu działalności Kościoła potrzebna jest „wyobraźnia miłosierdzia”. Sformułowanie to, które utrwalił w pamięci wiernych Jan Paweł II, prowadzi do wniosku, że postawa autentycznego miłosierdzia domaga się nieustannej gotowości, wyprzedzania niejako potrzeb, którym możemy zaradzić. Wyobraźnia miłosierdzia winna być nieustannie kształtowana i pielęgnowana. Owocnie służyć ma temu kształtowanie w sobie postawy solidarności z innymi ludźmi i odnawiania osobistego rozumienia miłosierdzia, pojmowanego indywidualnie i społecznie⁴¹.

Zobowiązanie do miłosierdzia w teologicznej interpretacji znajduje swoje uzasadnienie w Bożym synostwie, które za przyczyną Jezusa otrzymał każdy człowiek (Ef 1,4), oraz w braterstwie z Chrystusem. Skoro Chrystus, nasz Brat, był Wcieleniem Miłosierdzia, tzn. że zadaniem Jego braci, a więc w pierwszej kolejności Kościoła, jest świadczenie miłosierdzia⁴².

³⁶ OP 45c.

³⁷ OP 47.

³⁸ OP 18.

³⁹ Np. rachunek sumienia i wyznanie grzechów. „To wewnętrzne badanie serca i zewnętrzne oskarżenie powinno się odbywać w świetle Bożego miłosierdzia” (OP 6b). Na temat miłosierdzia w posłudze spowiednika zob. S. Mojek, *Miłosierdzie Boże w sprawowaniu sakramentu pojednania*, w: *Miłosierdzie w postawie ludzkiej*, red. W. Słomka, Lublin 1989, s. 129–134.

⁴⁰ NMI 50.

⁴¹ Por. J. Nowak, *Podstawy „wyobraźni miłosierdzia” w nauczaniu Ojca Świętego Jana Pawła II*, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 2 (2006), s. 125–137.

⁴² S. Padewski, *Droga Kościoła – drogą miłosierdzia*, w: *Tajemnica Bożego miłosierdzia w charyzmacie mariańskim*, red. J. Kumala, Licheń 2004, s. 96.

SOLIDARNOŚĆ Z POTRZEBUJĄCYMI

Miłość ta [objawiona przez Chrystusa – dop. A.D.-K.] w sposób szczególny daje o sobie znać w zetknięciu z cierpieniem, krzywdą, ubóstwem, w zetknięciu z całą historyczną „ludzką kondycją”, która na różne sposoby ujawnia ograniczoność i słabość człowieka, zarówno fizyczną, jak i moralną. Właśnie ten sposób i zakres przejawiania się miłości nazywa się w języku biblijnym „miłosierdziem”⁴³.

Miłosierdzie, stanowiące odpowiedź Kościoła na wypowiedziane w Kazaniu na górze wezwanie Chrystusa do świadczenia miłosierdzia, od samego początku jego istnienia przejawiało się w trosce o potrzebujących. W tym celu Kościół ustanawiał posługi, tworzył specjalne miejsca opieki, organizował pomoc medyczną. Miłosierdzie świadczone przez Kościół od samego początku nie było pojmowane jako litość, ale jako służba⁴⁴. W kontakcie z potrzebującymi, z doświadczającymi różnorodnej biedy Kościół urzeczywistniał prawdziwe miłosierdzie, solidaryzując się z tymi, którym je okazywał⁴⁵.

Mimo że troska Kościoła zawsze skierowana była ku cierpiącym, myśl Kościoła okresu posoborowego zwróciła uwagę na rolę cierpiących w świadczeniu miłosierdzia. W licznych wypowiedziach Jan Paweł II podkreślił, że cierpiący i wszyscy potrzebujący są nie tylko obiektem posługi Kościoła, ale czynnym podmiotem miłosierdzia i podporą w okazywaniu duchowej owocności cierpienia⁴⁶. Osoby cierpiące mogą stać się nosicielami łaski, przedłużeniem Chrystusa, re-

⁴³ DiM 3.

⁴⁴ Zinstytucjonalizowanie świadczenia dzieł miłosierdzia ma w chrześcijaństwie bogatą tradycję. Już w starożytnych gminach apostoelskich krystalizowały się pierwsze formy zinstytucjonalizowanej posługi charytatywnej. Powołano urząd diakona (Dz 6,16). Później pojawiły się instytucje tworzone przez biskupów lub przy poszczególnych kościołach i klasztorach, pomagające podróżnym, chorym, trędowatym, starcom, sierotom i innym. Na początku średniowiecza opiekę nad biednymi przejęły parafie. Sobór Trydencki zobowiązał biskupów do czuwania nad szpitalami i różnymi fundacjami na rzecz biednych. To wówczas powstały nowe zakony do opieki nad chorymi (kamilianie, bonifratrzy), instytucje dobroczynne św. Wincentego à Paulo (lazaryści, szarytki). W 1924 r. została powołana międzynarodowa centrala katolickich organizacji dobroczynnych Caritas Catholica. Po przerwie spowodowanej II wojną światową jej działalność przejęła w 1951 r. Caritas Internationalis w randze Sekretariatu Stolicy Apostolskiej. W 1989 r. episkopat Polski reaktywował zakazaną w czasie komunizmu działalność Caritas Polska. Por. S. Padewski, *Droga Kościoła – droga...*, s. 109–110.

⁴⁵ Jan Paweł II, *Pochylać się nad cierpiącym człowiekiem. Anioł Pański 24 sierpnia 1980 r., w: Krzyż znakiem naszej wiary i nadziei. Jan Paweł II o cierpieniu Chrystusa i człowieka. 1978 – szesnasty październik – 1986*, red. W. Murawiec, M. Rudyk, Kalwaria Zebrzydowska 1986, s. 237; Benedykt XVI, *Orędzie na Wielki Post 2006*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/wpost2006kep_29092005.html (dostęp: 15.04.2019).

⁴⁶ Por. np. listy Jana Pawła II kierowane do chorych.

alizatorami miłosierdzia dla siebie i dla innych. Chorzy i cierpiący jako ci, którzy dopełniają w swym ciele zbawczych uderzeń Chrystusowych (Kol 1,24), sami rozpowszechniają miłość miłosierną, gdyż to ona właśnie jest ich powołaniem⁴⁷. Cierpienie ludzkie stanowi swego rodzaju zaproszenie do solidarności z Chrystusem cierpiącym, a zarazem do udziału w tajemnicy zbawienia:

Cierpienia ludzkie są wspólnym dziedzictwem wszystkich: każdy może wnieść swój osobisty wkład do Odkupienia, które, aczkolwiek dokonało się raz na zawsze, potrzebuje tego tajemniczego dopełnienia ofiarą dźwignania tego wielkiego ciężaru, którym jest zło i ból ludzkości⁴⁸.

Jan Paweł II widział w świadomym ludzkim cierpieniu niewypowiedziane bogactwo miłosierdzia rozlanego na rodzaj ludzki dla zbilansowania grzechów. Uważał, że wszelkie cierpienie jest powołaniem, aby przyjąć jego ciężar i wraz z Chrystusem ofiarować je za zbawienie własne i innych, że jest źródłem siły podobnej do tej, która płynęła z Chrystusowego krzyża⁴⁹.

Jednocześnie w miłosierdziu przejawiającym się w postawie cierpiących i potrzebujących Jan Paweł II widział miejsce pełnej realizacji „wymienności” miłosierdzia, przez którą dający miłosierdzie jest jednocześnie obdarowanym. Ta wymienność jest synonimem prawdziwej solidarności z potrzebującymi, gdzie nie ma miejsca na nierówność stron. Członkowie Kościoła świadczący miłosierdzie potrzebującym są równocześnie najpełniej obdarowani miłosierdziem, które zapodmiotawia się w postawie świadomego przyjęcia cierpienia⁵⁰.

RELACYJNOŚĆ MIŁOSIERDZIA

Miłość miłosierna we wzajemnych stosunkach ludzi nigdy nie pozostaje aktem czy też procesem jednostronnym. Nawet w wypadkach, w których wszystko zdawałoby się

⁴⁷ Jan Paweł II, *Jesteście na wagę złota. Słowa Jana Pawła II przed katedrą, Częstochowa 6 czerwca 1979 r.*, Chrześcijanin w Świecie 11,8 (1979), s. 134–135; S. Padewski, *Droga Kościoła – droga...*, s. 105–106.

⁴⁸ Jan Paweł II, *Solidarność z Chrystusem cierpiącym. Przemówienie do Kolegium Kardynałów Kurii Rzymskiej z dnia 23 grudnia 1982 r.*, w: *Krzyż znakiem...*, s. 172; por. tenże, *List apostołski „Salvifici doloris”* (11.02.1984), nr 27; tenże, *Kontemplujmy przykład Jezusa – Boskiego Samarytanina. Orędzie na VIII Światowy Dzień Chorego 2000 r.* (6.08.1999), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/chory2000_06081999.html, nr 7 (dostęp: 30.12.2019).

⁴⁹ Jan Paweł II, *Cierpienie nie jest nigdy bezużyteczne. Homilia z dnia 3 września 1983 r. ze szpitala Villa Albani, L'Osservatore Romano* [wyd. polskie] 4,9 (1983), s. 27.

⁵⁰ S. Padewski, *Droga Kościoła – droga...*, s. 106.

wskazywać na to, że jedna strona tylko obdarowuje, daje – a druga tylko otrzymuje, bierze [...], w istocie rzeczy zawsze również i ta pierwsza strona jest obdarowywana. A w każdym razie także i ten, który daje, może bez trudu odnaleźć siebie w pozycji tego, który otrzymuje, który zostaje obdarowany, który doznaje miłości miłosiernej, owszem, doznaje miłosierdzia⁵¹.

Miłosierdzie, którym ma żyć Kościół i wszyscy jego członkowie, stanowi najpełniejszą zasadę życia chrześcijańskiego. W nim bowiem zawiera się całokształt i kwintesencja nauki, którą przekazał Chrystus – rdzeń Jego orędzia mesjańskiego. Wbrew poglądom dostrzegającym w miłosierdziu jedynie proces jednostronny i upokarzający człowieka, któremu świadczy się miłosierdzie, Jan Paweł II dokonał jego reinterpretacji. Uznał, że miłosierdzie stanowi narzędzie wzajemnej wymiany pomiędzy dającym a przyjmującym je. Miłosiernym jest nie tylko ten, kto je świadczy, ale i ten, kto przyjmuje ofiarowane mu miłosierdzie⁵². Dotyczy to również sytuacji, kiedy z pozoru wydawać by się mogło, że miłosierdzie jest świadczone wyłącznie przez jedną ze stron, jak ma to miejsce w przypadku pracy lekarzy, nauczycieli, roli rodziców itp.⁵³.

Obiegowe rozumienie miłosierdzia zakłada dystans, jaki musi rodzić się między „dobro-czyńcą” i „dobro-biorcą”. Stąd miłosierdzie jest często traktowane jako uwłaczające przyjmującym je i nie może być uznawane za budulec zdrowych relacji społecznych. Jan Paweł II zadał jednak kłam tym poglądom, konstruując personalistyczną koncepcję miłosierdzia jako relacji wymiany dóbr. Wyobrażenia miłosierdzia, której konieczność widział Jan Paweł II, wyraża się m.in. w naprawie rozumienia samego miłosierdzia. Przemiana duchowa świata nie będzie mogła dokonać się, jeśli miłosierdzie będzie interpretowane według dawnych wzorów, kiedy mylono je z filantropią, litością czy współczuciem⁵⁴.

RELACJA MIŁOSIERDZIA I SPRAWIEDLIWOŚCI

[...] sądy o miłosierdziu nie dostrzegają tego podstawowego związku pomiędzy miłosierdziem a sprawiedliwością, o jakim mówi cała tradycja biblijna, a nade wszystko mesjańskie posłannictwo Jezusa Chrystusa. Autentyczne miłosierdzie jest jakby głębszym źródłem sprawiedliwości⁵⁵.

⁵¹ DiM 14.

⁵² Tamże.

⁵³ *Czego nie wiemy o miłosierdziu? Z ks. Tomaszem Węclawskim rozmawia Łukasz Tischner*, Znak 54,3 (2003), s. 38–39; DiM 14.

⁵⁴ Por. J. Tischner, *Drogi i bezdroża miłosierdzia*, Kraków 2001.

⁵⁵ DiM 14.

Encyklika *Dives in misericordia* zawiera znamienne sformułowanie:

Autentycznie chrześcijańskie miłosierdzie jest zarazem jakby doskonalszym wcieleniem „zrównania” pomiędzy ludźmi, a więc także i doskonalszym wcieleniem sprawiedliwości, o ile ta w swoich granicach dąży również do takiego zrównania. Jednakże „zrównanie” przez sprawiedliwość zatrzymuje się w kręgu dóbr przedmiotowych związanych z człowiekiem, podczas gdy miłość i miłosierdzie sprawiają, iż ludzie spotykają się ze sobą w samym tym dobru, jakim jest człowiek z właściwą mu godnością. Równocześnie „zrównanie” ludzi przez miłość „łaskawą i cierpliwą” (por. 1 Kor 13,4) nie stanowi zatarcia różnic: ten, kto daje – daje tym bardziej, gdy równocześnie czuje się obdarowany przez tego, kto przyjmuje jego dar; ten zaś, kto umie przyjąć ze świadomością, że i on również przyjmując, świadczy dobro, ze swej strony służy wielkiej sprawie godności osoby, która najgłębiej może jednoczyć ludzi pomiędzy sobą⁵⁶.

Zestawienie pojęć „miłosierdzie” i „sprawiedliwość” przez Jana Pawła II w odniesieniu do sytuacji współczesnego człowieka prowadzi do wniosku, że problemem naszych czasów jest narastający proces zmiany samego rozumienia sprawiedliwości. Jest ona coraz bardziej pojmowana bezosobowo i formalnie, traktuje się ją jedynie jako zgodność z obowiązującym prawem.

Jan Paweł II zakwestionował takie rozumienie pojęcia „sprawiedliwości”, które nie zawiera odniesienia do miłosierdzia. Potocznemu rozumieniu sprawiedliwości papież przeciwstawił biblijne jej znaczenie. Biblijny ideał sprawiedliwości koncentruje się na człowieku, a nie na prawie: sprawiedliwy jest najpierw Bóg – a Jego sprawiedliwością jest właśnie miłosierdzie. W dalszej kolejności za sprawiedliwego jest uważany ten człowiek, który jest miłosierny. W Biblii miłosierdzie jest sercem sprawiedliwości. Tylko miłosierdzie jest sprawiedliwe wobec człowieka⁵⁷.

Relacja miłosierdzia do sprawiedliwości w stosunkach społecznych w ujęciu Jana Pawła II wywodzi się z koncepcji miłosierdzia jako procesu dwustronnego. Taka koncepcja miłosierdzia nie godzi w ideę sprawiedliwości, nie przeciwstawia się jej, ale stanowi jej konieczne dopełnienie. Nie brak w dziejach ludzkich przykładów, kiedy idea sprawiedliwości była wypaczana i stawała się synonimem okrucieństwa, braku tolerancji, braku wolności, a wręcz jakiejś obiektywnej niesprawiedliwości. „Autentyczne miłosierdzie jest jakby głębszym źródłem sprawiedliwości”⁵⁸ – czytamy w *Dives in misericordia*. Miłosierdzie pozwala sprawiedliwości społecznej oderwać się od kręgu dóbr przedmiotowych i wzniesć się do poziomu dobra personalnego, do godności człowieka.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ J. Słomka, *Boże miłosierdzie*, Gość Niedzielny 80,17 (2003), s. 9.

⁵⁸ DiM 14.

Miłosierdzie tak pojęte i zdefiniowane przez papieża nie niweczy wymagań sprawiedliwości. Wręcz przeciwnie, domaga się naprawienia krzywd, nie pozostaje obojętne na zło, niesprawiedliwość. Jeśli jego elementem jest braterska solidarność, to tym bardziej przeciwstawia się każdej niesprawiedliwości. Miłosierdzie jednak pozbawia sprawiedliwość ostrza odwetu i wypełnia ją przebaczeniem. Odkrywa jej nowe, pełniejsze oblicze, znane już z kart Biblii, gdzie sprawiedliwość oznacza równocześnie pełnię miłości, zbawienia, pojednania, miłosierdzia.

Paradoksalnie w nauczaniu Kościoła sprawiedliwość może nią być tylko wtedy, kiedy opiera się na zasadzie dobrze pojętego przebaczenia. Oczywiście, aby pełne przebaczenie mogło zaistnieć, potrzebne jest spełnienie wszelkich wymogów sprawiedliwości. Tym niemniej przebaczenie w ramach sprawiedliwości pozwala urzeczywistnić pojednanie i zbudować faktyczną cywilizację miłości.

Wzajemna relacja miłości, miłosierdzia i sprawiedliwości według oceny Jana Pawła II przedstawia się następująco: miłość „staje się miłosierdziem wówczas, gdy wypada jej przekroczyć ścisłą miarę sprawiedliwości”⁵⁹. Miłość jest większa niż sprawiedliwość: „Jest większa w tym znaczeniu, że jest pierwsza i bardziej podstawowa. Miłość niejako warunkuje sprawiedliwość, a sprawiedliwość ostatecznie służy miłości. Ów prymat, pierwszeństwo miłości w stosunku do sprawiedliwości [...] ujawnia się właśnie poprzez miłosierdzie”⁶⁰.

Miłosierdzie w stosunkach społecznych nie niesie w sobie nic z upokorzenia, nie jest filantropią, nie jest jednorazowym gestem. Wypełnia sprawiedliwość, która bez miłosierdzia zmierza w kierunku legalizmu i uderza w godność człowieka.

CZYNY MIŁOSIERDZIA

Kościół stara się również czynić miłosierdzie ludziom przez ludzi, widząc w tym nieodzowny warunek zabiegów o lepszy, „bardziej ludzki” świat dnia dzisiejszego i jutrzejszego⁶¹.

Miłosierdzie prawdziwie chrześcijańskie, do którego wezwany jest Kościół i wszyscy jego członkowie, to takie, które jest wynikiem doświadczenia Bożego miłosierdzia, a zarazem pozostaje kontynuacją miłosierdzia Chrystusowego⁶². Miłosierdzie prawdziwie chrześcijańskie nie może ograniczać się do tzw. uczynków miłosierdzia, sprowadzających się wyłącznie do nieangażujących całej osoby po-

⁵⁹ DiM 5.

⁶⁰ DiM 4.

⁶¹ DiM 15.

⁶² Por. Franciszek, *Bulla „Misericordiae vultus”* (13.04.2015), nr 11–12.

jedynych aktów świadczenia. Musi być stylem życia, relacją wzajemności, postawą pełną solidarności z potrzebującymi i zaproszeniem do pojednania i wspólnoty. Autentyczne chrześcijańskie miłosierdzie powinno zarazem posiadać ukierunkowanie duszpasterskie i apostołskie. Nie może być traktowane jako dodatek, ale jako istotna funkcja chrześcijaństwa. Miłosierdzie to, choć nastawione głównie na człowieka w jego doczesnych potrzebach, musi mieć wymiar ponadczasowy, skierowany ku Bogu jako źródłu i celowi wszelkich ludzkich dzieł miłosierdzia⁶³.

MIŁOSIERDZIE JAKO STYL ŻYCIA

Człowiek dociera do miłosiernej miłości Boga, do Jego miłosierdzia o tyle, o ile sam przemienia się wewnątrz w duchu podobnej miłości w stosunku do bliźnich. Ten najistotniejszy ewangeliczny proces nie jest tylko jednorazowym przełomem duchowym, ale całym stylem życia, istotną właściwością chrześcijańskiego powołania. Polega ono na stałym odkrywaniu i wytrwałym, pomimo wszystkich trudności natury psychologicznej czy społecznej, urzeczywistnianiu *miłości jako siły jednoczącej i dźwigającej zarazem: miłości miłosiernej*, która jest ze swojej istoty miłością twórczą⁶⁴.

To zacytowane papieskie wezwanie do przyjęcia miłosierdzia jako stylu życia odpowiada ogólnej koncepcji miłosierdzia w stosunkach międzyludzkich zawartej w encyklice *Dives in misericordia*. Dotyczy postawy, która odpowiada na potrzeby drugiego człowieka, wychodzi im naprzeciw z uwagi na godność, jaką posiada każda osoba, w tym wypadku potrzebująca pomocy⁶⁵. Nie jest ta postawa aktem jednorazowym. Warto zauważyć, że w encyklice *Dives in misericordia* Jan Paweł II dla podkreślenia trwałości postawy miłosierdzia użył kilkakrotnie formy niedokonanej czasowników. Stwierdził m.in., że człowiek jest powołany do tego, by sam *czynił* miłosierdzie, że sam dociera do miłosiernej miłości Boga, gdy *przemienia się* wewnątrz w duchu podobnej miłości w stosunku do bliźnich⁶⁶. Człowiek ma być *miłosierny*, a przymiotnik ten wymaga właśnie trwałości postawy czynienia miłosierdzia w stosunku do bliźnich.

Miłosierdzie jest dojrzałą postawą opartą na braterstwie i solidarności z drugim człowiekiem. Towarzyszy jej przekonanie, że nie tylko świadczący miłosierdzie jest podmiotem miłosierdzia, ale również przyjmujący je. Stąd styl życia miłosierdziem zakłada jego relacyjność i wzajemność: „Jeśli tej dwustronności, tej wzajemności brak, wówczas czyny nasze nie są jeszcze prawdziwymi aktami

⁶³ J. Salij, *Kościół owocem Bożego miłosierdzia*, w: *Tajemnica Bożego miłosierdzia...*, s. 89.

⁶⁴ DiM 14.

⁶⁵ Por. K. Gózdź, *Teologia Bożego miłosierdzia*, w: *Dogmatyka w perspektywie...*, s. 299.

⁶⁶ DiM 14.

miłosierdzia”⁶⁷. W akcie miłosierdzia każda z jego stron jest nim obdarowana. Obdarowanie to stanowi wzrost o to dobro, o które świadczą miłosierdzie wzrósł, które jego samego ubogaciło. Praktyka autentycznego miłosierdzia opartego na wzajemności w stosunkach społecznych, między najbliższymi, przyjaciółmi, w pracy i duszpasterstwie, jest podstawowym warunkiem zapoczątkowania cywilizacji miłości-miłosierdzia.

Styl miłosiernego życia zakłada kierowanie się przebaczeniem. Według Jana Pawła II jest ono dowodem na autentyczne nawrócenie w życiu, a to z kolei jest owocem poznania Boga w Jego ojcostwie. Nawrócenie jako postawa winno być stylem życia każdego chrześcijanina, każdego wezwanego do poznania miłosierdzia Boga i zastosowania go w swoim życiu. *Status conversionis* jest bowiem postawą domagającą się nieustannie odnowy spojrzenia na świat i drugiego człowieka, stale nowego odkrywania w nim brata i partnera w relacji miłosierdzia⁶⁸. Domaga się wzięcia odpowiedzialności za drugiego człowieka w ramach stosunków społecznych.

CYWILIZACJA MIŁOSIERNIA

Ów ludzki świat nie może stawać się bardziej ludzkim, jeśli nie wprowadzimy w wieloraki zakres stosunków międzyludzkich, a także stosunków społecznych, wraz ze sprawiedliwością, owej „miłości miłosiernej”, która stanowi mesjańskie orędzie Ewangelii⁶⁹.

Postulat o zaprowadzenie „cywilizacji miłości”, ku której mają zdążyć wszelkie wysiłki w dziedzinie społecznej, politycznej, kulturalnej i ekonomicznej, a która jest synonimem świata „bardziej ludzkiego”, sformułował już papież Paweł VI⁷⁰. Magisterium Kościoła wskazuje, że to na nim – nie w kategorii wyróżnienia, ale obowiązku – spoczywa w pierwszej kolejności zadanie rozpoczęcia przemiany oblicza świata. W duchu Ewangelii Kościół ma tworzyć cywilizację miłości miłosiernej. Chrześcijanie winni być miłosierni na wzór Boga Ojca, rozpoczynając trud przemiany świata od przemiany siebie: „Bądźcie miłosierni, jak Ojciec wasz jest miłosierny” (Łk 6,36).

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ Por. DiM 13–14.

⁶⁹ DiM 14.

⁷⁰ Paweł VI, *Przemówienie na zakończenie Roku Świętego (25 grudnia 1975 r.)*, *Insegnamenti di Paolo VI*, XIII (1975), s. 1568, tenże, *Adhortacja „Paterna cum benevolentia”* (8.12.1974), nr 17–23; Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”* (7.12.1965) [dalej: KDK], nr 40.

Kościół i wszyscy jego członkowie naznaczeni znakiem miłosierdzia Boga, świadczący o nim i głoszący je, mają wewnętrzny obowiązek upominać się o prawa i dobro innych. Ta zdecydowana reakcja ma być odpowiedzią zwłaszcza na sytuację ludzi szczególnie doświadczonych przez życie, potrzebujących, cierpiących i uciskanych. Prawdziwe czyny miłosierdzia muszą skutkować podjęciem starań o poszanowanie praw i godności każdego człowieka, o obronę wolności i pokoju oraz sprawiedliwości w stosunkach międzyludzkich. Postawa miłosierdzia domaga się podjęcia odpowiedzialności za los innych, całego świata.

Do podstawowych dokumentów wyrażających troskę Kościoła w tym zakresie należy m.in. encyklika Jana XXIII *Pacem in terris* z 1963 roku, w której papież dał wyraz przekonaniu o niezbywalnej godności człowieka jako rozumnej osoby, o jego prawach, w tym prawie do wolności sumienia i wyznania, i w której prekursorsko zaznaczył znaczenie miłości uzupełniającej i ożywiającej sprawiedliwość⁷¹. Następnym dokumentem jest posoborowa encyklika Pawła VI *Populorum progressio* z 1967 roku, w której papież podkreślił znamienne dla zasady miłosierdzia w stosunkach międzyludzkich braterstwo oraz koncentrację wysiłków społecznych wokół osoby człowieka, a nie dóbr doczesnych⁷². Sobór Watykański II w konstytucji duszpasterskiej o Kościele wspominał o konieczności budowania świata opartego na prawdzie, sprawiedliwości i ożywianego miłością⁷³.

W ocenie Jana Pawła II ułomności ludzkiej cywilizacji są wynikiem grzechu. Grzech natomiast można zwalczyć jedynie miłością. Stąd potrzebna jest postawa przebaczenia i nawrócenia: „Tak więc podstawowa struktura sprawiedliwości wkracza zawsze na obszar miłosierdzia. To ostatnie posiada jednakże moc wypełnienia sprawiedliwości nową treścią. Treść ta najpełniej uwydatnia się w przebaczeniu”⁷⁴. Postawa permanentnego nawrócenia gwarantuje dojrzałość w ofiarowywaniu i przyjmowaniu przebaczenia, a co za tym idzie wzrastaniu w postawie pojednania. Przywrócenie jedności między ludźmi może się dokonać jedynie w Chrystusie, który przez Ducha Świętego dokonuje wewnętrznego odnowienia, odrodzenia i zespolenia ludzi w jedną rodzinę przybranych braci i siostr. Tym samym Jan Paweł II, zachowując koncepcję cywilizacji opartej na miłości Pawła VI, dookreślił tę miłość jako miłosierną. Jest ona celem, do którego winny zmierzać wszystkie wysiłki w każdej dziedzinie życia ludzkości, a przede wszystkim

⁷¹ Jan XXIII, Encyklika „*Pacem in terris*” (11.04.1963), nr 35

⁷² Paweł VI, Encyklika „*Populorum progressio*” (26.03.1967), nr 73; por. DiM 14.

⁷³ KDK 26; A.L. Szafrński, *Ku cywilizacji miłości miłosiernej*, w: *Miłosierdzie w postawie ludzkiej*, red. W. Słomka, Lublin 1989, s. 255–267.

⁷⁴ DiM 14; Jan Paweł II, *Przebac a zaznasz pokój. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1997*, nr 1, w: *Ojciec Święty Jan Paweł II. O przebaczeniu i pojednaniu*, Kraków 2000, s. 16.

Kościół⁷⁵. Ze względu na nią ludzkość winna wyrzec się chęci odwetu, a skoncentrować na autentycznej więzi z każdym człowiekiem⁷⁶.

POJEDNANIE CELEM MIŁOSIERDZIA

Tak więc podstawowa struktura sprawiedliwości wkracza zawsze na obszar miłosierdzia. To ostatnie posiada jednakże moc wypełnienia sprawiedliwości nową treścią. Treść ta najprościej i najpełniej uwydatnia się w przebaczeniu. Ono bowiem ukazuje, iż poza całym procesem „wyrównawczym” czy też „rozejmowym”, który właściwy jest dla samej sprawiedliwości, dochodzi do głosu miłość, czyli afirmacja człowieka⁷⁷.

W adhortacji apostolskiej *Reconciliatio et paenitentia* Jan Paweł II podkreślił, że pojednanie jest miłosiernym darem Boga dla człowieka, a historia zbawienia jest „przedziwną historią pojednania, w której Bóg, jako Ojciec, przez Krew i Krzyż swego Wcielonego Syna pojednał z sobą świat, rodząc w ten sposób nową wspólnotę pojednanych”⁷⁸. Dzieło pojednania swoje źródło znajduje w zasługach Chrystusowych, zwłaszcza w Jego śmierci i zmartwychwstaniu. To tam Bóg ostatecznie pojednał świat ze sobą, o czym przypomina formuła rozgrzeszenia w sakramencie pokuty⁷⁹.

We wskazanych dokumentach podkreślono, że pojednanie ma swoje źródło w miłosierdziu Ojca, wychodzi z Jego inicjatywy, a urzeczywistnia się przez Jezusa Chrystusa. Szczególnie wyraźnie zostało to zobrazowane w analizie przypowieści o synu marnotrawnym, którą odnajdujemy i w *Dives in misericordia*, i w *Reconciliatio et paenitentia*⁸⁰. W pojednaniu człowieka z Bogiem szczególną rolę odgrywa Duch Święty. To on pobudza do przygotowania się do sakramentu pojednania, wznieca skrucę i zdolność odkrycia swego stanu w świetle wiary i miłosierdzia Bożego. Pojednanie z Bogiem sprawia, że wierzący ponownie otrzymuje Ducha, a wraz z Nim wszelkie nadprzyrodzone dary⁸¹.

Miłosierdzie Boże, najdoskonalej okazane ludziom w Chrystusie i Jego dziele zbawczym, uobecnia teraz Kościół, któremu zlecił On posługę pojednania⁸².

⁷⁵ T. Styczeń, *Miłość a sens życia. Nad encykliką Jana Pawła II „Redemptor hominis”*, w: *Jan Paweł II. Redemptor hominis. Tekst i komentarze*, red. Z.J. Zdybicka, Lublin 1982, s. 89–110.

⁷⁶ A.L. Szafranski, *Ku cywilizacji...*, s. 255–267.

⁷⁷ DiM 14.

⁷⁸ ReP 4.

⁷⁹ OP 46.

⁸⁰ DiM 5, 13; ReP 4, 6, 7; OP 5, 19.

⁸¹ OP 51 B; C. Krakowiak, *Miłosierdzie Boże w liturgii...*, s. 210–211.

⁸² DiM 13; OP 6.

Oryginalność i charyzmat Kościoła na tym polu przejawia się w sięganiu do tego, co spowodowało rozdarcie pierwotne, tj. do grzechu. „Pełne pojednanie jednak wymaga koniecznie uwolnienia od grzechu, który musi być całkowicie wykorze-niony. A zatem ścisła wewnętrzna więź głęboko łączy nawrócenie i pojednanie”⁸³. Misja Kościoła urzeczywistnia się najpełniej w posłudze sakramentem pokuty i pojednania.

Na mocy powierzonego mu zadania Kościół służy grzesznikom pojednaniem nie tylko w stosunku do nich samych czy też do Boga, ale również w stosunku do siebie samego. Na mocy chrztu każdy wierzący został włączony w Kościół – Mistyczne Ciało Chrystusa, a każdy grzech skutkuje powstaniem w ramach tego organizmu rany, rozdarcia, domagających się pojednania⁸⁴. Pojednanie obejmuje nie tylko Kościół ziemski, ale nade wszystko Kościół chwalebny: „W tajemnicy Świętych Obcowania to powszechne pojednanie urzeczywistnia się w sposób najgłębszy i najbardziej owocny dla wspólnego zbawienia”⁸⁵.

Pojednanie z Kościołem jest konieczne także ze względu na społeczny wymiar grzechu, który nie tylko obraża Boga, ale przynosi szkodę Kościołowi. Grzech ciężki zmienia bowiem stosunek poszczególnych wiernych do Kościoła. Kto ciężko zgrzeszył, należy do Kościoła jedynie ciałem, lecz nie należy do niego sercem, gdyż nie ma Ducha Chrystusowego, tj. łaski chrzcielnej, która włącza w Kościół i czyni jego żywym członkiem. Prawdziwe pojednanie z Bogiem musi się więc łączyć z pojednaniem z Kościołem, czyli ze wszystkimi braćmi⁸⁶.

Doświadczenie pojednania z Bogiem, sobą samym i Kościołem poprzez uzyskanie przebaczenia i doświadczenie miłosierdzia Bożego wyzwala pragnienie pojednania z każdym człowiekiem. Pojednanie z ludźmi rozpoczyna się od przekazywania im daru przebaczenia i skutkuje nawiązaniem zerwanych więzi oraz umocnieniem pokoju⁸⁷.

Jedność między ludźmi natomiast jest możliwa jedynie wtedy, gdy każdy z nich z osobna spotka się z miłosierdziem Bożym i osobiście się nawróci. „Osobiste nawrócenie jest konieczną drogą do zgody pomiędzy ludźmi”⁸⁸.

⁸³ ReP 4.

⁸⁴ OP 4; KK 11.

⁸⁵ ReP 12.

⁸⁶ OP 5, 13; C. Krakowiak, *Miłosierdzie Boże w liturgii...*, s. 211–212.

⁸⁷ DiM 14. W bulli *Aperite portas Redemptori* (6.01.1983) Jan Paweł II pisał m.in., że obchody Roku Jubileuszowego (wówczas w rocznicę 1950-lecia odkupienia Pańskiego) osiągną swój cel, jeżeli przekształcą się w wysiłek pojednania między uczniami Chrystusa oraz pomiędzy wszystkimi ludźmi (nr 93).

⁸⁸ ReP 4.

STRESZCZENIE

Jak wskazano we wstępie, celem niniejszego artykułu była prezentacja wybranych zagadnień dotyczących eklezjalnego i społecznego wymiaru miłosierdzia w nauczaniu Kościoła, głównie pontyfikatu Jana Pawła II, jako odpowiedzi na zanikanie więzi braterstwa między ludźmi i sposobu na odbudowanie relacji. Wywód został oparty na trzech filarach: 1) ukazania miłosierdzia Bożego w sakramentach (poprzez sakramentalność Kościoła, w sakramencie Eucharystii oraz pokuty i pojednania), 2) przedstawienia zagadnienia „wyobraźni miłosierdzia” (w temacie solidarności z potrzebującymi, relacyjności miłosierdzia oraz relacji „miłosierdzie”–„sprawiedliwość”), 3) ukazania kwestii czynów miłosierdzia (poprzez miłosierdzie jako styl życia, ideę cywilizacji miłosierdzia oraz pojednania jako celu posługi miłosierdzia).

Wnioski wskazują, że aktualność misji Chrystusowego Kościoła i potrzeba jego istnienia we współczesnym świecie zależą w dużym stopniu od podjęcia przez niego wezwania zawartego w Ewangelii Chrystusa: „Bądźcie miłosierni, jak Ojciec wasz jest miłosierny” (Łk 6,36). Przykład dawany przez Kościół ma stać się zaczątkiem świata opartego na autentycznej solidarności międzyludzkiej. Czyny miłosierdzia i jego postawa, odpowiadające na sygnały prawidłowo ukształtowanej wyobraźni, są jedynym sposobem na zbudowanie świata prawdziwie ludzkiego.

Kształt posługi Kościoła winien odzwierciedlać poziom autentyczności wiary członków Kościoła w miłosierdzie Boże i doświadczania go. Kościół dostrzega, że praktykowana przez niego posługa bycia znakiem i „sakramentem” Bożego miłosierdzia jest w istocie najlepszą propozycją dla „odnowy oblicza” dzisiejszego świata. Zadaniem Kościoła jest ukazanie prawdziwego znaczenia pojęcia „miłosierdzie”, które w postawie ludzkiej odzwierciedla doskonałość Boga, wypełniając treść sprawiedliwości i stanowiąc propozycję stylu życia.

BIBLIOGRAFIA

- Balter L., *Kościół jako „sakrament” Miłosierdzia Bożego*, w: *W Miłosierdziu Bożym ku nowej ewangelizacji. V Kongres ku czci Miłosierdzia Bożego. 9–11 kwietnia 1999, Częstochowa – Dolina Miłosierdzia – Księża Pallotyni, Ząbki 1999*, s. 17–37.
- Balter L., *Kościół jako sakrament Bożego miłosierdzia*, Kolekcja Communio 15, red. L. Balter, S. Dusza, A. Piętka, Poznań 2003, s. 151–173.
- Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est”* (25.12.2005).
- Benedykt XVI, *Eucharystia musi być centrum waszego życia. 21 sierpnia. Msza św. na zakończenie Światowego Dnia Młodzieży*, L'Osservatore Romano [wyd. polskie] 26,10 (2005), s. 26–28.

- Benedykt XVI, *Orędzie na Wielki Post 2006*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/wpost2006kep_29092005.html (dostęp: 15.04.2019).
- Brzozowski M., *Kościół wyznaje miłosierdzie Boga i głosi je*, w: *Jan Paweł II. Dives in misericordia. Tekst i komentarze*, red. S. Nagy, Lublin 1983, s. 183–188.
- Czego nie wiemy o miłosierdziu? Z ks. Tomaszem Węclawskim rozmawia Łukasz Tischner*, *Znak* 54,3 (2003), s. 36–49.
- Eucharystia sakrament nowego życia. Oficjalny dokument Papieskiego Komitetu Obchodów Wielkiego Jubileuszu roku 2000*, red. Komisja Teologiczno-Historyczna Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, Katowice 2000.
- Franciszek, *Bulla „Misericordiae vultus”* (13.04.2015).
- Gózdź K., *Teologia Bożego miłosierdzia*, w: *Dogmatyka w perspektywie Bożego miłosierdzia*, red. K. Gózdź, K. Guzowski, Lublin 2010, s. 287–302.
- Greniuk F., *Miłosierdzie Boże w sakramencie pojednania*, w: *Jan Paweł II. Dives in misericordia. Tekst i komentarze*, red. S. Nagy, Lublin 1983, s. 189–204.
- Jan Paweł II, *Jesteście na wagę złota. Słowa Jana Pawła II przed katedrą, Częstochowa 6 czerwca 1979 r.*, *Chrześcijanin w Świecie* 11,8 (1979), s. 134–135.
- Jan Paweł II, *Pochylać się nad cierpiącym człowiekiem. Anioł Pański, 24 sierpnia 1980 r.*, w: *Krzyż znakiem naszej wiary i nadziei. Jan Paweł II o cierpieniu Chrystusa i człowieka. 1978 – szesnasty październik – 1986*, red. W. Murawiec, M. Rudyk, Kalwaria Zebrzydowska 1986, s. 237.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Dives in misericordia”* (30.11.1980).
- Jan Paweł II, *Solidarność z Chrystusem cierpiącym. Przemówienie do Kolegium Kardynałów Kurii Rzymskiej z dnia 23 grudnia 1982 r.*, w: *Krzyż znakiem naszej wiary i nadziei. Jan Paweł II o cierpieniu Chrystusa i człowieka. 1978 – szesnasty październik – 1986*, red. W. Murawiec, M. Rudyk, Kalwaria Zebrzydowska 1986, s. 172.
- Jan Paweł II, *Bulla „Aperite portas Redemptori”* (6.01.1983).
- Jan Paweł II, *Cierpienie nie jest nigdy bezużyteczne. Homilia z dnia 3 września 1983 r. ze szpitala Villa Albani*, *L'Osservatore Romano* [wyd. polskie] 4,9 (1983), s. 27.
- Jan Paweł II, *Adhortacja „Reconciliatio et paenitentia”* (29.10.1983).
- Jan Paweł II, *List apostolski „Salvifici doloris”* (11.02.1984).
- Jan Paweł II, *Encyklika „Dominum et vivificantem”* (18.05.1986).
- Jan Paweł II, *Przebac a zaznacz pokoju. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1997*, w: *Ojciec Święty Jan Paweł II. O przebaczeniu i pojednaniu*, Kraków 2000, s. 16–28.
- Jan Paweł II, *Bulla „Incarnationis mysterium”* (29.11.1998).
- Jan Paweł II, *Kontemplujmy przykład Jezusa – Boskiego Samarytanina. Orędzie na VIII Światowy Dzień Chorego 2000 r.*, (6.08.1999), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/chory2000_06081999.html (dostęp: 30.12.2019).
- Jan Paweł II, *Sakrament spowiedzi darem miłosierdzia Bożego. Przesłanie papieskie do kard. Williama Wakefielda Bauma*, *L'Osservatore Romano* [wyd. polskie] 21,6 (2000), s. 5–7.

- Jan Paweł II, *List apostolski „Novo millennio ineunte”* (6.01.2001).
- Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek roku 2001*.
- Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek roku 2002*.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia”* (17.04.2003).
- Kowalczyk M., *Sakramentologia*, w: *Dogmatyka w perspektywie Bożego miłosierdzia*, red. K. Gózdź, K. Guzowski, Lublin 2010, s. 199–222.
- Krakowiak C., *Miłosierdzie Boże w liturgii sakramentu pojednania*, w: *Jan Paweł II. Dives in misericordia. Teksty i komentarze*, red. S. Nagy, Lublin 1983, s. 205–214.
- Lekan J., *Przebaczenie w optyce miłosierdzia*, *Teologia w Polsce* 10,2 (2016), s. 59–77.
- Mojek S., *Miłosierdzie Boże w sprawowaniu sakramentu pojednania*, w: *Miłosierdzie w postawie ludzkiej*, red. W. Słomka, Lublin 1989, s. 129–134.
- Nowak J., *Podstawy „wyobraźni miłosierdzia” w nauczaniu Ojca Świętego Jana Pawła II*, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 2 (2006), s. 125–137.
- Obrzędy sakramentu pokuty*, 2.12.1973.
- Padewski S., *Droga Kościoła – drogą miłosierdzia*, w: *Tajemnica Bożego miłosierdzia w charyzmacie mariańskim*, red. J. Kumala, Licheń 2004, s. 93–112.
- Paweł VI, *Encyklika „Mysterium fidei”* (3.09.1965).
- Paweł VI, *Adhortacja „Paterna cum benevolentia”* (8.12.1974).
- Paweł VI, *Przemówienie na zakończenie Roku Świętego (25 grudnia 1975 r.)*, *Insegnamenti di Paolo VI*, XIII (1975), s. 1568.
- Plużek Z., *Miłosierdzie w postawie ludzkiej w interpretacji psychologicznej*, w: *Miłosierdzie w postawie ludzkiej*, red. W. Słomka, Lublin 1989, s. 249–254.
- Ryczan K., *Miłość-miłosierdzie w życiu społecznym*, w: *Jan Paweł II. Dives in misericordia. Teksty i komentarze*, red. S. Nagy, Lublin 1983, s. 223–234.
- Salij J., *Kościół owocem Bożego miłosierdzia*, w: *Tajemnica Bożego miłosierdzia w charyzmacie mariańskim*, red. J. Kumala, Licheń 2004, s. 89.
- Słomka J., *Boże miłosierdzie*, *Gość Niedzielny* 80,17 (2003), s. 9.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja o Liturgii Świętej „Sacrosanctum concilium”* (6.12.1963).
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”* (21.11.1964).
- Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”* (7.12.1965).
- Styczeń T., *Miłość a sens życia. Nad encykliką Jana Pawła II „Redemptor hominis”*, w: *Jan Paweł II. „Redemptor hominis”. Teksty i komentarze*, red. Z.J. Zdybicka, Lublin 1982, s. 89–110.
- Szafranski A.L., *Ku cywilizacji miłości miłosiernej*, w: *Miłosierdzie w postawie ludzkiej*, red. W. Słomka, Lublin 1989, s. 255–267.
- Tischner J., *Drogi i bezdroża miłosierdzia*, Kraków 2001.
- Warzeszak J., *Papież Franciszek świadkiem Bożego miłosierdzia*, *Warszawskie Studia Teologiczne* XXIX,4 (2016), s. 36–74.

Słowa kluczowe: miłosierdzie, oikonomia, sakramenty, wyobraźnia miłosierdzia, przebaczenie, pokuta, Kościół

MERCY AS OIKONOMIA OF THE CHURCH. BASED ON THE EXAMPLES OF MAGISTERIUM ECCLESIAE

Summary

As it was mentioned in the first part of the present article, its purpose was the presentation of the selected issues concerning the ecclesiological and social aspect of mercy in the teaching of the Church, mainly of the pontificate of pope John Paul II, as the answer to the disappearing of the bond of brotherhood among people and the way of the restoration of relation. The study was leant on three pillars (problems): 1) God's mercy in sacraments (through the sacramentalness of the Church, in the Eucharist and the sacrament of penance and reconciliation), 2) the issue of "creativity in charity" (through support for needy people, relationality of mercy and the relation between "mercy" and "justice"), 3) deeds of mercy (through mercy as a life style, the idea of the civilization of mercy and reconciliation as the purpose of the service of mercy).

Summarizing the presented observation, it must be said that the validity of Christ's Church mission and the necessity of its existence in the modern world depend largely on the undertaking of the adjuration contained in Christ's Gospel: "Be merciful, just as your Father is merciful" (Luke 6:36). The example given by the Church is to become the leaven of the world based on authentic interpersonal solidarity. The act of mercy creates harmony and unity amongst people, building a better world.

The service of the Church should reflect on the level of authentic faith in God's mercy – for the members of the Church to experience it. God's mercy brings renewal of the earth. The duty of the Church is to show the true meaning of "mercy" that reflects in the human attitude God's perfection, fulfilling justice and to lead a better life.

Keywords: mercy, oikonomia, sacraments, creativity in charity, forgiveness, atonement, Church

Ks. Piotr Kaczmarek*
PWTW, Warszawa

W POSZUKIWANIU SPECYFIKI MYŚLI MARYJNEJ ŚW. ATANAZEGO WIELKIEGO

Artykuł stawia sobie za cel przyjrzenie się działalności pisarskiej św. Atanazego Wielkiego, biskupa Aleksandrii (296–373). Analiza dzieł św. Atanazego Wielkiego jest próbą wydobycia specyfiki jego myśli maryjnej. Ten słynny ojciec Kościoła, pamiętający jeszcze krwawe prześladowania chrześcijan, jako biskup musiał bronić doktryny chrześcijańskiej przez cały okres swojej posługi. Działał on w czasie, gdy niejaki Ariusz propagował teorię, zgodnie z którą Chrystus jest bytowo podporządkowany Bogu Ojcu. Święty Atanazy, zwalczając tę herezję, okazał się wielkim propagatorem Soboru Efeskiego i jego dogmatycznych orzeczeń. Autor nie koncentruje się na analizie tekstów źródłowych św. Atanazego, ale stara się ukazać cały kontekst i tło działalności biskupa Aleksandrii. W swojej mariologii św. Atanazy bronił prawdy o wcieleniu, które potwierdza prawdziwe bóstwo i prawdziwe człowieczeństwo Chrystusa. Wspominał także o Matce Bożej (*Theotókos*) i wychwalał dziewictwo Maryi. Podsumowując, możemy powiedzieć, że mariologii św. Atanazego należy szukać w jego chry-stologii, ponieważ jest to główny przedmiot jego nauczania.

Podstawowym źródłem teologii są Pismo Święte i Tradycja interpretowane przez Urząd Nauczycielski Kościoła, refleksja teologiczna zaś stanowi szereg skomplikowanych zabiegów służących temu, by z powyższych źródeł wyprowadzić prawdziwe „słowo o Bogu”. Na kanwie tych założeń można zapytać, czy mariologię, jako jedną z dyscyplin teologii dogmatycznej, jesteśmy w stanie wprost

* Ks. dr Piotr Kaczmarek – kapłan diecezji łowickiej; absolwent Wyższego Seminarium Duchownego w Łowiczu, doktorat z zakresu filozofii na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego, obecnie rektor Wyższego Seminarium Duchownego w Łowiczu i adiunkt Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie Collegium Joanneum, doktorant UKSW na kierunku mariologia w Instytucie Kolbianum w Niepokalanowie, gdzie w 2019 r. uzyskał licencjat kanoniczny; zainteresowania: filozofia, mariologia, religiologia, teologia duchowości; ORCID: 0000-0001-6183-6539.

wyczytać z Pisma Świętego lub Tradycji Kościoła? Czy znajdujemy w tych źródłach bezpośrednio definicje i orzeczenia dogmatyczne na temat Maryi?

Przyglądając się działalności pisarskiej i nauczaniu św. Atanazego Wielkiego (296–373), stajemy przed podobnym problemem metodologicznym. Święty Atanazy nie pozostawił po sobie *stricte* traktatu mariologicznego. Jego pisma mają charakter polemiczny i pastoralny, są też nośnikami ogromnych emocji, co wpływało z kontekstu i ducha czasu, w którym służył Kościołowi. Dlatego też w opracowaniu jego mariologii należy szukać pewnych śladów, tropów, zwracać uwagę na źródła pośrednie, widzieć szerszy kontekst jego twórczości teologicznej. I choć św. Atanazy swój główny wysiłek poświęcił obronie ortodoksji chrystologicznej, można mówić, że mariologia stanowi integralny wymiar jego nauki o wcieleniu¹. A zatem tak jak w Piśmie Świętym nie mamy gotowych traktatów teologii spekulatywnej, tak również w pismach św. Atanazego należy szukać rozsypanych myśli z zakresu mariologii, które dopiero później można próbować złożyć w całość.

ŻYCIE I DZIAŁALNOŚĆ ŚW. ATANAZEGO W KONTEKŚCIE SPORÓW DOKTRYNALNYCH IV WIEKU

Poszukując mariologii w nauczaniu św. Atanazego, należy zapytać o kontekst, w jakim żył i działał, trzeba prześledzić główne wątki biograficzne tego ojca Kościoła oraz wydarzenia, które rozgrywały się na scenie ówczesnego świata. Środowisko życia miało bowiem niepomierny wpływ na kształt orędzia św. Atanazego. Dojrzałe życie późniejszego patriarchy Aleksandrii przypadło na czas, kiedy chrześcijaństwo pod protekcją cesarza Konstantyna mogło „wyjść z katakumb”, przestając być „religią podziemia”².

Cudowna interwencja w bitwie pod Pont Milvius przekonała cesarza Konstantyna, że krzyż jest znakiem, który będzie wiodł go do zwycięstwa. Choć Kościół zyskał polityczną protekcję, to wcale nie zapewniło mu to pełnego spokoju. Edykt mediolański (313 r.) miał gwarantować stabilizację prawno-polityczną, trzeba było jednak jeszcze trochę czasu, by została doprecyzowana chrześcijańska doktryna. Dlatego kolejne zagrożenie przyszło właśnie od wewnątrz. Libijski kapłan Ariusz, orientalista z greckim wykształceniem, ogłosił naukę opartą na podstawach filozofii arystotelesowskiej, według której Syn Boży nie był Bogiem, ale jedynie pierwszym wśród stworzeń. Bóg bowiem, jako jedyny, niestworzony,

¹ Por. M. Starowieyski, *Mariologia św. Atanazego Wielkiego*, Warszawskie Studia Teologiczne, nr specjalny (2017), s. 321–322.

² Ks. Józef Umiński wskazuje na polityczne i religijne motywy działania cesarza Konstantyna zastosowane wobec chrześcijan (por. J. Umiński, *Historia Kościoła*, t. 1, Opole 1959, s. 136–138).

niezrodzony, niezmienny i nieśmiertelny, nie mógł się udzielać substancjalnie. Dlatego stał się Ojcem dopiero w momencie, gdy stworzył Syna, który z kolei stworzył świat. Tylko Syn otrzymał swoje istnienie bezpośrednio od Boga. Z jednej strony zatem Logos-Syn jest najwyższy spośród stworzeń, ale z drugiej strony jest zmienny i omylny, a przede wszystkim pozostaje tylko stworzeniem. Według tej koncepcji Bóg jest oddalony od świata i bezpośrednio weń nie ingeruje. Syn stoi między Bogiem a światem, stając się narzędziem Bożego działania. Nie jest współistotny Bogu (*homoousios*), ale też nie przynależy do świata, jest swego rodzaju „półbogiem”. Ważny dla mariologii jest również wątek związany z wcieleniem. Otóż według Ariusza Chrystus nie miał ludzkiej duszy. Tak naprawdę to Logos-Syn ożywił ciało Jezusa zrodzonego z Dziewicy Maryi. W ten sposób stał się człowiekiem, który był wprawdzie bezgrzeszny, ale jedynie wysiłkiem silnej woli. Bóg adoptował Logos, przewidując jego zasługi moralne³.

Ariusz swoje nauki wygłaszał w jednej z dzielnic Aleksandrii⁴. Jako wytrawny dialektyk szybko zjednał sobie nowych zwolenników. Biskup Aleksandrii Aleksander postanowił zwołać synod, aby przyjrzeć się bliżej poglądom Ariusza. Znaczna część ojców synodalnych poparła prawowierną naukę, odrzucając doktrynę głoszoną przez Ariusza. W tym czasie na scenie wydarzeń pojawił się młody, dwudziestoletni, diakon Atanazy, sekretarz biskupa Aleksandra, który wspierał swojego Pasterza w obronie wiary Kościoła. Jak się szybko okazało, uchwały synodu nie uspokoiły zawirowań wokół arianizmu. Ariusz znalazł poparcie u biskupa Nikomedii Euzebiusza, który zwołał synod zdejmujący z niego ekskomunikę. W cesarstwie rodziło się znaczące rozdzielenie doktrynalne, które w pewnym momencie mogło zagrażać pokojowi i stabilizacji w imperium. Dopiero sobór w Nicei, który odbył się w 325 roku, rozstrzygnął sprawę Ariusza, potępiając jego poglądy⁵. Naukę o Synu, który jest współistotny (*homoousios*) Ojcu, potwierdził następnie Sobór Konstantynopolitański I w 381 roku, ustalając treść obecnego *Credo* mszalnego⁶.

³ Naukę Ariusza znamy z fragmentów jego dzieła *Thalia*, które zachowały się w pismach św. Atanazego oraz w innych pismach polemicznych względem Ariusza. Na temat tej herezji: J. Szymusiak, *Arianizm*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Lublin 1995, k. 911–915; por. również: G. O’Collins, E.G. Farrugia, *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych*, red. H. Pietras, Kraków 2002, s. 29; Ch. Schönborn, M. Konrad, H.P. Weber, *Bóg zesłał Syna Swego. Chrystologia*, tłum. L. Balter, Poznań 2002, s. 78–111.

⁴ Aleksandria – wtedy centrum intelektualne tamtej części świata. Aleksandria zarządzała Kościołem całego Egiptu, a także okręgami Libii i Pentapolis. Dzisiejsza El-Iskandriya w delcie Nilu w Egipcie.

⁵ Por. *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński i polski*, t. 1, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2001, s. 24–61; *Breviarium fidei*, red. I. Bokwa, Poznań 2007 [dalej: BF], nr 29.

⁶ Por. BF, nr 36.

Solidną podstawę nauk Ariusza stanowił arystotelizm. I przyznać należy, że również sformułowania Soboru Nicejskiego oparte były na terminologii wywodzącej się z filozofii greckiej. Stąd pojawiał się zarzut, czy nie było tu próby hellenizacji chrześcijaństwa, która polegałaby na tym, że obowiązujące dotąd pojęcia i ich sposób rozumienia oparty na Biblii zastąpiono słownictwem proveniencji hellenistycznej. Trzeba jednak zauważyć, że mówienie o Trójcy Świętej i wcieleniu nastąpiło w wyniku spotkania się chrześcijaństwa z filozofią grecką, która wprowadziła doktrynalne zamieszanie. Nie możemy twierdzić, że wiara w Bóstwo Chrystusa pojawiła się dopiero na gruncie sporów zaistniałych w IV wieku, gdyż myśliciele greccy od początku mieli trudność z pogodzeniem w sobie natury boskiej i ludzkiej w jednej Osobie Jezusa Chrystusa⁷. Czyż pośrednim świadectwem tego konfliktu nie jest mowa św. Pawła na Areopagu? (por. Dz 17,16–33)⁸. Nauka propagowana przez św. Atanazego niosła więc w sobie dużą nowość w stosunku do ówczesnego sposobu rozumienia rzeczywistości. Jak pisze kard. Schönborn:

Atanazy określa Chrystusa jako „Współistotny Obraz” Ojca. To, że Bóg może mieć swój obraz, który nie stanowi minimalnego choćby tylko pomniejszenia Jego Prao obrazu, było nie do pomyślenia w żadnej z istniejących kategorii greckiej filozofii. Rozwinięta w IV wieku teologia trynitarna stanowi w tym kontekście bardzo ostry przypadek odhellenizowania⁹.

Warto zwrócić uwagę na to, że arianizm nie był całkowitą nowością i oryginalną nauką, ale stanowił raczej najbardziej radykalną postać subordynacjonizmu, który w formie adopcjonizmu i modalizmu został już wcześniej potępiony. Początkowo pogląd ten był obecny w filozoficzno-mistycznym dyskursie. Gdy jednak podjęto próbę jego „teologicznej obróbki”, ujawnił się wyraźny konflikt tej nauki z doktryną chrześcijańską. Podłożem dla wspomnianego sporu nie były jedynie względy doktrynalne, ale również prerogatywy kościelno-prawne. Otóż w Aleksandrii wciąż dochodził do głosu stary zwyczaj, który prezbiterium Aleksandrii miał gwarantować autonomię wobec biskupa. Kapłani chcieli posiadać przywilej kolegalności, według którego biskup przy podejmowaniu różnych decyzji często był stawiany przed faktem dokonanym, a prawdziwą władzę posiadali prezbiterzy. Wydaje się, że właśnie ten aspekt może tłumaczyć gwałtowność

⁷ Por. Ch. Schönborn, M. Konrad, H.P. Weber, *Bóg zesłał Syna Swego...*, s. 90n. Autorzy referują tutaj poglądy Aloisa Grillmeiera.

⁸ Ciekawą refleksję na temat zetknięcia się orędzia chrześcijańskiego z kulturą grecką podczas nauki św. Pawła na Areopagu znajdziemy w: K. Wojtyła, *Kazanie na Areopagu*, Kraków 2018.

⁹ Ch. Schönborn, M. Konrad, H.P. Weber, *Bóg zesłał Syna Swego...*, s. 93.

i rozmiar sporu między Ariuszem, należącym do aleksandryjskiego prezbiterium, a kolejnymi biskupami Aleksandrii, w tym także św. Atanazym¹⁰.

Trzy lata po Soborze Nicejskim zmarł biskup Aleksander. Na jego następcę lud wybrał przez akklamację Atanazego, który w tym momencie miał zaledwie trzydzieści lat. Przez następne czterdzieści pięć lat pełnił on urząd pasterza, wykazując się głęboką wiarą i niezwykłym hartem ducha, który pozwolił mu przeżyć pięciokrotne wygnanie. Święty Atanazy spotkał się bowiem nie tylko z entuzjastycznym przyjęciem, ale i silną opozycją, która wyrosła z heretyckich obozów arianizmu oraz ze strony wpływowych ludzi, którzy dla swojej kariery knuli intrygi, oczerniając biskupa Aleksandrii w oczach cesarza Konstantyna oraz jego następcy, Konstantyna II. Szczęśliwie św. Atanazemu udało się zdobyć protekcję papieża Juliusza I, który wskazał, że to Atanazy stoi po stronie prawdy¹¹. Biskupi Wschodu, którzy mimo zaproszenia nie przybyli do Rzymu, podważyli orzeczenia papieskie i potwierdzili wygnanie Atanazego. Po licznych zwrotach sytuacji Atanazy mógł wreszcie wrócić na swoją biskupią stolicę, rozwijając i podtrzymując bardzo silnie pobożność powierzonego sobie ludu. Walki o władzę jednak nie ustały. Cesarz Konstancjusz przypuścił kolejny atak na Atanazego, za którego głowę wyznaczył nawet nagrodę. Atanazy musiał znowu uciekać ze swojego miasta. Wrócił tam dopiero po kilku latach. Lecz i to nie okazało się jego ostatecznym powrotem. Inny cesarz, Julian Apostata, który odszedł od wiary chrześcijańskiej, jako kolejny władca zaczął nastawać na życie biskupa Aleksandrii. Święty Atanazy znów ratował się ucieczką. Za panowania cesarza Walensa scenariusz się powtórzył – św. Atanazy najpierw wrócił, a potem znów musiał uciekać przed prześladowaniem. Ten sam cesarz, widząc jednak, jak wielki autorytet posiada św. Atanazy, wezwał siedemdziesięcioletniego biskupa do powrotu. To było już ostatnie wygnanie¹².

W czasie tych prześladowań św. Atanazy prowadził bardzo ożywioną działalność pisarską, która miała głównie charakter polemiczny. Pióro biskupa Aleksan-

¹⁰ Por. M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 2, Warszawa 1982, s. 106.

¹¹ Juliusz I (337–352) – papież, który zwołał synod w Rzymie dla rozstrzygnięcia sporu między Atanazym a Euzebiuszem z Nikomedii, zwolennikiem arianizmu. Ojcowie synodalni poparli stanowisko biskupa Aleksandrii, a papież, upominając arian, powołał się na ugruntowaną rzymską tradycję, która w kwestii sporów o doktrynę nakazuje najpierw zapytać o stanowisko papieża, mającego przywilej wykładnia prawowiernej nauki. Niedługo po śmierci Juliusza I zaczęto czcić tego papieża jako świętego. Por. R. Fischer-Wollpert, *Leksykon papieży*, tłum. B. Białycki, Kraków 2000, s. 17–18.

¹² Więcej szczegółów biograficznych zob. R. Lejeune, *Latarnia na czas nawałnicy. Atanazy. Ojciec Kościoła (296–373)*, w: *Wybrał nas, abyśmy byli święci i nieskalani... Sylwetki świętych, błogosławionych i kandydatów na ołtarze*, pr. zb., tłum. E. Bromboszcz, Katowice, 2007, s. 91–102.

drii walczyło z herezjami, wyjaśniając prawdy dogmatyczne, podejmując także tematy egzegetyczne i moralne. Odtąd św. Atanazy stał się powszechnym autorytetem. Zwracano się do niego w różnych sytuacjach kryzysowych, a on rozstrzygał zaistniałe spory. Święty Atanazy przeszedł do wieczności 2 maja 373 roku w wieku siedemdziesięciu ośmiu lat. Tak sportretował biskupa Aleksandrii Hans von Campenhausen:

Coś niegreckiego tkwi w jego istocie tak prostolinijnej i surowej, nie rozjaśnionej nawet najmniejszym tchnieniem duchowego powabu i wdzięku. Jego wizerunek, gdybyśmy taki posiadali, przypominałby raczej dawnych faraonów i ich urzędników niż greckiego filozofa¹³.

Co tak wyostrzyło sposób bycia i przemawiania św. Atanazego? Można powiedzieć, że był „człowiekiem przełomu”. Jako młodzieniec doświadczył jeszcze czasu krwawych prześladowań, kiedy chrześcijaństwo pozostawało religią podziemia, ale jako hierarcha Kościoła działał w czasach, gdy wyznawcy Chrystusa mogli publicznie wyznawać swoją wiarę. Mimo prześladowań i ciągłych walk o prawowierną ortodoksję zbudował podstawy nauki, na której opierali się jego duchowi spadkobiercy. Campenhausen podsumował to następująco:

Cały późniejszy rozwój grecko-bizantyjskiej organizacji kościelno-państwowej został ugruntowany na prowadzonej przez całe życie walce i życiowym sukcesie tego jednego męża¹⁴.

Zapewne to między innymi dlatego potomni nazwali św. Atanazego „Wielkim”.

MARIOLOGIA W PISMACH BISKUPA ALEKSANDRII

Pisma św. Atanazego można podzielić na pisma apologetyczne i dogmatyczne, pisma historyczne i dogmatyczno-polemiczne, pisma egzegetyczne, ascetyczne i homiletyczne¹⁵. Teksty te stanowią bezpośrednią bazę poglądów budujących mariologię św. Atanazego. Oczywiście należy pamiętać o metodologicznym zastrzeżeniu, które poczyniliśmy na początku. W pismach biskupa Aleksandrii nie ma traktatu mariologicznego sformułowanego wprost; naukę o Maryi trzeba

¹³ H. von Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, tłum. K. Wierszyłowski, Warszawa 1967, s. 77.

¹⁴ Tamże, s. 74.

¹⁵ Propozycję takiego podziału i wskazania bibliograficzne dla pism św. Atanazego zob. B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1990, s. 374–381.

z tych wypowiedzi dopiero wyłuszczyć, dostrzegając kontekst teologiczny tamtych czasów, gdyż, jak zauważa ks. prof. Janusz Królikowski: „Jest jasne, że tłem ówczesnego rozwoju mariologii jest chrystologia i trynitologia”¹⁶. Dlatego właśnie nauka o Chrystusie i Trójcy Świętej stanowi bezpośredni i podstawowy, czy nawet jedyny, dogmatyczny kontekst mariologii uprawianej przez św. Atanazego Wielkiego. Jak stwierdził Campenhausen: „Momentem centralnym jest dla niego uratowanie od śmierci oraz życiodajne obcowanie z Bogiem, a cud Wcielenia Chrystusowego ujmuje on z tego aspektu z istną pasją religijną”¹⁷. Bezpośredni wpływ na mariologię tamtego okresu miały oczywiście dekrety Soboru Nicejskiego, które broniły bóstwa Jezusa Chrystusa, a przy okazji wzmacniały rozumienie roli Maryi w dziele zbawienia. Przypomina o tym ks. Eugeniusz Florkowski:

Dekret nicejski, posiadający tak istotne znaczenie dla rozwoju dogmatu trynitarnego oraz chrystologicznego, nie mógł też nie wywrzeć wpływu na rozwój mariologii kościelnej. Całkowicie wyraźna dzięki temu dekretowi refleksyjna świadomość „współistotności” Słowa z Ojcem oraz wykrystalizowane pojęcie Wcielenia jako osobowego zjednoczenia w Chrystusie człowieczeństwa z Bóstwem nasuwały w swej konsekwencji wyrazistszą i bardziej refleksyjną świadomość przywileju Bożego Macierzyństwa i wynikającej z niego godności Matki Jezusowej¹⁸.

Ważna jest jeszcze jedna uwaga metodologiczna. Należy pamiętać, że nie wszystkie utwory, które przypisywało się św. Atanazemu, przetrwały próbę autentyczności. Badanie nad tekstami wykazało wątpliwości co do przynajmniej całkowitego autorstwa także dzieł, w których zawarta została ważna wykładnia mariologiczna, tj. *Traktatów o dziewictwie*, *Homilii przeciw Ariuszowi*, a także *Expositio in Psalmos*¹⁹.

¹⁶ J. Królikowski, *Maryja w pamięci Kościoła. Mariologia*, Tarnów 2014, s. 34.

¹⁷ H. von Campenhausen, *Ojcowie...*, s. 76.

¹⁸ E. Florkowski, *Matka Boża w nauce Ojców Kościoła*, w: *Gratia plena. Studia teologiczne o Bogurodzicy*, red. B. Przybylski, Poznań–Warszawa–Lublin 1965, s. 65. Naukę soborową bardzo wyraźnie „słysząc” w pismach św. Atanazego: „My naszą zbożną, prawdziwą wiarę głosimy wyraźnie na podstawie Pisma świętego, a stawiając ją niby lampę na świeczniku, twierdzimy: Syn Boży jest z natury swej rzeczywistym Synem Boga-Ojca, z Jego substancji zrodzonym; jest jednorodzoną Mądrością Bożą oraz prawdziwym i jedynym Logosem Bożym; nie jest stworzeniem ani dziełem Bożym, lecz faktycznym płodem samej substancji Ojca; dlatego jest również prawdziwym Bogiem, współistotnym prawdziwemu Ojcu” (św. Atanazy, *Pierwsza mowa przeciw arianom*, w: M. Michalski, *Antologia literatury...*, s. 133).

¹⁹ Por. M. Starowieyski, *Mariologia św. Atanazego...*, s. 320–321.

Jeśli chodzi o sam język pism biskupa Aleksandrii, to możemy przywołać ocenę Altanera i Stuibera:

Najczęściej nie przywiązuje zbyt wielkiej wagi do formy. Wprawdzie jego myśl jest zawsze jasna i wyrazista, ale jego pisma wykazują braki w dyspozycji materiału oraz cechują je liczne powtórzenia i rozwlekłość²⁰.

Ponadto oprócz anatem św. Atanazy nie stroni od rzucania wyzwisk, które wzmacniają ton jego wypowiedzi i mają na celu obnażyć brak kompetencji intelektualnych i duchowych Ariusza i jego zwolenników²¹. Jeśli będziemy pamiętać o kontekście działalności św. Atanazego i o napięciach doktrynalnych, które wtedy tak mocno dawały o sobie znać, lepiej zrozumiemy dynamikę i specyficzny charakter jego przepowiadania. Święty Atanazy wiedział, że „gra” toczy się o wysoką stawkę, nie chodziło jedynie o teoretyczne dywagacje, czy względy ambicjonalne, ale o zbawienie powierzonych mu wiernych, a nawet o sens religii chrześcijańskiej, której bronił z całą mocą²².

Święty Atanazy, pozostając w nurcie egzegezy swoich czasów, szukał sensów mariologicznych nie tylko w Nowym Testamencie, ale również w Starym Testamencie. Ojcowie Kościoła patrzyli bowiem na Pismo Święte jako na całość, w której jedne fragmenty Biblii można tłumaczyć innymi, pamiętając przy tym, że klucz czytania tego typu powinien pozostać zawsze chrystologiczny. Patriarcha Aleksandrii czytał więc sceny ewangeliczne odnoszące się do osoby Maryi poprzez zapowiedzi i symbole Starego Testamentu. Widział w Maryi osobę szczególnie wyróżnioną, nie znajdując w całym Piśmie świętym kobiety, która by poczęła na sposób dziewiczy.

Zgodnie z wykładnią symbolów wiary przyjętych w Kościele św. Atanazy mówił o podwójnym zrodzeniu Chrystusa, który najpierw został zrodzony przed wiekami przez Ojca w łonie Trójcy Świętej (nie przestając być *homoousios*), a potem narodził się z Maryi Dziewicy, przyjmując ludzkie ciało. W ten sposób Jezus Chrystus jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym Człowiekiem. Jeśli św. Atanazy wspominał o prawdziwym człowieczeństwie Maryi, to tylko dlatego, by jeszcze mocniej upomnieć się o prawdziwość faktu wcielenia. Tak gorliwe podkreślanie

²⁰ B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia...*, s. 373.

²¹ Pisze św. Atanazy: „Ariusz albo nigdy nie słyszał takich słów, albo słyszał, ale nieuk nie zrozumiał” (św. Atanazy, *O wypowiedzi Dionizego*, w: tenże, *O dekretach Soboru Nicejskiego, O wypowiedzi Dionizego, O synodach w Rimini i Seleucji*, tłum. i oprac. M. Szewczyk, Kraków 2011, s. 50*).

²² Tak komentuje to Campenhausen: „Nauka ariańska o «stworzonosci», tzn. o nie Boskiej już naturze Zbawiciela, była dla niego nie jakimś wątpliwym czy przewrotnym rozwiązaniem problemu teologiczno-systematycznego, lecz po prostu końcem wiary chrześcijańskiej, zdradą tego wszystkiego, o co chodziło w Kościele od samego początku” (H. von Campenhausen, *Ojcowie...*, s. 75).

wspomnianej „prawdziwości” może być wyrazem polemiki, którą Kościół toczył z najstarszą herezją chrystologiczną – z doketyzmem. Dokeci nie przyjmowali faktu, że Bóg mógł cierpieć w ciele, które z Maryi przyjął Syn Boży. Uważali, że Jezus miał tylko ciało pozorne. Tak naprawdę Syn Boży posiadał ciało jedynie podobne do ludzkiego. Na krzyżu natomiast miał zawisnąć Szymon Cyrenejczyk. Żywa wciąż była również inna herezja, gnostycyzm, zwłaszcza sformułowany w teoriach głoszonych przez Bazylidesa oraz Walentyna, który najprawdopodobniej działał w Aleksandrii w II wieku. Gnostycy, opierając się w znacznej mierze na filozofii neoplatońskiej, uważali, że przepaść ontyczna rozciągnięta między Bogiem a światem materialnym jest tak wielka, że nie ma możliwości, aby nastąpiło między nimi jakiegokolwiek zetknięcie czy ingerencja. Jak duch z materią, tak Bóg ze światem nie mogą mieć nic wspólnego. Nie jest możliwe też żadne pośrednictwo. W ten sposób cały historyczny wymiar życia i śmierci Chrystusa tracił na znaczeniu. Niemożliwie było również wcielenie²³.

Obrona prawdziwości ciała Chrystusa stała się w wykładzie św. Atanazego także obroną prawdziwości wcielenia, jakie dokonało się za sprawą Ducha Świętego w dziewiczym łonie Maryi. Ksiądz Marek Starowieyski wynotował różne cytaty biblijne, które patriarcha Aleksandrii przywoływał w swoich pismach na potwierdzenie prawdziwości ciała Chrystusowego. Odpowiednie fragmenty znajdujemy w Ewangelii Łukaszej: „poślubiona mężowi” (Łk 1,27); „błogosławione [...] piersi, które ssałeś” (Łk 11,27); „owinęła Go w pieluszki” (Łk 2,7), anioł mówi o „zrodzonym z Ciebie”, czyli Jezus będzie prawdziwym Synem Maryi, zrodzonym z Niej, a nie zrodzonym w Niej (por. Łk 1,35). Ponadto Maryja, wypełniając prawo Mojżeszowe, dokonała ofiarowania malutkiego Jezusa w świątyni (por. Łk 2,22n)²⁴.

Święty Atanazy podkreślał bardzo wyraźnie, że dziewicze poczęcie Jezusa stanowi dowód, że Dziecię, które się w Maryi poczęło, jest z Boga. Patriarcha Aleksandrii mówił w jednej ze swoich homilii:

On wziął nasze ciało i to nie zwyczajnym sposobem, lecz z niepokalanej i przeczystej Dziewicy, która męża nie знаła; czystej, zaiste, nie znającej męża. Można twórca wszechrzeczy przystosował sobie ołtarz ciała w Dziewicy, użył go jako narzędzia, przez które dał się poznać i w nim zamieszkał²⁵.

²³ Poniższe herezje chrystologiczne zostały omówione za: G. O'Collins, E.G. Farrugia, *Leksykon pojęć teologicznych...*, s. 67, 100; G.L. Müller, *Podręcznik teologii dogmatycznej. Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie*, tłum. W. Szymona, Kraków 1998, s. 303–312; S. Stasiak, R. Zawila, *ABC teologii dogmatycznej. Notatki z wykładów ks. prof. Romana E. Rogowskiego*, Wrocław 1997, s. 76–77, 91–92.

²⁴ Por. M. Starowieyski, *Mariologia św. Atanazego...*, s. 333.

²⁵ Św. Atanazy, *Żywot św. Antoniego*, w: „*Karmię Was tym, czym sam żyję*”. *Ojcowie żywi*, t. 1, oprac. M. Starowieyski, Kraków 1978, s. 33.

Innym bardzo ważnym tematem mariologicznym, który podejmował św. Atanazy, jest prawda o Maryi jako Matce Boga, Bogurodzicy. Jak mówi o św. Atanazym ks. Florkowski: „idąc za wzorem swego poprzednika na stolicy aleksandryjskiej, św. Aleksandra, stosuje on do Maryi tytuł «Boża Rodzicielka», wskazując zarazem wyraźnie na podstawę tego tytułu, a mianowicie fakt zrodzenia przez nią Słowa Wcielonego, Boga-Człowieka”²⁶. Patriarcha Aleksandrii posługiwał się tutaj tytułem *Theotókos*. Nie starał się go wyjaśniać, co świadczy o tym, że termin ten był dość powszechnie używany i rozumiany, podtrzymywany przez pobożność ludową, choć nie wystąpił jeszcze w formułach dogmatycznych za czasów św. Atanazego. Może to potwierdzać znaną regułę, że prawdy dogmatyczne nie pojawiają się w chwili ich uroczystego ogłoszenia przez Kościół, ale żyją wraz z Kościołem od początku, niesione powszechnym przekonaniem i wiarą, a tylko w pewnym momencie historii Kościół je potwierdza i proklamuje. Dla biskupa Aleksandrii fakt bycia Matką Boga stanowi szczególny akt wyniesienia Maryi, która stoi ponad całym stworzeniem, nawet ponad światem anielskim. Bliskości, jaka ma miejsce między Matką a Synem, nie da porównać się z żadną relacją, jaką może mieć stworzenie do Boga. Formuły dogmatyczne odnośnie do terminu *Theotókos* zostały ogłoszone dopiero na soborze w Efezie (431 r.) i łączyły się ze słynnym sporem, jaki wiedli ze sobą św. Cyryl Aleksandryjski i Nestoriusz. Kościół potwierdził prawowierność nauki tego pierwszego, ogłaszając, że w Jezusie są dwie natury (boska i ludzka) w jednej osobie (na zasadzie *communicatio idiomatum*), a Maryja jest Matką Boga, a nie jedynie Matką Chrystusa (*Christotókos*)²⁷.

Święty Atanazy używał również utrwalonego już w Tradycji od czasów św. Justyna, a rozwiniętego przez św. Ireneusza porównania: Maryja – Ewa²⁸. Ewa poprzez swój dialog z upadłym aniołem przyniosła ludziom grzech i jego skutki. Maryja, otwierając się na Słowo przyniesione przez Gabriela, dała ludziom Zbawiciela. Otwartość Maryi na Boga pozwoliła Chrystusowi wypełnić plan Ojca. Jezus jest nowym Adamem, który przyszedł, aby odnowić w człowieku jego pierwotne podobieństwo do Boga (por. Rdz 1,27).

Sporo miejsca w nauce św. Atanazego zajmuje temat dziewictwa. Dostrzegamy w tym przepowiadaniu wpływy doktryny ascetycznej Orygenesza, jak również żywe kontakty z monastycyzmem egipskim, reprezentowanym zwłaszcza przez Antoniego Pustelnika, z którym św. Atanazy miał stały kontakt i którego słynną biografię zostawił potomnym. Mnisi stanowili zresztą silne wsparcie dla św. Atanazego, włączając się w walkę z arianizmem, a także pomagając podczas jednej z ucieczek patriarchy Aleksandrii. Swój związek ze św. Atanazym przyszło im

²⁶ E. Florkowski, *Matka Boża w nauce Ojców...*, s. 65.

²⁷ Por. BF, nr 62–79.

²⁸ Por. L. Melotti, *Maryja, Matka żyjących*, tłum. T. Siudy, Niepokalanów 1993, s. 58–61.

krwawo okupić, gdyż ariański następca na stolicy biskupiej w Aleksandrii stał się prześladowcą mnichów i dziewic poświęconych Bogu. Duchowość egipska przyniosła w nauczanie św. Atanazego jeszcze inny termin maryjny – „zawsze dziewica”, który stosowali już poprzedni patriarchowie Aleksandrii – Aleksander i Piotr. To właśnie Maryję ukazywał św. Atanazy jako doskonały wzór dziewictwa, który należy podziwiać i naśladować. Maryja była dziewicą w ciele, a także w myślach, przez co można o Niej mówić jako o niepokalanej i nieskalanej.

ZAKOŃCZENIE

Święty Atanazy przez całe swoje biskupie życie bronił dogmatu o prawdziwym bóstwie i prawdziwym człowieczeństwie Jezusa Chrystusa. Jak podkreślił papież Benedykt XVI:

Główną ideą, która przyświecała wszystkim teologicznym zmaganiom św. Atanazego było właśnie przekonanie, że Bóg jest dostępny. I to nie Bóg drugiej kategorii, ale Bóg prawdziwy. A my poprzez komunię z Chrystusem możemy rzeczywiście zjednoczyć się z Bogiem. On rzeczywiście stał się „Bogiem z nami”²⁹.

W tym kontekście rola powierzona Maryi była wyjątkowa. Matka Boga, która jest zawsze Dziewicą, porodziła prawdziwego Boga, a Jej czystość i cnoty stanowią wzór do naśladowania.

Mariologię, która jest obecna w twórczości św. Atanazego, należy z niej dopiero wydobywać, mając na względzie kontekst życia, a także całą panoramę sporów

²⁹ Benedykt XVI, *Ojcowie Kościoła. Od Klemensa Rzymskiego do Augustyna*, tłum. na podst. L'Osservatore Romano [wyd. polskie] 2008, s. 77. Możemy przywołać także słowa ks. J. Królikowskiego: „Absolutna nowość wcielenia Słowa dotyczy wyrażenia stałego i definitywnego zamieszkiwania Boga pośród ludzi – zamieszkiwania, które jest ukoronowaniem całej historii zbawczej – całej ekonomii przychodzenia Boga do człowieka” (J. Królikowski, *Syn Boży i nasz Zbawiciel*, Kraków 2016, s. 39). Joseph Ratzinger wskazuje na ciągłą aktualność tego zagadnienia: „Dlaczego jednak odpowiedź Ariusza była w tamtych czasach tak niesłychanie przekonująca? Dlaczego opinia publiczna całego wykształconego świata tak szybko stanęła po jego stronie? Z tego samego powodu, dla którego również dzisiaj sobór nicejski jest odrzucany przez opinię publiczną. Ariusz chciał zachować czystość pojęcia Boga. Nie chciał przypisywać Bogu czegoś tak naiwnego jak wcielenie. Był przekonany, że pojęcie Boga, samego Boga, trzeba całkowicie wyłączyć z ludzkiej historii. Przekonany był, że świat sam musi w końcu regulować swoje rzeczy, że nie może docierać do samego Boga, oraz że także Bóg jest chyba zbyt wielki, żeby mógł dotykać świata. Ojcowie uznali to za ateizm, bo Bóg, do którego człowiek nie może się zbliżyć, Bóg, który rzeczywiście nie może w świecie odgrywać żadnej roli – to żaden Bóg” (J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. VI/2: *Jezus z Nazaretu*, tłum. W. Szymona, Lublin 2015, s. 739).

doktrynalnych, które toczyły się w Kościele za czasów patriarchy Aleksandrii. Specyfiki myśli maryjnej św. Atanazego należy szukać w jego chrystologii, albowiem to właśnie kryzys chrystologii zaznaczył się największą rysą na dziejach Kościoła tamtego okresu. Wydobywanie mariologii z dzieł św. Atanazego natrafia jednak na wiele trudności. Wymienia je ks. prof. Marek Starowieyski:

[...] brakuje całościowej i kompletnej monografii Atanazego oraz całościowego opracowania jego teologii. Nie istnieją krytyczne wydania wszystkich dzieł patriarchy aleksandryjskiego, toczą się dyskusje wokół autentyczności dzieł zawierających najważniejsze fragmenty maryjne, a ponadto szereg dzieł Atanazego zachowało się wyłącznie w przekładach orientalnych, w naszym przypadku w języku koptyjskim, co zmusza do odnajdywania odpowiedników terminów koptyjskich w języku greckim, aby móc zintegrować myśl teologiczną tych utworów z całością nauki Atanazego³⁰.

Mając na względzie wspomniane trudności, na pewno daleko nam jeszcze do tego, by w szkicu takim jak ten wyłuszczyć całą specyfikę myśli maryjnej opracowanej przez św. Atanazego. Niemniej, jak ufamy, udało nam się podjąć pewien aspekt metodologiczny dotyczący tej teologii. Staraliśmy się bowiem nie tyle analizować źródłowe teksty patriarchy Aleksandrii (nawet, jeśli powoływaliśmy się na pewne cytaty, to miało to znaczenie marginalne), ile przede wszystkim pytać o miejsca, gdzie myśl maryjną można u niego znaleźć, i wskazać te okoliczności, które miały wpływ na kształtowanie się jego wrażliwości duchowej oraz kultury intelektualnej.

Historia uznała patriarchę Aleksandrii za jeden z filarów Kościoła i wzór prawowierności. I jak konkluduje Benedykt XVI:

Nie przypadkiem zatem w grupie czterech świętych doktorów Kościoła wschodniego i zachodniego, którzy we wspaniałej absydzie Bazyliki Watykańskiej otaczają katedrę św. Piotra, Gian Lorenzo Bernini obok Ambrożego, Jana Chryzostoma i Augustyna umieścił jego statuę³¹.

BIBLIOGRAFIA

Altaner B., Stuiber A., *Patrologia*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1990.

Atanazy św., *Żywot św. Antoniego*, w: „*Karmię Was tym, czym sam żyję*”. *Ojcowie żywi*, t. 1, red. M. Starowieyski, Kraków 1978, s. 32–34.

³⁰ M. Starowieyski, *Mariologia św. Atanazego...*, s. 343.

³¹ Benedykt XVI, *Ojcowie Kościoła...*, s. 73.

- Atanazy św., *Pierwsza mowa przeciw arianom*, w: *Antologia literatury patrystycznej*, t. 2, red. M. Michalski, Warszawa 1982.
- Atanazy św., *O dekretach Soboru Nicejskiego*, w: tenże, *O wypowiedzi Dionizego, O synodach w Rimini i Seleucji*, tłum. i oprac. M. Szewczyk, Kraków 2011.
- Benedykt XVI, *Ojcowie Kościoła. Od Klemensa Rzymskiego do Augustyna*, Poznań 2008.
- Breviarium fidei*, red. I. Bokwa, Poznań 2007.
- Campanha H. von., *Ojcowie Kościoła*, tłum. K. Wierszyłowski, Warszawa 1967.
- Chrostowski W., *Bóg, Biblia, Mesjasz*, Warszawa 2007.
- Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński i polski*, t. 1, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2001.
- Fischer-Wollpert R., *Leksykon papieży*, tłum. B. Białecki, Kraków 2000.
- Florkowski E., *Matka Boża w nauce Ojców Kościoła*, w: *Gratia plena. Studia teologiczne o Bogurodzicy*, red. B. Przybylski, Poznań–Warszawa–Lublin 1965, s. 59–77.
- Królikowski J., *Maryja w pamięci Kościoła. Mariologia*, Tarnów 2014.
- Królikowski J., *Bogiem sławiona Maryja*, Niepokalanów 2015.
- Królikowski J., *Syn Boży i nasz Zbawiciel*, Kraków 2016.
- Lejeune R., *Latarnia na czas nawalnicy. Atanazy. Ojciec Kościoła (296–373)*, w: *Wybrał nas, abyśmy byli święci i nieskalani... Sylwetki świętych, błogosławionych i kandydatów na ołtarze*, pr. zb., tłum. E. Bromboszcz, Katowice 2007, s. 91–102.
- Melotti L., *Maryja, Matka żyjących*, tłum. T. Siudy, Niepokalanów 1993.
- Michalski M., *Antologia literatury patrystycznej*, t. 2, Warszawa 1982.
- Müller G.L., *Podręcznik teologii dogmatycznej. Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie*, tłum. W. Szymona, Kraków 1998.
- O’Collins G., Farrugia E.G., *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych*, red. H. Pietras, Kraków 2002.
- Ratzinger J., *Opera omnia*, t. VI/2: *Jezus z Nazaretu*, tłum. W. Szymona, Lublin 2015.
- Schönborn Ch., Konrad M., Weber H.P., *Bóg zesłał Syna Swego. Chrystologia*, tłum. L. Balter, Poznań 2002.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym*, Watykan 1965.
- Starowieyski M., *Mariologia św. Atanazego Wielkiego*, Warszawskie Studia Teologiczne, nr specjalny (2017), s. 318–346.
- Stasiak S., Zawila R., *ABC teologii dogmatycznej. Notatki z wykładów ks. prof. Romana E. Rogowskiego*, Wrocław 1997.
- Szymusiak J., *Arianizm*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Lublin 1995, k. 911–915.
- Umiński J., *Historia Kościoła*, t. 1, Opole 1959.
- Wojtyła K., *Kazanie na Areopagu*, Kraków 2018.

Słowa kluczowe: św. Atanazy, mariologia, arianizm

IN SEARCH OF THE SPECIFICITY OF MARIAN THOUGHT SAINT ATHANAS- SIUS THE GREAT

Summary

The aim of the article is to look at the writing activity of Saint Athanasius the Great, the bishop of Alexandria (296–373). We will examine his writings in terms of Mariology. This famous Father of the Church, remembering the bloody persecution of Christians, had to defend Christian doctrine as a bishop during whole his life. For it was a time when a certain Arius propagated the theory according to which Jesus Christ is subordinate to God the Father. He was also a great propagator of the teaching of the Council of Ephesus. We do not focus on the analysis of source texts, but on showing the whole context and background of activity of the Bishop of Alexandria. During his ministry he struggled with the heresy of Arianism. In his Mariology, Saint Athanasius defended the truth of the Incarnation, which confirms the true Divinity and true humanity of Christ. He spoke about the Mother of God (Theotókos), and he praised Mary's virginity. In conclusion, we can say that the Mariology of St. Athanasius should be sought in his Christology, because this is the main subject of his writings.

Keywords: St Athanasius, Mariology, Arianism

Sławomir Zatwardnicki*
PWT, Wrocław

OBJAWIENIE W UJĘCIU RADYKALNEJ ORTODOKSJI

Rozległemu zakresowi zainteresowań teologicznych radykalnej ortodoksji odpowiada szerokie rozumienie objawienia. W artykule zaprezentowano, jakim ujęciom sprzeciwiają się, a jakie interpretacje objawienia proponują zwolennicy ruchu. Podążając za Tomaszem z Akwinu, reprezentanci radykalnej ortodoksji przyjmują, że objawienie jest wydarzeniem, w którym łączą się oświecenie intelektu, interpretacja rzeczywistości w tym świetle oraz wewnętrzna przemiana duszy. Taki punkt widzenia wiąże się z odrzuceniem nowożytnej koncepcji objawienia (dziedzictwo Suáreza). Zdaniem reprezentantów radykalnej ortodoksji powrót do patrystyki i średniowiecza, zwłaszcza do metafizyki partycypacji, ma pozwolić na przekroczenie dualizmów wiary i rozumu oraz natury i łaski. Henriego de Lubaca paradoks *surnaturel* zostaje rozciągnięty również na kwestie egzegezy Pisma Świętego oraz rozwoju doktryny. Poruszono także zagadnienie relacji teologii i filozofii. Dyskusję z poglądami liderów ruchu należy sprowadzić do metasporu dotyczącego biegunowości: jedność – rozróżnienie. W zakończeniu stanowisko radykalnej ortodoksji zostało ukazane na tle katolickiej teologii. Okazuje się, że radykalizm charakteryzujący ruch sprawia, że ortodoksyjna równowaga typowa dla katolicyzmu chwieje się w posadach.

W czasie eksploracji poglądów radykalnej ortodoksji (ang. *radical orthodoxy* – dalej: RO)¹ zwrócił moją uwagę rozległy zakres zainteresowań, jakiego repre-

* Sławomir Zatwardnicki – doktor teologii, adiunkt Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, sekretarz redakcji „Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego”, wykładowca, publicysta, autor wielu artykułów oraz dziewiętnastu książek; żonaty, ma pięcioro dzieci, mieszkaniec Wałbrzycha; e-mail: zatwardnicki@gmail.com; ORCID: 0000-0001-7597-6604.

¹ Wyniki badań zrealizowane w ramach projektu „Radykalna ortodoksja (*radical orthodoxy*) w teologii. Część I. Teologia jako nauka” (grant nr 03/2018/C) zostały sfinansowane z dotacji na utrzymanie potencjału badawczego/ dotacji celowej na prowadzenie badań naukowych lub prac rozwojowych dla młodych naukowców oraz uczestników studiów doktoranckich, przyznanej przez MNiSW na 2018 r. Efektem badań stał się również artykuł prezentujący podstawowe

zentanci ruchu domagają się od teologii. Zdaniem liderów RO teologia nie tyle posiada swój specyficzny przedmiot, ile raczej musi starać się powiedzieć coś o dosłownie wszystkim, jako że cała stworzona rzeczywistość pozostaje w relacji do Boga. Nie oznacza to, rzecz jasna, zajęcia miejsca innych dyscyplin, chodzi raczej o uwzględnienie przez teologię, że wszystkie rzeczy mają również swoje znaczenie teologiczne. A przede wszystkim, że epifania Boga czyni różnicę w stosunku do wszystkiego, w związku z czym teologowie winni poszukiwać we wszystkim „teologicznej różnicy”. Nieteologiczne zaś dyskursy wzywa się do porzucenia absolutnej autonomiczności, jako że ich przedmiot zainteresowania nie sytuuje się poza Bogiem, a wręcz wykracza poza te dyscypliny w kierunku transcendencji². Tak wszechstronny obszar zainteresowań teologicznych RO korespondować musi siłą rzeczy z szerokim rozumieniem objawienia przyjmowanym w ruchu. I właśnie badaniu tego zagadnienia chciałbym poświęcić uwagę w niniejszym artykule. W kolejnych paragrafach przedstawię, jakim ujęciom sprzeciwiają się, a jakie interpretacje objawienia proponują zwolennicy RO. W zakończeniu przyjrę się, na ile radykalizm ruchu idzie w parze z ortodoksyjnością.

NIEROZDZIELNOŚĆ OBJAWIENIA I PRYZWOLENIA

Liderzy RO za Tomaszem z Akwinu przyjmują, że objawienie pociąga za sobą zwiększony partycypacyjny dostęp do Boga jako pierwszej zasady, co z kolei jest możliwe jedynie dzięki jednoczesności wydarzeń oraz iluminacji niezbędnej do ich zinterpretowania³. Przyjęcie tego poglądu wiąże się ze sprzeciwem wobec nowożytnej koncepcji objawienia, na którą w dużej mierze wpłynął Francisco

idee radykalnej ortodoksji: S. Zatwardnicki, *Radical Orthodoxy as „suspended middle”*, *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 2,2 (2019) [w druku].

² Por. S. Oliver, *Introducing Radical Orthodoxy: from Participation to Late Modernity* [dalej: ROR-I], w: *The Radical Orthodoxy Reader*, red. J. Milbank, S. Oliver, New York 2009 [dalej: ROR], s. 18–20 [pol. przekład: *Krótki kurs radykalnej ortodoksji*, tłum. K. Kleczka, Znak 7–8 (2010), s. 21–43]; R. Shortt, *Radical Orthodoxy: a Conversation* [dalej: ROR-C], ROR, s. 30; J. Milbank, G. Ward, C. Pickstock, *Introduction. Suspending the Material: the Turn of Radical Orthodoxy* [dalej: RONT-I], w: *Radical Orthodoxy. A New Theology*, red. J. Milbank, C. Pickstock, G. Ward, London–New York 2002 [dalej: RONT], s. 3; J. Milbank, S. Oliver, Z. Lehmann Imfeld, P. Hampson, *Interview and Conversation with John Milbank and Simon Oliver. Radical Orthodoxy and Christian psychology I – theological underpinnings*, *Edification. The Transdisciplinary Journal of Christian Psychology* 6,1 (2012) [dalej: ROCP], s. 62.

³ Por. J. Milbank, *On „Thomistic Kaballah”*, *Modern Theology* 1 (2011), s. 154; *S. Th.* I, q. 1, a. 7, resp. i ad. 1.

Suárez. Reprezentatywny w tej kwestii będzie artykuł Johna Montaga zamieszczony w programowym zbiorze esejów zatytułowanym *Radical Orthodoxy. New Theology*, a wydanym pod redakcją prekursorów ruchu⁴.

KONKURENCYJNE KONCEPCJE OBJAWIENIA

Zaślepienie teologii co do własnej przeszłości skutkuje zdaniem Montaga przyjmowaniem pojęcia objawienia wypracowanego w nowożytności. Dodatkowo zakłada się bliską tożsamość w używaniu pojęcia objawienia od okresu biblijnego przez średniowiecze aż do nowożytności. Dla przykładu Avery Dulles, krytykowany w tym względzie przez autora eseju, zakłada współczesną koncepcję objawienia i w jej świetle dokonuje poszukiwań elementów tej koncepcji w starożytności i średniowieczu (RONT-M, s. 38–40⁵). W ten sposób ryzykuje przeoczeniem dokonujących się w historii zmian znaczenia terminu „objawienie”, a przede wszystkim „pacyfikuje” ewentualne konkurencyjne wizje objawienia, jakie pojawiły się w ciągu wieków: „Even where such an overview rehearses historical differences, it remains ahistorical in its approach” (RONT-M, s. 39).

Większość badań historycznych zakłada ciągłość między scholastyką średniowieczną a barokową. Ignoruje się heterogeniczność refleksji, jaka pojawiła się pomiędzy Tomaszem z Akwinu i Kajetanem. W związku z tym przeoczeniu ulega również wpływ teologii scholastycznej z przełomu XVI i XVII wieku, a dziedzictwo Francisco Suáreza (1548–1617) zostaje zbagatelizowane. Montag zaś utrzymuje, że właśnie spuścizna jezuita wprowadzająca istotne zmiany względem myśli Akwinaty wpłynęła znacząco nie tylko na filozofię i teologię katolicką, ale wręcz na rozwój nowożytności (RONT-M, s. 39–40). Dlatego:

In understanding how later scholasticism (and especially Suárez) is more modern than truly Thomist, we gain a better understanding of how the late-scholastic notion of revelation formulated modern rather than medieval preoccupations and presuppositions, and indeed of how Thomas's theology may rival modern accounts (RONT-M, s. 42).

⁴ J. Montag, *The False Legacy of Suárez* [dalej: RONT-M], RONT, s. 38–63.

⁵ Por. A. Dulles, *Models of Revelation*, New York 1983, s. 19. Montaga ocena podejścia Dullesa wydaje się niesprawiedliwa – por. prezentację myśli kardynała: S. Bartnicki, *Koncepcje Objawienia według Avery Dullesa*, w: *Objawienie Boże w interpretacji współczesnych teologów*, red. B. Kochaniewicz, Poznań 2010, s. 87–100.

OBJAWIENIE WEDŁUG AKWINATY

Mimo że św. Tomasz z Akwinu nie napisał traktatu *De revelatione*, kwestia objawienia przenika jego pisma (RONT-M, s. 42). O objawieniu mówi głównie w traktatach o prorocत्वie, ale podstawowym kontekstem do zrozumienia terminu „objawienie” jest artykuł otwierający jego *Sumę teologiczną* i traktujący o nauce świętej (*sacra doctrina*): „Oprócz nauk filozoficznych, które stanowią przedmiot dociekań rozumu, zbawienie człowieka koniecznie domaga się istnienia jakiejś nauki pochodzącej z objawienia Bożego” (*S. Th* I, q. 1, resp.). Doktor Anielski podkreśla, że prawda o człowieku, którego celem jest sam Bóg, przewyższa rozum ludzki i dlatego zbawienie człowieka domaga się pouczenia ludzi przez objawienie Boże; również te prawdy dotyczące się Boga, które mogłyby być poznane rozumem ludzkim, dzięki objawieniu Bożemu stają się pewniejsze i dostępnejsze dla ludzi (tamże).

Dla Akwinaty święta wiedza nie zajmuje się badaniem ograniczonej dziedziny doświadczenia czy wiedzy, lecz obejmuje wszystkie rzeczy. Co prawda, ma za swój przedmiot przede wszystkim Boga (dzięki temu jednolitość nauki świętej zostaje zapewniona), ale zajmuje się też stworzeniami o tyle, o ile odnoszą się do Boga jako ich początku lub celu. Objawienie ani nie spada z nieba w postaci pakietu informacji odrębnego od racjonalnego rozumienia czy obserwacji świata, ani nie kryje się w szczelinach wiedzy dostępnej naturalnemu rozumowi. Dlatego teologia należąca do świętej nauki patrzy na te same kwestie jak inne nauki, ale z innej perspektywy. Od teologii będącej częścią filozofii poznającej za pomocą światła rozumu różni się tym, że poznaje za pomocą światła objawienia (RONT-M, s. 43; *S. Th*. I, q. 1, a. 1, ad. 2; I, q. 1, a. 3, ad. 1).

Najbardziej szczegółowo Tomasz odnosi się do objawienia przy omawianiu biblijnego zjawiska prorocत्वa. Również tutaj myśliciel nie jest zainteresowany identyfikowaniem pojęcia objawienia, na podstawie którego mógłby scharakteryzować prorocत्वo. W jego ujęciu nośnikiem prorocत्वa nie jest wyrażenie pojęciowe czy zdaniowe, ale pewnego rodzaju iluminacja, intuicja, natchnienie czy wizja. Podczas gdy prorok pozostaje bierny w recepcji *inspiratio*, w przekazywaniu tego, co otrzymał, posługuje się własną mową, wyobraźnią i charakterem. Prorocत्वe pole nie tyle różni się od zwykłego pola widzenia, ile raczej prorok postrzega „ponad” zwykłą percepcją. Objawienie pozostaje w relacji do prorocत्वa jako rozpoznanie tego, co zostało dane (RONT-M, s. 46–47; *S. Th*. II–II, q. 171, a. 1).

W opinii Akwinaty objawienie otrzymuje się w prezencie, ale nie jako coś, co istnieć miało wcześniej, niż zostało przyjęte (Rev. 43). *Doctor Angelicus* proponuje dwie zasady odnoszące objawienie do wiedzy: oświecenie (*illumination*) i osąd (*judgement*). Akt objawienia jest aktem iluminacji, ale wiedza jest przede

wszystkim kwestią sądu uzyskanego dzięki danemu światłu. Przy czym boskie światło rozjaśnia cały intelekt proroka, zarówno w aspekcie widzenia, jak i sądu (RONT-M, s. 47–48; *S. Th.* II–II, q. 173, a. 2).

In any case, these two principles must not be separated; that is, judgement itself becomes part of the illuminated power of vision. Knowing depends on more than the gaze that sees in the revealing light.

Prorok nie otrzymuje od Boga propozycjonalnego stwierdzenia, co do którego miałby następnie wyrazić zgodę, biorąc pod uwagę autorytet Boga godnego wiary. Raczej pojmowanie (*apprehension*) i przyzwolenie (*affirmation*) idą w parze, w istocie są jednym i tym samym aktem sądu (RONT-M, s. 47).

W proroctwie, uważa Tomasz, nadprzyrodzoność działa zgodnie z naturą⁶. Prorok nie widzi tego, co nadprzyrodzone, ale raczej dzięki oświeceniu umysłu dostrzega wszystko w ramach Bożego celu dla stworzenia, a zatem zgodnie z naturą ludzką powołaną do przekraczania samej siebie. W tym sensie prorocтво i objawienie nie tyle są czymś nadprzyrodzonym w stosunku do naturalnego, ile raczej pełnią rolę symbolu (rozumianego w neopłatońskim sensie komunikacji i partycypacji), wskazującego ku misterium i ku końcowi wszystkich rzeczy, a zarazem zapewniającego zjednoczenie z Bogiem w samym akcie percepcji boskich prawd (RONT-M, s. 48–49)⁷.

PRZEZWYCIĘŻENIE DZIEDZICTWA SUÁREZA

Podział dwóch nierozdzielnych u Tomasza aktów pojawił się wraz ze skotystyczną metafizyką (jednoznaczność bytu zamiast wcześniejszej hierarchii bytu). W XVI wieku doprowadzono do zerwania relacji z Bogiem w akcie objawienia, co dokonało się wraz ze zredukowaniem uczestniczącej funkcji języka do jedynie wskazującej na przedmiot (rozwód słowa i rzeczy w miejsce zgodności między nimi). Ciągłość używania terminu jedynie maskowała radykalną zmianę w rozumieniu objawienia (RONT-M, s. 47, 50–51). Przejmując dziedzictwo Szkota, Suárez oddziela teologię od filozofii, a metafizykę (ściślej: ontologicznie jedno-

⁶ Inne rozumienie pojęć „natura” i „nadprzyrodzoność” w stosunku do wypracowanego w nowożytności.

⁷ Milbank doda, że dla Akwinaty uprawianie teologii zależnej od objawienia oznacza zwiększony stopień partycypacji zarówno w objawieniowych wydarzeniach historii zbawienia, jak i oświecenia intelektu przez boską rzeczywistość. Por. J. Milbank, *Beyond Secular Order. The Representation of Being and the Representation of the People*, Oxford 2013 [dalej: BSO], s. 25; *S. Th.* II–II, q. 171, a. 1.

znaczłą metafizykę) uznaje wręcz za fundament nauki wiary. Jeśli dla Tomasza z Akwinu teologia odnosząca się do *sacra doctrina* opierała się na innych zasadach od filozofii, a tę mogła wykorzystać w swoim dyskursie, to dla Suáreza teologia buduje się na filozofii, ponieważ, jak twierdzi jezuita, boska i nadprzyrodzona teologia domaga się tego, co ludzkie i naturalne (RONT-M, s. 51–53⁸).

Dla Suáreza również wiara posiada już odmienne znaczenie; podczas gdy dla Tomasza była cnotą kierującą człowieka ku wizji błogosławionej, u niego dotyczy raczej wiarygodności i poznawalności przedmiotu (RONT-M, s. 55). Jezuita wprowadza rozróżnienie na *revelans* i *revelatio*, uznając że objawienie jest działaniem Boga *ad extra*. Skutkiem tego, podkreśla Montag, objawienie staje się czymś zewnętrznym względem natury:

The revealing God confirms his revelation (the things proposed for belief) through the infused light of faith. For Thomas, things revealed led to faith, but for Suarez, faith confirms what is revealed. This construal introduces a new grammar, in which ‘revelation’ becomes something totally extrinsic to the economy of nature [...] (RONT-M, s. 55–56).

U Tomasza „rzeczy objawione” nie są niczym innym niż postrzeganiem powodowanym przez Boga (Bóg jako formalny przedmiot wiary) i prowadzącym do wiary. Objawienie odbywające się w zrozumieniu i sądzie jest częścią zgody wiary, zatem „pośrednictwo objawienia” nie zostaje „zreifikowane” w słowa czy zdania propozycjonalne. Suárez kładzie nacisk na łaskę, wprowadzając silniejsze rozróżnienie między przedmiotem wiary a iluminacją, tak że objawienie ukazuje się jako coś osobnego, zanim stało się częścią myśli czy doświadczenia. Uczony podkreśla propozycjonalny charakter objawienia, aby odizolować racjonalny przedmiot od osądu samej wiary. Objawienie nie jest już mocą osądu i percepcji, lecz jego przedmiotem stają się „propozycje” wiary, na które wiara się zgadza (RONT-M, s. 56–58)⁹.

Pomimo dalszego rozwoju teologii objawienia wysiłki próbujące tłumaczyć naturę objawienia i teologii nie znalazły uzasadnienia dla wyjaśnień podanych przez Suáreza, wszystkie one bowiem podzieliły jego założenia różniące się od założeń Tomasza. „Setting aright Suárezs account would involve a reversal of ‘the divorce between words and things’ as well as a reversal of the order of assent and revelation” – kończy swój esej Montag (RONT-M, s. 58).

⁸ Jak widać, zmienia się znaczenie pojęć „naturalny” i „nadprzyrodzony”.

⁹ Por. A. Dulles, dz. cyt., s. 19: „the biblical authors and theologians prior to the sixteenth century rarely used the term «revelation» in the modern sense as a technical concept to designate whatever is needed to make something a matter of divine and Christian faith”.

POWRÓT DO TEOONTOLOGII

Tomaszowe dziedzictwo jest dla RO ważne również, gdy chodzi o określenie relacji między teologią a filozofią¹⁰. Zwłaszcza pozycja metafizyki w tym rozumieniu, w jakim zafunkcjonowała w nowożytności, podlega krytyce ze strony ruchu. Już u Jana Dunsza Szkota Bóg miałby istnieć w ten sam jednoznaczny sposób jak inne byty i w ten sposób „arises for the first time ontotheological idolatry regarding God”¹¹. Akwinata w interpretacji autorów książki *Truth in Aquinas* proponował model teontologii (*theoontology*), w przeciwieństwie do Szkota onto-teologii (*ontotheology*). Według Milbanka i Pickstock u Tomasza z Akwinu nie było mowy o neutralnej czy świeckiej metafizyce, owszem metafizyka stawała się w pewnym sensie świętą wiedzą, skoro boska istota, tożsama z *esse*, odsłaniała się dopiero w *sacra doctrina*. Dlatego Doktor Anielski nie lokował racjonalnego badania Boga na polu metafizyki, lecz utrzymywał, że ostateczna przyczyna wszystkiego (Bóg) musi być przedmiotem wyższej nauki, która jest *de facto* samowiedzą (*self-knowledge*) Boga¹².

This means that the domain of metaphysics is not simply subordinate to, but completely evacuated by theology, for metaphysics refers its subject matter – ‘Being’ – wholesale to a first principle, God, which is the subject of another, higher science, namely God’s own, only accessible to us via revelation (WMS, s. 44)¹³.

Zdaniem Milbanka „Aquinas effectively restored the Patristic integration of philosophy with theology, albeit he now more distinguished to unite” (BSO, s. 25). Jeśli teologia ma do czynienia z bytami będącymi w relacji do Boga, wtedy musi wchodzić w dialog z filozofią jako nauką o bycie. Jednak nie może to oznaczać, że filozofia jest fundamentem dla teologii albo że w sposób bezkrytyczny korzysta się w teologii z filozoficznej refleksji nad bytem, do której objawienie miałoby jedynie coś dodawać. Rozumienie filozofii jako fundacyjnej i autonomicznej względem teologii jest po prostu ahisteryczne. Przyjęcie takiego punktu widzenia oznaczałoby, że teologia podporządkowuje się dominującej filozofii, co

¹⁰ Zasygnalizowaną kwestię podejmę w oddzielnym artykule.

¹¹ J. Milbank, *The Word Made Strange. Theology, Language, Culture*, Oxford 1997 [dalej: WMS], s. 44.

¹² Por. J. Milbank, C. Pickstock, *Truth in Aquinas*, London 2001 [dalej: TA], s. 35; BSO, s. 25; J.K.A. Smith, *Introducing Radical Orthodoxy. Mapping a Post-secular Theology*, Grand Rapids 2004 [dalej: IRO], s. 98, 121 (przyp. 113).

¹³ Dlatego objawienie Boga, jakie dokonuje się w historycznych wydarzeniach, a zwłaszcza wcielaniu, stawał Tomasz wyżej od ontologii – por. J. Milbank, *The Grandeur of Reason and the Perversity of Rationalism: Radical Orthodoxy’s First Decade* [dalej: ROR-A], ROR, s. 375.

stawałoby się problematyczne zwłaszcza w sytuacji, gdy współczesne filozofie często nie są neutralne teologicznie (BSO, s. 19).

PRZEKROCZENIE DUALIZMU MIĘDZY OBJAWIENIEM A ROZUMEM

Jednym ze znamion radykalizmu RO ma być powrót do korzeni patrystycznych i średniowiecznych, co miałyby pozwolić na przekroczenie fałszywych dualizmów (*bastard dualisms*) wiary i rozumu oraz natury i łaski (RONT-I, s. 2). Partycypacyjne ramy refleksji uprawianej pod egidą RO mają umożliwiać odrzucenie wyboru tak fideizmu, jak i fundacjonalizmu rozumu (*foundationalism of reason*) (ROCP, s. 60–61). Utrzymywanie szkodliwego rozdziału między rozumem a objawieniem skutkowałoby pozostawieniem wiedzy niekwestionowanej, a teologia w ten sposób stawałaby się odpowiedzialna za sekularyzację. Twórcy RO widzą swoją rolę jako twórczych krytyków współczesnej kultury, społeczeństwa czy filozofii w świetle objawienia (RONT-I, s. 2; ROR-A, s. 368; IRO, s. 70).

PRZECIWIW RACJONALIZMOWI NOWOŻYTNEMU

Zdaniem Montaga tomiści, poczynając od XVII wieku, napisali liczne traktaty na temat objawienia, w większości utrzymywane w tonie apologetycznym, w celu potwierdzenia wagi dogmatu i jego funkcji zapewniania przesłanek teologii systematycznej. Jednak takie podejście okazuje się zerwaniem z myślą samego Tomasza, z czego można zdać sobie sprawę, śledząc zmiany w rozumieniu objawienia. Wspomniany wcześniej kardynał Dulles jedyną znaczącą modyfikację utożsamiał z odróżnieniem obiektywistycznej teorii objawienia propozycyjnego od koncepcji, które próbowały usuwać jej niedociągnięcia. W tym sensie autor *Models of Revelation* miałby pozostać uwięziony w nowożytności, niezainteresowany tym, co dokonało się pomiędzy samym Tomaszem a późniejszymi tomistami (RONT-M, s. 41–42).

RO sięga głębiej w przeszłość i wskazuje negatywny wpływ Szkota i Ockhama, których myśl w długofalowej perspektywie zaowocowała rodzajem teologii operującej czystym rozumem (*pure reason*), a objawienie redukującym do tego, co „ponadracjonalne”, a zarazem rozpoznawalne przez rozum jako coś czysto pozytywnego i faktycznego (*purely positive and 'factual'*) (ROR-A, s. 385). Długa droga od Suáreza, przez antydeistyczną apologetykę katolicką oraz teologię dogmatyczną badającą „objawione prawdy”, miała w końcu zaowocować dwudziestowiecznymi fundamentalizmami na linii rozum – objawienie (RONT-M, s. 58).

Według Milbanka cała przedsoborowa teologia katolicka charakteryzowała się potrójnym podejściem: najpierw należało dowieść istnienia Boga rozumem, następnie zademonstrować, że objawienie jest możliwe *de iure*, i dopiero na końcu ukazać racjonalne powody, dla których objawienie wydarzyło się *de facto*. Mimo że Sobór Watykański II zrezygnował z takiej drogi, separacja filozofii i teologii została utrzymana, gdyż nie uwzględniono „naturalnego pragnienia nadprzyrodzoności” (ROR-A, s. 368). Skutkiem niewyprowadzenia radykalnych wniosków z paradoksu Henriego de Lubaca większa część katolickiej myśli dwudziestowiecznej miałaby pozostać „a hybrid between persistences of the older extrinsicism and an importation of Barth” (ROR-A, s. 370¹⁴).

KONTRA BARTHIAŃSKIEMU FIDEIZMOWI

Karl Barth, uznając, że poznanie Boga możliwe jest jedynie dzięki objawieniu, nie unika dwuznaczności: z jednej strony objawienie obejmuje coś „pozytywnego” w stosunku do wiedzy dostarczanej przez naturalny rozum, z drugiej jednak strony wykracza poza zakres rozumu. Wprowadzone pojęcie „samoobjawienia”, zgodnie z którym Bóg ukazał siebie samego, a to ukazanie się miałyby być Nim samym, sprawia, że pozytywna i poznawcza zawartość tak rozumianego objawienia pozostaje subiektywistyczna. Zaprzecza się w ten sposób również apofatyzmowi, ponieważ przyjęcie, że Bóg „objawia tylko Boga”, jest równoznaczne z uznaniem, że Jego immanentna tożsamość pokrywa się z tym, co zostało objawione (ROR-A, s. 368–369¹⁵).

Kalwiński teolog, odmówiwszy racjonalnej podstawy wierze, utrwala fideizm, który w istocie stanowi odwrotną stronę racjonalizmu (można by odpowiedzieć, że jawi się nadwrażliwą reakcją na akcję). Dzieje się tak z powodu braku zrozumienia dla liturgicznej mediacji oraz ze względu na odrzucenie koncepcji analogii i partycypacji, które w przekonaniu Milbanka pozwalają na przekroczenie podziału rozum – wiara (ROR-A, s. 370). Radykalna ortodoksja sprzeciwia się wszelkiego rodzaju dualizmom między rozumem a objawieniem,

¹⁴ Lider RO uważa de Lubaca za jednego z dwóch największych teologów XX wieku. Zob. J. Milbank, *The Suspended Middle. Henri de Lubac and the Renewed Split in Modern Catholic Theology*, Grand Rapids–Cambridge 2014 [dalej: SM], s. 109. Zgadza się z jezuitą, że „naturalne pragnienie nadprzyrodzoności” daje się wyczytać już u Tomasza z Akwinu. Zob. tenże, *Being Reconciled. Ontology and Pardon*, London 2003, s. 115; por. IRO, s. 122; F. Kerr, *Katolicycy teolodzy XX wieku. Od neoscholastyki do mistyki obłubieńczej*, tłum. A. Wojtasik, Kraków 2011, s. 89, 91.

¹⁵ W ten sposób Trójca immanentna staje się ekonomiczna, które to zagrożenie Milbank dostrzega w teologii Karla Rahnera. Por. ROR-A, s. 371.

ponieważ prawdziwy rozum antycypuje objawienie¹⁶, które z kolei jest intensyfikacją ludzkiego rozumienia. Ponieważ zarówno wiara, jak i rozum partycypują w umyśle Boga, by rozumować prawdziwie, trzeba być oświeconym przez Boga, a objawienie jest po prostu wyższym stopniem iluminacji (RONT-I, s. 5; ROR-C, s. 29, 38–39¹⁷).

Reprezentanci RO krytykują zarówno teologię liberalną, jak i konserwatywną. Pierwsza z nich zmieniła teologię w religijny wymiar poszczególnych nauk: historycznych, przyrodniczych, antropologicznych, socjologicznych czy filozoficznych. Neoortodoksja z kolei przyjęła objawienie za swój wyłączny przedmiot (ROR, s. 20–21). W ten sposób zaakceptowano wizję teologii autonomicznej, zamkniętej na obiekt zainteresowania filozofii oraz pozostawiającej światową wiedzę niekwestionowaną. Protestantcki fundamentalizm przez swoją antynowożytność pozostaje uwięziony w nowożytności. RO zaś jest postmodernistyczna w sensie wyjścia poza nowożytność i proponowania alternatywnej wizji. Podczas gdy Bartha interesuje przede wszystkim egzegeza, to zwolennicy RO dokonują „koleżu” egzegezy z kulturą i filozofią. Uciekają od wszystkiego, co kojarzyć się może z „eklezyjalnym fundamentalizmem” czy „gettoizacją” (*ghettoisation*); fideistyczne podejście, jak się uznaje, prowadzi albo do fundamentalizmu, albo do samoreferencyjnego dyskursu (RONT-I, s. 2; ROR-C, s. 28, 47; ROCP, s. 66; IRO, s. 71).

LITURGIA WYDARZENIEM OBJAWIENIA

W ujęciu przednowożytnym uważano, że mimo iż Bóg pozostawał w jedności ze swoją chwałą, to jednak teofania była odsłonięciem się Boga, będącego ponad wszelką możliwość wypowiedzi (*unsoundable*). Nie chodziło zatem głównie o ujawnienie wiedzy – nawet dotyczącej Boga. Raczej było to objawienie pośredniczone przez stworzenia i pociągało za sobą zawsze już obecną razem z nim odpowiedź wdzięczności. Najbardziej pierwotnym wydarzeniem objawienia była zatem liturgia (dlatego dla RO liturgiczny zwrot okazuje się tak ważny), podczas której objawienie stawało się osobowym wydarzeniem, angażującym zgodnie z logiką wcielenia całego człowieka (emocje, wyobraźnię, zmysły, ciało) (ROR-A, s. 369¹⁸).

¹⁶ J. Milbank, *Knowledge. The theological critique of philosophy in Hamann and Jacobi* [dalej: RONT-K], RONT, s. 24.

¹⁷ Por. *Intensities*, *Modern Theology* 4 (1999), s. 445–497; „*Jakby spadła na mnie szafa z książkami*”. *Z Sebastianem Dudą rozmawiają Michał Bardel i Janusz Poniewierski*, *Znak* 7–8 (2010), s. 94.

¹⁸ Por. G. Ward, *Allegoria. Reading as a Spiritual Exercise*, *Modern Theolog* 3 (1999) [dalej: ARSE], s. 285; C. Pickstock, *After Writing. On the Liturgical Consummation of Philosophy*, Oxford 1998.

Jeśli lekceważenie ludzkiej mediacji ogranicza wydarzenie objawienia do kategorii rozumu, to z kolei uwzględnienie ludzkiej odpowiedzi na objawienie pozwala przekroczyć ludzkie rozumowanie, nawet to o charakterze negatywnym (apofatycznym). W przypadku objawienia czynna odpowiedź staje się współtwórcą razem z biernym byciem pobudzonym przez boskie działanie, które je całkiem „obejmuje”. Właśnie tak dzieje się w przypadku Eucharystii – przyjmując elementy eucharystyczne, ludzka ofiara jest podniesiona do otrzymywania i okazuje się, że od początku była ona przyjmowaniem (ROR-A, s. 369–370).

Również Graham Ward sprzeciwia się „urzeczowieniu” objawienia – skoro Bóg transcenduje wszelką wiedzę, boskie objawienie nie może być komunikacją wiedzy. W odwołaniu do Grzegorza z Nyssy twierdzi, że nawet wydarzenia teofanijne są jedynie częściowe i pozostają ogniwem łańcucha wydarzeń. Objawienie jest akcją, a nie wydarzeniem; akcją, której czytelnik Pisma Świętego jest częścią, dlatego do dynamizmu objawienia należą również jego próby przekroczenia tego, co czasowo-przestrzenne. Tym, co objawienie ujawnia, jest ludzkie pragnienie widzenia i rozumienia Boga. Działanie objawienia zmierza do eschatologicznego horyzontu i współlistnieje z powołaniem oraz uczniostwem (ARSE, s. 290).

Nawet Chrystus nie ujawnia prawdy o Bogu, lecz w swoim człowieczeństwie ukazuje doskonałe naśladowanie i wielbienie Boga, w ten sposób inaugurując doskonały kult. Dzięki unii hipostatycznej odpowiedź Wcielonego na objawienie, która z konieczności jest objawieniem, jest całkowicie włączona w wydarzenie samego objawienia (ROR-A, s. 370). Akcentując inkarnacyjny oraz partycypacyjny charakter chrześcijańskiej wiary, RO uznaje liturgiczny i doksologiczny charakter stworzenia oraz podkreśla rolę liturgii w prowadzeniu ludzkości ku Bogu. W przekonaniu Milbanka misterium liturgii jest dla teologii bardziej fundamentalne niż język czy doświadczenie, choć jednocześnie dotyczy zarówno języka, jak i empirii (IRO, s. 77–78).

W artykule poświęconym alegorycznej lekturze Pisma Świętego wprowadza Ward rozróżnienie objawienia od narracji, a zarazem nie wprowadza między nimi biegunowości. Jeśli czas, przestrzeń i nasze pisanie oraz czytanie są wyrazem *diastema* ustanowionego przez Boga, wtedy Duch Święty może nadać im charakter sakramentalny. Stworzeni na obraz Boży jesteśmy *homo symbolicus*. W opinii anglikańskiego teologa Bóg jest nie przedmiotem, lecz działaniem, a zatem objawienie jest nie wydarzeniem, ale odsłaniającym się w horyzoncie eschatologicznym procesem. Proces ten jest Boskim udzielaniem samego siebie w ramach trójjednej miłości, stąd „the content of such revelation is a getting to love, a pedagogy in adoration, a plotting of praise, a liturgy not an intellectual grasping”. Być może hermeneutyka utożsamiana z wiedzą jest po prostu wytworem symbiozy protestantyzmu z nowożytnością (ARSE, s. 291–292, cyt. s. 291).

PARADOKS ŁASKI I NATURY W OBJAWIENIU

De Lubaca paradoks *surnaturel*¹⁹ rozciąga się również na obszary egzegezy Pisma Świętego oraz rozwoju doktryny. Jezuita podąża we wszystkim za logiką daru Bożego przybywającego „z góry”, a zarazem odpowiadającego na „żądanie” tego, co „na dole”. To ostatnie bez łaski nie znalazłoby spełnienia (*completion*), to pierwsze zaś nie przestaje być prezentem, gdy zostaje dane. Dosłowne znaczenie co prawda zapowiada (*foreshadow*), ale przecież nie pociąga za sobą na sposób logiczny wyższego („mistycznego”) lub późniejszego („eklezyjologicznego”) sensu. Z kolei ten wyższy poziom nie stanowi zewnętrznego dodatku narzuconego pierwszemu, owszem alegoryczna narracja sytuuje się w przekonaniu Lubaca w świecie tekstu, a nie poza czy ponad nim (SM, s. 62–63)²⁰. Objawienie jest restauracją ludzkiej natury, egzystencjalną przemianą, dlatego eklezyjalna refleksja nad otrzymanym depozytem jest w rzeczy samej kontynuacją objawienia (SM, s. 67–68).

TAJEMNICA CHRYSTUSA DANA W CAŁOŚCI

Przejście od Starego do Nowego Testamentu jest przejściem od ciągu wydarzeń do Wydarzenia jedyne w swoim rodzaju, którego skutki górują nad historią. To Wielkie Wydarzenie – Tajemnica Chrystusa – jest, patrząc od strony Starego Testamentu, jego alegorią, z kolei dla chrześcijan stanowi odpowiednik tego, czym dla Starego Testamentu była historia. Ale zarazem istnieje tutaj wielka różnica: Wydarzenie Chrystusa nie jest ani kolejną historią zapowiadającą inną rzeczywistość, ani ponowną literą, która oczekiwałaby na ducha. Owszem, znaczenie dosłowne samo w sobie posiada już charakter duchowy. Wydarzenie to nie jest również tylko pewną tajemnicą, lecz pozostaje „całą tajemnicą” i ostateczną rzeczywistością. Tropologia opisze jej owocność, a anagoria przypomni, co jest spełnieniem w jej ramach. Mimo że bez tych „przedłużeń”, będących jak gdyby duchem nowotestamentowej litery, głębia Wydarzenia nie zostałyby uchwycone, to przecież nie dodają one niczego do Tajemnicy Chrystusa, lecz wydobywają jej bogactwo i rozciągają na Kościół jako Ciało Chrystusa²¹.

¹⁹ Por. H. de Lubac, *Surnaturel. Études historiques*, Paris 1946.

²⁰ Sens dosłowny to sens „oznaczany przez słowa Pisma świętego i odkrywany przez egzegezę, która opiera się na zasadach poprawnej interpretacji” (KKK 116). Sens duchowy zaś to „sens wyrażany przez teksty biblijne, odczytywane pod natchnieniem Ducha Świętego w kontekście tajemnicy paschalnej Chrystusa i nowego życia, któremu ta tajemnica daje początek” (Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele*, w: *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, tłum. i red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, II, B, 2).

²¹ Por. H. de Lubac, *Pismo Święte w Tradycji Kościoła*, tłum. K. Łukowicz, Kraków 2008 [dalej: PSTK], s. 185, 224–225, 227–228; tenże, *Słowo Boga w historii człowieka. Objawienie Boże*, tłum. B. Czarnomska, Kraków 1997 [dalej: SBHC], s. 68.

W tym sensie można mówić o znaczeniu alegorycznym również Nowego Testamentu – nie jakoby sama Nowa Ekonomia miała stanowić dopiero zapowiedź spełnienia, a nie samo spełnienie, lecz ze względu na to, że wydarzenia opisane w Piśmie Świętym domagają się dopełnienia w Kościele: w sakramentach, duszach wiernych, a ostatecznie w niebiańskim Jeruzalem (PSTK, s. 229–230, 235)²². Jednorazowe wcielenie (w szerokim rozumieniu, od narodzenia aż po wejście do chwały) nie poddaje się alegoryzacji, ale z kolei nie przestaje ono owocować w historii i na wieczność. W każdym z wydarzeń z życia Chrystusa można dostrzec związek między historią a alegorią, przy czym niektóre z Jego czynów dotyczą w sposób bezpośredni Tajemnicy, tak że alegoryczny komentarz do nich może być jedynie tropologią i anagogią, a nieraz już tylko anagogią (PSTK, s. 238–239, 241).

Nowy Testament „nawet w obecnej pełni swojej Tajemnicy” pozostaje „przedmiotem ostatecznego wyjaśnienia”, bo mimo że „wraz z Jezusem eschatologia weszła w historię”, to przecież „historia, która wciąż toczy się do przodu, zachowuje jeszcze pełny wyraz”. W ten sposób obowiązuje „potrójny schemat historii zbawienia, w której wiekuiste spełnienie przygotowują i której zapowiedź stanowią dwa etapy, zawarte w dwóch kolejnych Testamentach”. Oczywiście ten potrójny schemat dotyczy tylko poznania, „nie istnieje bowiem trzeci Testament”, a „Tajemnica Chrystusa, kiedy już raz została dana, dana jest w całości”, rzeczywistość ostateczna jest już faktem, jedynie „znaczenie anagogiczne może być tylko niewyraźnie dostrzeganie” (PSTK, s. 240–241).

UKIERUNKOWANIE „DO PRZODU” I „DO TYŁU”

Jeśli ludzka natura Chrystusa ma ujawnić Boski idiom (*divine idiom*), to tylko wtedy, gdy dosłowne wydarzenia z Jego życia widzi się w łączności z alegorycznym podsumowaniem całości Starego Testamentu. Jedynie meta-narracja alegorii łączącej wydarzenia ponad związkami przyczynowymi była zdolna utrzymać narracyjną spójność konstytutywną dla chrześcijaństwa. Dlatego chrześcijańska egzegeza musi niejako kontynuować pisanie tekstu przez moralne (tropologia) działanie, podtrzymywane z kolei przez ukierunkowanie ku pełni (anagogia) zarazem osobistej i mistycznej oraz kolektywnej i eschatologicznej (SM, s. 63). Milbank odwołuje się tutaj oczywiście do czterech sensów Pisma Świętego: dosłownego, alegorycznego, moralnego

²² Por. PSTK 237: „Tak długo, jak długo nie ma miejsca wielkie «Przejście», historia i alegoria nie zawierają się jeszcze w sobie wzajemnie. Nie są jeszcze w pełni zjednoczone w «Tajemnicy»”.

i anagogicznego²³, przy czym trzy ostatnie nazywa również odpowiednio: chryologicznym, etycznym i eschatologicznym (BSO, s. 35).

Przy okazji za de Lubakiem zwraca uwagę na zmianę dokonaną przez skoty-styczno-franciszkańskie interpretacje, które coraz bardziej odstępowały od alegorycznego na rzecz pozornie bardziej dosłownego sensu. W rzeczywistości „większa dosłowność” znaczyła tutaj, że nie brano pod uwagę symbolicznej partycypacji rzeczywistości w tym, co boskie, i związanego z tym ujawniania się czegoś z boskiej istoty w stworzeniu. Skutkiem tego zniszczona została w quasi-nestoriański sposób również chrystologiczna podstawa teologii jako takiej, ponieważ pośrednio zane-gowano możliwość *communicatio idiomatum* (tłumaczenie boskiej rzeczywistości na symboliczne „echo” w rzeczywistości stworzonej). „Nestoriańska” dosłowność odrzucająca neoplatonizującą metafizykę w istocie nie broniła „biblijnej” wizji. To właśnie księgi natchnione poświadczają typologiczne pojmowanie kosmosu, historii i języka (BSO, s. 35–36). Teologowie odrzucający ramy metafizyki partycypacji (od Szkota, przez Ockhama, aż po Suáreza), a zatem również wagi symbolu, mieli tendencję do redukcji objawienia do boskiego odsłonięcia faktów i logicznych twierdzeń wydestylowanych z narracji i typologii biblijnej (BSO, s. 36)²⁴.

Z drugiej strony, w zgodzie z paradygmem nadprzyrodzoności natchnione czytanie nie jest jedynie duchowe (błąd joachimizmu), „do przodu”. Owszem, właśnie pozostaje przez cały czas ukierunkowane „do tyłu”, związane z historią zbawienia (np. chrzest, który jest wypełnieniem przejścia przez Morze Czerwone, nie zastępuje tegoż, a w części może być wyjaśniany przez starotestamentową ingerencję Bożą). Więcej nawet: „the more exceeding the height, the greater the

²³ Por. klasyczny dwuwiersz: „Littera gesta docet, quid credas allegoria,/ Moralís quid agas, quo tendas anagogia” (Sens dosłowny przekazuje wydarzenia, alegoria prowadzi do wiary,/ Sens moralny mówi, co należy czynić, anagogia – dokąd dążyć) (Benedykt XVI, *Verbum Domini* (30.09.2010), Watykan 2010, nr 37); por. KKK 118; M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej*, tłum. T. Skibiński, Kraków 2000, s. 368. Wyraża się w tym dwuwierszu, komentuje papież, „jedność i powiązanie sensu dosłownego i sensu duchowego, w którym z kolei wyróżnia się trzy sensory, służące opisowi kwestii wiary, moralności i eschatologicznego celu” (Benedykt XVI, *Verbum Domini...*, nr 37). De Lubac również podkreślał jedność poczwórnego znaczenia: alegoria jest prawdą historii, którą spełnia, nadając jej znaczenie; uwewnętrznia się i owocuje w życiu duchowym (tropologia), rozwijającym się w ukierunkowaniu na koniec czasów (przedmiot anagogii). Rozwój ten ma charakter zarówno czasowy (historia poprzedza tajemnicę, a figura zapowiada prawdę), jak i logiczny (drugie znaczenie jest wewnętrznym postępowaniem względem pierwszego), a pomiędzy trzema ostatnimi sensami trzeba mówić o związku wewnętrznym (jeden przechodzi „do” czy raczej „w” drugi). Por. PSTK, s. 243–245. Centralny podział przebiega między dosłownym i duchowymi sensami, por. ARSE, s. 271.

²⁴ Ward zwraca uwagę, że alegoria jest ściśle powiązana z doktryną stworzenia. Zob. ARSE, s. 272.

echo of the resounding deeps”. Dlatego alegoria musi zawsze wracać do tego, co dosłowne, podobnie jak wymiar mistyczny pozostaje nieodłączny od rzeczywistości eklezjalnej oraz polityczno-społecznej (SM, s. 64; ARSE, s. 289²⁵).

NIEROZDZIELNOŚĆ DARU I OBJAWIENIA DARU

Paradoks „naturalnego pragnienia nadprzyrodzoności” pozwala Lubacowi rozwikłać pozorną aporię idei rozwoju doktryny. Wydawać by się mogło, że są jedynie dwa rozwiązania: albo nie ma żadnego rozwoju, a chodzić miałoby jedynie o wyciągnięcie wszystkich implikacji z objawionego depozytu (wtedy apostołowie musieliby mieć tajemną wiedzę o niepokalanym poczęciu), albo późniejsze dodatki do doktryny są jedynie ludzkim, spekulatywnym wynalazkiem. „In order to resolve this conundrum, de Lubac stresses that the unique Christian ‘Thing’ is at once a mystery and a unified whole”. Jeśli zaś jest tajemnicą i całością, wtedy nie może zostać wyczerpana, nie wolno też oddzielić daru i objawienia daru, odkupieńczej akcji od wiedzy o odkupieniu, misterium jako aktu od misterium zaproponowanemu wierze (SM, s. 67²⁶), czy w końcu objawienia od jego celu (SBHK, s. 23).

Słowo Boże działa twórczo w przyjmującym go, stąd zrozumienie duchowe cechuje „nieuleczalne” nieograniczenie i niezakończenie. Dawne teksty przez alegorię ujawniają nowe rzeczy, z kolei nowa tajemnica zawsze jeszcze może się bardziej uwewnętrznić, a zatem wprowadzić więcej wieczności w serce ludzkie. Pismo Święte, jako zawierające objawienie Boga o sobie samym, jest „rozciągalne” (i „przenikalne”) do nieskończoności. Ten dynamiczny proces jest nieustannym stwarzaniem Pisma Świętego przez Ducha, „rozszerzającego” je na miarę przyjmującego człowieka (PSTK, s. 247–250).

Nie ma w tym nic, co przypominałoby ideę nowych dogmatów zachowywanych „w rezerwie”, odkąd Duch został dany Kościołowi, aby dokonał się w przyszłości pewien rodzaj ich objawienia. Nie należy wyobrażać sobie, że święty tekst skrywa w sobie ciągi w pełni ukształtowanych znaczeń, gotowych, by je w mniejszym lub większym stopniu odkrywać. Duch przekazuje mu nieograniczoną potencjalność: zawiera ono więc nieograniczone stopnie głębi (PSTK, s. 250).

²⁵ Alegoria chrześcijańska (w przeciwieństwie do pogańskiej) nie ucieka od historii, owszem, zanurzając historię w tajemnicy, podnosi jej wartość. Por. PSTK. S. 184. Tomasz z Akwinu podkreślał, że wszystkie sensory Pisma Świętego opierają się na sensie dosłownym, czyli zamierzonym przez autora (czyli Boga). Por. ARSE, s. 272; *S. Th.* I, q. 1, ad. 10, odp. i ad. 1. Dopiero dostrzeżenie historii zbawienia w całym jej trwaniu umożliwia dotarcie do sensu biblijnego. Por. L. Bouyer, *Wprowadzenie do życia duchowego. Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, tłum. L. Rutowska, Warszawa 2014, s. 50.

²⁶ Por. SBHC, s. 109 (odwołanie do Newmana).

Wymagane jest, zdaniem Lubaca, postrzeganie objawienia w ramach integracji łaski z naturą. Objawienie u początków nie jest zbiorem propozycji, ale powołaniem do egzystencjalnej przemiany sięgającej głębokości ludzkiego naturalnego bytu. Dlatego nie mogło być objawieniem „wszystkiego naraz”, owszem udział ludzkiej racjonalności od samego początku był włączony w objawioną „Thing” (SM, s. 67). I odwrotnie, trwałość eklezjalnej racjonalnej refleksji nad depozytem jest w istocie kontynuacją otrzymywania boskiego Słowa. Mimo że apostołskie i kanoniczne „zamknięcie” zakłada, że osiągnęło ono organiczną integralność, nie jest ona wroga dalszemu wzrostowi (SM, s. 67–68)²⁷. Stanowisko Lubaca, przyjęte chyba za własne, podsumowuje Milbank słowami:

In this way it is not for de Lubac the case that revelation was first given to us by an act of extrinsic grace and is then confirmed by a purely natural reflection, as in much Baroque Catholic thought. Instead, something almost like the reverse applies: first revelation arrives as the restoration of true human nature in Christ, but later the truth of Christ is further unfolded by the continued giving of grace through the work of the Holy Spirit in the ecclesial community (SM, s. 68)²⁸.

Ward podkreśla, że alegoria, która jest zarazem i pedagogiką, i ćwiczeniem duchowym, stwarza również samego czytelnika, podobnie jak np. modlitwa czy spowiedź (ARSE, s. 287, 290)²⁹. Jest alegoria czymś innym od atemporalnej analogii czy symbolu, łączy bowiem narrację z naśladowaniem oraz partycypacją. W ten sposób „presents a more dynamic view of the relationship between revelation (the event of Christ), disclosure (a participation in that event), representation and knowledge” (ARSE, s. 272). Teolog wyraża przekonanie, że objawienie jest ciągłym procesem oświecenia i kenozy, jest nieustannym perychoretycznym przyjmowaniem i rozlewaniem miłości. W tym sensie objawienie jest ludzką historią w obrębie historii samego Trójjedynego Boga (ARSE, s. 288).

²⁷ SBHC, s. 70: „Ostateczny charakter «ekonomii chrześcijańskiej» nie wyklucza rozwoju; wręcz przeciwnie – tajemnica Chrystusa jest płodna i rzuca wciąż nowe światło na zmienne sytuacje ludzkiej historii”. Por. KKK 66: „Chociaż jednak Objawienie zostało już zakończone, to nie jest jeszcze całkowicie wyjaśnione; zadaniem wiary chrześcijańskiej w ciągu wieków jest stopniowe wnikiwanie w jego znaczenie”.

²⁸ Objawiając się człowiekowi, Bóg objawia też człowieka samemu sobie; należy również podkreślać jedność objawienia i zbawienia, a zwłaszcza nierozdzielność jedność objawienia i zbawienia w Chrystusie. Por. SBHC, s. 26, 28, 58.

²⁹ Anglikański teolog traktuje alegorię jeszcze szerzej niż de Lubac. Zob. ARSE, s. 292, przyp. 3.

ZAKOŃCZENIE: RADYKALIZM KOSZTEM CZY NA RZECZ ORTODOKSJI?

Zaryzykowałbym ocenę następującą: właśnie radykalizm charakteryzujący RO sprawia jednocześnie, że ortodoksyjna równowaga typowa dla katolicyzmu chwieje się w posadach. Powiedzmy to samo, tyle że od drugiej strony: tam, gdzie ortodoksyjna wizja wydaje się zwolennikom RO porzucona, tam radykalny akcent postawiony na newralgiczne kwestie ma się przysłużyć powrotowi na ortodoksyjne tory. W żadnym razie nie oznacza to, że nie należy skonfrontować się z poruszonymi przez Milbanka *et consortes* kwestiami, które bez ich „soczewkowej” interpretacji mogłyby pozostać niedocenione.

PERSPEKTYWY OSOBOWA I PROPOZYCJONALNA

Krytyka RO nowożytności obejmuje również koncepcję objawienia wypracowaną w dużej mierze przez Francisca Suáreza. Również w teologii katolickiej ocenia się negatywnie podejście suarezjańskie, które, jak zauważa Tracey Rowland, bazuje na rozumieniu objawienia, w którym nie uwzględnia się ani wymiaru historycznego, ani personalistycznego charakteru samoobjawienia Bożego³⁰. Joseph Ratzinger podkreślał, że „historycystyczne i intelektualistyczne pojęcie objawienia, które rozpowszechniło się w nowożytności, jest całkowicie fałszywe. Objawienie nie jest bowiem zbiorem zdań; objawieniem jest sam Chrystus”³¹.

Z dokonanego na Soborze Watykańskim II zwrotu wynika, że na pierwszy plan wysuwa się nie transmisja informacji, lecz transformacja osoby ludzkiej w życiu Trójcy Świętej³². Jednak, jak w odwołaniu do konstytucji o objawieniu Bożym podkreśla Gerald O’Collins, perspektywy osobowa i propozycjonalna nie wykluczają się: „while being distinguishable, these two dimensions of revelation belong

³⁰ Por. T. Rowland, *Wiara Ratzingera. Teologia Benedykta XVI*, tłum. A. Gomola, Kraków 2010 [dalej: WRTB], s. 87–92; S. Zatwardnicki, *Relacja Objawienia do Pisma Świętego według Josepha Ratzingera (Benedykta XVI)*, *Teologia w Polsce* 1 (2014), s. 99–118. Gerald O’Collins uznaje, że ocena dokonana przez australijską teolog stanowi karykaturę poglądów Suáreza. Por. *Revelation. Towards a Christian Interpretation of God’s Self-revelation in Jesus Christ*, Oxford 2016, s. 4.

³¹ J. Ratzinger, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Merecki, Kraków 2004, s. 88; por. SBHC, s. 19: „Istota objawienia nie polega na nauczaniu doktryny, była przyjściem do ludzi Bożej obecności”; por. również: T. Rowland, *Catholic Theology*, London–Oxford–New York–New Delhi–Sydney 2017 [dalej: CT], s. 37; B. Ferdek, *Objawienie w doktrynie kard. Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, w: *Objawienie Boże w interpretacji współczesnych teologów*, red. B. Kochaniewicz, Poznań 2010, s. 171.

³² Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei Verbum”* [dalej: DV], nr 2; WRTB, s. 92; SBHC, s. 28.

inseparably together”. Samo-odsłonicie się Boga (*self-disclosure*) niesie w sposób nieuchronny wiedzę o Bogu, a za oksymoron należałoby uznać nieniosące żadnej wartości poznawczej samoobjawienie (*self-revelation*) Boże. Propozycyjalny charakter nie tyle został odrzucony, ile przesunięty przez ojców soboru na drugi plan, w związku z czym australijski teolog formułuje zasadę. „The law of revealing (*lex revelandi*) would become the law of believing (*lex credendi*)”³³.

TEOLOGIA SYSTEMATYCZNA, ALE NIEAUTOREFERENCYJNA

Krytykując model suarezjański, nie należało wylewać dziecka z kąpielą. Teologia ma przecież – musi mieć – również swoje specyficzne przedmioty badania, a zajmowania się nimi w ramach teologii systematycznej nie wolno utożsamiać z „fideistycznym gettem” (*fideistic ghetto*) (ROR-C, s. 38). Sam de Lubac nie tyle krytykował istnienie dogmatów, ile sprowadzanie wiary do intelektualnej zgody na nie, bez wewnętrznego wglądu w ich treść, będącego skutkiem wiary (CT, s. 8). Jeśli sprzeciwiał się zrównywaniu objawienia z pojęciami, samymi w sobie pozbawionymi zbawczej żywotności, to właśnie ze względu na to, że nie istnieje objawienie niemające zbawczego charakteru (SBHK, s. 24–25).

Międzynarodowa Komisja Teologiczna podkreśliła, że definicje dogmatyczne są elementem Tradycji Kościoła, w której wciąż obecna jest komunikacja Ojca przez Syna w Duchu Świętym. Konkretnemu wkroczeniu wieczności w czas (wcielenie) musi odpowiadać równie konkretne określenie wyznania wiary chrześcijańskiej, dlatego nie można zgodzić się na chrześcijaństwo adogmatyczne³⁴. Stąd trudno sobie wyobrazić, żeby teologia nie miała się zajmować również dogmatycznymi wypowiedziami, co wydają się sugerować zwolennicy RO.

Na pewno należy jednak docenić wizję teologii nieautoreferencyjnej, której zainteresowania pozwalałyby na krytyczny dialog z kulturą i filozofią. „RO calls into question the ahistorical project of a ‘systematic theology’ and articulates instead a theology of and for culture in response to the times without sacrificing proclamation on the altar of relevance” (IRO, s. 90). Wiara chrześcijańska rzeczywiście patrzy na cały świat w nowy sposób, dzieląc punkt widzenia samego Boga.

³³ G. O’Collins, dz. cyt., s. 14–16 (cytaty: odpowiednio s. 14 i 16); por. DV 7, 9, 10–11, 26; por. również: Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria* (2012), tłum. K. Stopa, Kraków 2012, nr 13, gdzie podkreślono związek aktu wierzenia (*fides qua*) z treścią tego, w co się wierzy (*fides quae*). Również Rowland podkreśla wagę intelektualnego (dogmatycznego) wymiaru wiary, nieodłącznego od całokształtu życia Kościoła. Por. CT, s. 14.

³⁴ Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Interpretacja dogmatów* (1990), tłum. J. Królikowski, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, B, III, 1.

Jednym z kryteriów teologii katolickiej jest dialog ze światem, a teologia winna odczytywać znaki czasu w perspektywie objawienia (TD, s. 16, 18, 51–58)³⁵.

NAUKA WIARY W RAMACH KULTU DUCHOWEGO

John Milbank wini współczesną teologię za to, że wciąż jeszcze operuje czystym rozumem, a objawienie redukuje do tego, co „ponadracjonalne”, w ten sposób karmiąc fundamentalizmy po obu stronach. Na pewno postulaty RO idą jednak dalej niż jedynie krytyka nowożytnego rozumienia objawienia. John Montag wzywa nie tyle do korygowania propozycjonalnego modelu, ile do powrotu do Tomasza z Akwinu i jego rozumienia objawienia. To z kolei koresponduje ze wskazaniem na winnych zerwania z tomistyczną tradycją³⁶: nie tylko Suáreza, ale i dużo wcześniejszego Jana Dunsza Szkota z jego metafizyczną wizją (RONT-M, s. 58; WRTB, s. 88).

Milbank utrzymuje, że u Akwinaty teologia racjonalna i teologia objawiona nie są kolejnymi „stadiami”, lecz raczej wzajemnie się implikują w różnym stopniu i z różną intensywnością w procesie poznawania. Z kolei z punktu widzenia boskiej prostoty muszą obie teologie stanowić jedno, są bowiem różnymi aspektami jednej boskiej wiedzy (BSO, s. 25–26). Incjatorzy ruchu w odwołaniu do Tomasza promują pojmowanie objawienia jako niepodzielnego wydarzenia, w którym łączą się specjalne oświecenia intelektu, interpretacja rzeczywistości, jaka dokonuje się dzięki temu, oraz wewnętrzna przemiana duszy (RONT-I, s. 5). Ten apel o powrót do jedności należy brać na poważnie, jednocześnie nie gubiąc rozróżnienia.

Zrównoważone stanowisko znajdujemy w opracowaniu poświęconemu katolickiej teologii sygnowanemu przez Międzynarodową Komisję Teologiczną. Mówi się w nim, że objawiona przez Boga prawda daje początek kultowi duchowemu pociągającemu za sobą odnowę myślenia (por. Rz 12,1–2). Przyjęte w wierze objawienie oświeca intelekt i zdolności rozumienia wierzącego, którego rozum przyjmuje prawdę objawioną także na sposób czynny. Dlatego chrześcijanin stara się zbadać inteligibilność Słowa Bożego, a gdy czyni to w sposób racjonalny i naukowy – uprawia teologię. Jednocześnie nie rości sobie pretensji do wyczerpania bogactwa objawienia (TD, s. 12, 59).

³⁵ Można pytać, czy zdaniem komisji świat jawi się *locus theologicus*, czy jest jedynie/aż niezbędnym tłem dla teologii opartej na innych *loci*. Por. L. Boeve, *Creating Space for Catholic Theology?: a Critical-empathetic Reading of „Theology Today”*, *Theological Studies* 4 (2013), s. 828–855.

³⁶ Trzeba bowiem pamiętać, że „RO’s histories tend to be narratives of (qualified) rupture and discontinuity rather than tales of continuity and progress” (IRO, s. 90).

OBJAWIENIE W LITURGICZNYM KONTEKŚCIE

Milbank podkreśla, że to w czasie liturgii objawienie staje się osobowym wydarzeniem między Bogiem a ludźmi. Czynna odpowiedź łączy się tutaj z biernym pobudzeniem przez boskie działanie i chyba właśnie wtedy unika się suarezjańskiego błędu rozdzielania tego, co pojmowane, od przyzwolenia. Objawienie Boga w Chrystusie stanowi inaugurację nie tyle teologii, ile doskonałego wielbienia, do którego powołani są chrześcijanie. W czasie liturgii Bóg odsłania się, ale nie chodzi przede wszystkim o ujawnienie wiedzy, owszem, pośredniczone przez stworzenie objawienie pozwala uniknąć redukcji objawienia do kategorii rozumu.

Właśnie ten wymiar liturgiczny, akcentowany przez reprezentantów RO, oraz jego powiązanie z koncepcją partycypacji wydaje się wart podkreślenia i dalszych badań. Za Ratzingerem podkreślmy, że objawienie osiąga tej osoby, która weszła do wspólnoty wiary wraz ze wszystkimi jej praktykami (zwłaszcza liturgią i sakramentami). Dopiero we wierze może działać rzeczywistość objawienia, która nie daje się sprowadzić do zaświadczeń o nim twierdzeń materialnych (por. WRTB, s. 90, 105). Również w teologii katolickiej w sposób może mniej „radykalny”, ale chyba jednak bardziej „ortodoksyjnie” wyważony, podkreśla się potrzebę odparcia idolatrycznego racjonalizmu w teologii. Przypomina się jedynie analogiczny charakter pojęć teologicznych odsyłających do niewysłowionej tajemnicy oraz zwraca uwagę na to, że chrześcijaństwo jest religią adoracji i uwielbienia Boga³⁷, dlatego i teologia:

[...] w całym swoim działaniu [...] jest zasadniczo doksologiczna, charakteryzująca się uwielbieniem i dziękczynieniem. Ponieważ bada dzieła Boga dokonane dla naszego zbawienia oraz niezrównaną naturę Jego dokonań, jej najbardziej odpowiednią metodą są chwała i uwielbienie (TD, s. 100).

METASPÓR DOTYCZĄCY RELACJI JEDNOŚCI DO ROZRÓŻNIENIA

Lider RO podkreśla zarówno to, że Akwinata wprowadził mocniejsze rozróżnienie, ale jednocześnie przekonuje, że nie należy go widzieć z perspektywy późniejszego rozdzielenia: „there is apparently a much greater distinction made

³⁷ Por. *Racjonalizm*, w: K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, kol. 383; G. Cottier, *Uświęceni w prawdzie*, tłum. M. Romanek, Poznań 1996, s. 139; A.R. Dulles, *Theology and Worship. The Reciprocity of Prayer and Belief*, *Ex auditu* 8 (1992), s. 93: „It is imperative not to let the links between worship and dogma be dissolved”.

between philosophy, including its rational mode of doing theology, and sacra doctrina, which reflects upon revelation. But to regard this seemingly sharp distinction as simply a gain, with time, of a greater clear-sightedness, is purely naïve” (BSO, s. 23; por. TA, s. 19–59). Również Balthasar dostrzegł w nauce Tomasza przełomowy moment w dziejach ludzkich, dzielący stary świat z jego myśleniem w monistycznych terminach od nowego, preferującego oddzielenie filozofii od teologii objawienia. Bazylejczyk w tej przejściowej formie widział „kairos”, który w odpowiednich warunkach zdolny byłby utrzymać jedność mimo wprowadzonego rozróżnienia (por. CT, s. 120–121).

Rowland, sympatyzująca z RO katolicka teolog, zwraca uwagę, że suarezjańskie rozumienie objawienia traktować można jako wypaczenie klasycznego tomizmu, podobnie jak Kajetana rozumienie relacji na linii natura – łaska uznaje się dziś za barokowe zniekształcenie tomizmu (por. WRTB, s. 87). Ostrze krytyki RO zwraca się przeciwko obu deformacjom spuścizny Tomasza z Akwinu. Zwłaszcza Milbank naciska na wyciągnięcie definitywnych wniosków z „naturalnego pragnienia nadprzyrodzoności”, a samego Henriego de Lubaca odczytuje właśnie w możliwie najbardziej radykalny sposób (SM, s. ix).

W dużej mierze założenia RO opierają się na interpretacji spuścizny św. Tomasza z Akwinu. A może odwrotnie? Trudno powiedzieć, jajko czy kura były tu pierwsze. Może odczytanie Akwinaty zostaje podporządkowane wcześniej przyjętej wizji? Trzeba podkreślić, że w ocenie lidera RO nawet Balthasar idzie za daleko w kierunku rozróżnień teologii i filozofii, kosztem tracenia z pola widzenia jedności. Zbyt dużo miejsca przyznaje również *natura pura*, co w kwestii objawienia skutkuje przyjęciem kolejności: najpierw wydarzenie, potem jego rozpatrzenie, a na końcu odpowiedź (ROR-A, s. 371).

Mamy zatem do czynienia z metasporem, a przyjęte przez RO rozwiązanie leży u źródła wszystkich poglądów przedstawicieli RO. Ostatecznie chodzi o to, któremu z biegunów w zawsze obecnej dwubiegunowości (rozdzielenie bez rozdzielania – jedność bez zmieszania) przyznaje się priorytet. A także: w jaki sposób ta jedność w rozróżnieniu winna zostać rozpracowana w poszczególnych zagadnieniach. Problem z RO jest taki, że wydała już werdykt na korzyść swojego wyboru i konsekwentnie rozpracowuje kolejne kwestie według przyjętego klucza.

BIBLIOGRAFIA

- Bartnicki S., *Koncepcje Objawienia według Avery Dullesa*, w: *Objawienie Boże w interpretacji współczesnych teologów*, red. B. Kochaniewicz, Poznań 2010, s. 87–100.
Benedykt XVI, *Adhortacja „Verbum Domini” (30.09.2010)*, Watykan 2010.

- Boeve L., *Creating Space for Catholic Theology?: a Critical-empathetic Reading of „Theology Today”*, *Theological Studies* 4 (2013), s. 828–855.
- Bouyer L., *Wprowadzenie do życia duchowego. Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, tłum. L. Rutowska, Warszawa 2014.
- Cottier G., *Uświęceni w prawdzie*, tłum. M. Romanek, Poznań 1996.
- Dulles A., *Models of Revelation*, New York 1983.
- Dulles A.R., *Theology and Worship. The Reciprocity of Prayer and Belief*, *Ex auditu* 8 (1992), s. 85–94.
- Ferdek B., *Objawienie w doktrynie kard. Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, w: *Objawienie Boże w interpretacji współczesnych teologów*, red. B. Kochaniewicz, Poznań 2010, s. 169–181.
- „*Jakby spadła na mnie szafa z książkami*”. Z Sebastianem Dudą rozmawiają Michał Bardel i Janusz Poniewierski, *Znak* 7–8 (2010), s. 88–103.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2009.
- Kerr F., *Katolicycy teolodzy XX wieku. Od neoscholastyki do mistyki obłubieńczej*, tłum. A. Wojtasik, Kraków 2011.
- Lubac de H., *Surnaturel. Études historiques*, Paris 1946.
- Lubac de H., *Słowo Boga w historii człowieka. Objawienie Boże*, tłum. B. Czarnomska, Kraków 1997.
- Lubac de H., *Pismo Święte w Tradycji Kościoła*, tłum. K. Łukowicz, Kraków 2008.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Interpretacja dogmatów (1990)*, tłum. J. Królikowski, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 273–302.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria (2012)*, tłum. K. Stopa, Kraków 2012.
- Milbank J., *The Word Made Strange. Theology, Language, Culture*, Oxford 1997.
- Milbank J., *Intensities*, *Modern Theology* 4 (1999), s. 445–497.
- Milbank J., *Knowledge. The theological Critique of Philosophy in Hamann and Jacobi*, w: *Radical Orthodoxy. A New Theology*, red. J. Milbank, C. Pickstock, G. Ward, London–New York 2002, s. 21–37.
- Milbank J., *Being Reconciled. Ontology and Pardon*, London 2003.
- Milbank J., *The Grandeur of Reason and the Perversity of Rationalism: Radical Orthodoxy's First Decade*, w: *The Radical Orthodoxy Reader*, red. J. Milbank, S. Oliver, New York 2009, s. 367–404.
- Milbank J., *On „Thomistic Kaballah”*, *Modern Theology* 1 (2011), s. 147–185.
- Milbank J., *Beyond Secular Order. The Representation of Being and the Representation of the People*, Oxford 2013.
- Milbank J., *The Suspended Middle. Henri de Lubac and the Renewed Split in Modern Catholic Theology*, Grand Rapids–Cambridge 2014.

- Milbank J., Oliver S., Lehmann Imfeld Z., Hampson P., *Interview and Conversation with John Milbank and Simon Oliver. Radical Orthodoxy and Christian psychology I – Theological Underpinnings*, Edification. The Transdisciplinary Journal of Christian Psychology 6,1 (2012), s. 60–68.
- Milbank J., Pickstock C., *Truth in Aquinas*, London 2001.
- Milbank J., Ward G., Pickstock C., *Introduction. Suspending the Material: the Turn of Radical Orthodoxy*, w: *Radical Orthodoxy. A New Theology*, red. J. Milbank, C. Pickstock, G. Ward, London–New York 2002, s. 1–20.
- Montag J., *The False Legacy of Suárez*, w: *Radical Orthodoxy. A New Theology*, red. J. Milbank, C. Pickstock, G. Ward, London–New York 2002, s. 38–63.
- O’Collins G., *Revelation. Towards a Christian Interpretation of God’s Self-revelation in Jesus Christ*, Oxford 2016.
- Oliver S., *Introducing Radical Orthodoxy: from Participation to Late Modernity*, w: *The Radical Orthodoxy Reader*, red. J. Milbank, S. Oliver, New York 2009, s. 3–27.
- Oliver S., *Krótki kurs radykalnej ortodoksji*, tłum. K. Kleczka, Znak 7–8 (2010), s. 21–43.
- Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele*, w: *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, tłum. i red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 25–100.
- Pickstock C., *After Writing. On the Liturgical Consummation of Philosophy*, Oxford 1998.
- Racjonalizm*, w: K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, kol. 383.
- Radical Orthodoxy. A New Theology*, red. J. Milbank, C. Pickstock, G. Ward, London–New York 2002.
- The Radical Orthodoxy Reader*, red. J. Milbank, S. Oliver, New York 2009.
- Ratzinger J., *W drodze do Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Merecki, Kraków 2004.
- Rowland T., *Wiara Ratzingera. Teologia Benedykta XVI*, tłum. A. Gomola, Kraków 2010.
- Rowland T., *Catholic Theology*, London–Oxford–New York–New Delhi–Sydney 2017.
- Shortt R., *Radical Orthodoxy: a Conversation*, w: *The Radical Orthodoxy Reader*, red. J. Milbank, S. Oliver, New York 2009, s. 28–48.
- Simonetti M., *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej*, tłum. T. Skibiński, Kraków 2000, s. 368.
- Smith J.K.A., *Introducing Radical Orthodoxy. Mapping a Post-secular Theology*, Grand Rapids 2004.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei verbum”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 350–363.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I–III, t. 1–34, London 1962–1986.
- Ward G., *Allegoria. Reading as a Spiritual Exercise*, *Modern Theology* 3 (1999), s. 271–295.

Zatwardnicki S., *Relacja Objawienia do Pisma Świętego według Josepha Ratzingera (Benedykta XVI)*, TwP 1 (2014), s. 99–118.

Zatwardnicki S., *Radical Orthodoxy as „suspended middle”*, Wrocławski Przegląd Teologiczny 2 (2019) [w druku].

Słowa kluczowe: radykalna ortodoksja, John Milbank, Catherine Pickstock, Graham Ward, objawienie, egzegeza Pisma Świętego, interpretacja alegoryczna, metafizyka partycypacji, krytyka nowożytności, dualizm wiary i rozumu, *surnaturel* Henriego de Lubaca, radykalizm a ortodoksja, biegunowość, jedność a rozróżnienie, teologia a filozofia, fideizm Karla Bartha

REVELATION ACCORDING TO RADICAL ORTHODOXY

Summary

A broad understanding of revelation corresponds to a wide range of theological interests of radical orthodoxy. The article shows which conceptions are struggled against and which interpretations of revelation are promoted by the movement's supporters. Following Thomas Aquinas, representatives of radical orthodoxy assume that revelation is an event which combines illumination of the intellect, the interpretation of reality in this light and internal transformation of a soul. Such a point of view leads to rejection of a modern conception of revelation (Suárez's heritage). According to representatives of radical orthodoxy, by coming back to patristic and medieval roots, especially to metaphysics of participation, one can overcome dualisms of faith and reason together with those of nature and grace. Henri de Lubac's *surnaturel* paradox is spread onto issues of biblical exegesis and development of doctrine. Issues of relation of theology to philosophy is dealt with as well. In fact the discussion with opinions of leaders of the movement should be reduced to a meta-argument concerning the polarity: unity vs distinction. Finally, the attitude of radical orthodoxy is presented against a background of catholic theology. The radicalism characteristic of the movement turns out to simultaneously shake the orthodox balance typical of Catholicism.

Keywords: radical orthodoxy, John Milbank, Catherine Pickstock, Graham Ward, revelation, biblical exegesis, allegorical interpretation, metaphysics of participation, criticism of modernity, dualism of faith and reason, Henri de Lubac's *surnaturel*, radicalism vs orthodoxy, polarity, unity vs distinction, theology vs philosophy, Karla Barth's fideism

Michał Zborowski*
KUL, Lublin

KERYGMAT W UJĘCIU PAPIEŻA FRANCISZKA. REFLEKSJE DOGMATYCZNO-PASTORALNE

Kerygmat to orędzie zawierające fundamentalne prawdy wiary i urzeczywistniające łaskę zbawienia oraz przemiany, które rodzi do wiary, a także nowości życia w Chrystusie. Orędzie to rozbrzmiewa w Kościele od samego początku, gdyż już w dniu Pięćdziesiątnicy: „Piotr razem z Jedenastoma [...] przemówił do nich donośnym głosem: [...] Jezusa Nazarejczyka [...] przybiliście rękami bezbożnych do krzyża i zabiliście. Lecz Bóg wskrzesił Go, zerwawszy więzy śmierci” (Dz 2,14.23–24). Z czasem dobra nowina o Jezusie Chrystusie z ziarna kerygmatu przerodziła się w nauczanie, orzeczenia dogmatyczne i teologię, a Kościół stał się depozytariuszem, strażnikiem oraz nauczycielem tej prawdy. Nie przestał być jednak keryksem i w szczególnych momentach historii powraca do pierwszego orędzia. Również współczesny następca Piotra głosi prawdę: „On żyje!”. Papież Franciszek, powracając do głoszenia kerygmatu, podejmuje także refleksję dogmatyczno-pastoralną nad jego istotą. Głosząc – przybliża Boga człowiekowi, a nauczając o pierwszym orędziu – przybliża kerygmat teologom i duszpasterzom.

Kerygmat w sensie ścisłym¹ to zwiastowanie dobrej nowiny o zbawieniu, jakiego Bóg dokonał w Osobie Jezusa Chrystusa, podkreślające w sposób szczególny

* Michał Zborowski – doktor teologii dogmatycznej, członek Towarzystwa Teologów Dogmatyków; zainteresowania naukowe: chrystologia pierwszych wieków, chrystologia kerymatyczna i przepowiadana oraz nowa ewangelizacja; e-mail: zborowskimichal88@gmail.com; ORCID: 0000-0001-9927-6397.

¹ Kerygmat w sensie ścisłym to orędzie mające określone treści, stanowiące fundament Ewangelii. Termin ten stosowany jest w celu odróżnienia go od kerygmatu w sensie szerokim, oznaczającym każde głoszenie Słowa Bożego. Przedmiotem analizy tego artykułu jest wyłącznie kerygmat w sensie ścisłym, a synonimem tego terminu będą określenia „pierwsze orędzie” lub „podstawowe głoszenie” Ewangelii bądź dobrej nowiny.

dwa wydarzenia misterium paschalnego: mękę i śmierć oraz zmartwychwstanie Jezusa. To orędzie prowadzi do wiary i nawrócenia poprzez uobecnienie łaski odkupienia, a także wejścia w osobową oraz zbawczą relację z Jezusem w mocy Ducha Świętego². Kerygmat głoszony od czasów apostołskich charakteryzuje się niezmiennością celu, łaski, która urzeczywistnia się w czasie jego przepowiadania oraz podstawowych treści. Jednakże te ostatnie, ze względu na kontekst świata, w którym się je proklamuje, a także specyficznego odbiorcę tego orędzia w danym czasie, przybierają nieco inną formę prezentacji, jak również bywają uzupełniane o pewne treści zmienne, które są niezbędne dla przyjęcia tego orędzia.

We współczesnym świecie funkcjonuje wiele schematów i modeli głoszenia pierwszego orędzia³, a sam papież Franciszek stwierdza, że byłoby „rzeczą niemożliwą opisać je lub skatalogować”⁴. Ta mnogość jest niewątpliwie darem Ducha Świętego dla Kościoła rozsianego po całym świecie, obejmującego ludzi różnych kultur, zwyczajów, doświadczających właściwych sobie problemów. Nie można stawiać sobie za cel poszukiwania jednego, wyjątkowego, a przede wszystkim zawsze skutecznego sposobu głoszenia Słowa, gdyż owocność kerygmatu, niezależnie od modelu prezentacji jego treści, jest zawsze łaską Bożą. Warto jednak, na tle wielu innych propozycji, zwrócić szczególną uwagę na jedną z nich, a jest nią nauczanie Piotra naszych czasów. Ma ono doniosły wymiar teologiczno-pastoralny, a przede wszystkim uniwersalny zasięg. W związku z tym warto przyrzeć się, w jaki sposób głosi i co myśli na temat pierwszego orędzia sam papież. Analiza rzeczywistości kerygmatu w ujęciu papieża Franciszka, obejmująca zarówno definicję, treści oraz cechy charakterystyczne kerygmatu, a także szerszy namysł dogmatyczno-pastoralny nad pierwszym orędziem, zostanie przeprowadzana na podstawie trzech adhortacji apostołskich: *Evangelii gaudium*, *Amoris laetitia*, *Christus vivit*. Termin „kerygmat” występuje w nich łącznie osiemnaście razy⁵, jednak analiza dokonana w artykule obejmować będzie całość namysłu dotyczącego pierwszego orędzia obecnego we wskazanych dokumentach.

² Zob. A. Paciorek, *Kerygmat*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 8, Lublin 2000, kol. 1360–1361; T. Jaklewicz, *Kerygmat*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, Lublin 2006, s. 371–374.

³ Do najbardziej znanych w Polsce należą modele opracowane w ramach Ruchu Światło-Życie, Drogi Neokatechumenalnej oraz Szkoły Nowej Ewangelizacji św. Andrzeja. Na nich wzoruje się wiele innych wspólnot czy ruchów. Zob. M. Zborowski, *Kerygmat we współczesnych ruchach kościelnych*, *Resovia Sacra* 26 (2019) [w druku].

⁴ Franciszek, *Adhortacja apostołska „Evangelii gaudium”*, Kraków 2013 [dalej: EG], [129].

⁵ EG 164, 165, 177; *Adhortacja apostołska „Amoris laetitia”*, Kraków 2016 [dalej: AL], 58, 207, 290, 324; *Adhortacja apostołska „Christus vivit”*, Kraków 2019 [dalej: ChV], 211, 213, 214 i 222.

POJĘCIE KERYGMATU

Rzeczywistość kerygmatu można teologicznie scharakteryzować, podejmując zagadnienia definicji, zawartości treściowej oraz dwunastu cech, jakie współczesny następca św. Piotra odnosi do pierwszego orędzia. Z nich wyłania się całościowe i pełne pojęcie kerygmatu w ujęciu papieża Franciszka.

DEFINICJA KERYGMATU

W adhortacji *Evangelii gaudium* czytamy, że kerygmat „jest ogniem Ducha, udzielającego się pod postacią języków i sprawiającego, że wierzymy w Jezusa Chrystusa, który przez swą śmierć i zmartwychwstanie objawia nam i komunikuje nieskończone miłosierdzie Ojca”⁶. Następca św. Piotra określa w ten sposób zawartość treściową kerygmatu i, co bardzo istotne, wskazuje na jego trynitarny charakter. Kerygmat jest dobrą nowiną o Bogu Trójjedynym, jest Jego objawianiem, komunikowaniem oraz samoudzielaniem. W trakcie proklamowania tego orędzia, w mocy Ducha, urzeczywistnia się dzieło zbawienia dokonane przez Jezusa. Przyjęcie go z wiarą prowadzi do zrodzenia nowego stworzenia, odkrywającego Boga jako miłosiernego Ojca. W ten sposób kerygmat, jako misterium i dzieło Trójcy Świętej, rodzi synów Bożych.

Prezentowana przez papieża Franciszka wizja kerygmatu, jako orędzia przemieniającego życie oraz prowadzącego do osobowej relacji z Bogiem, zawiera także konieczność jego zwiastowania we współczesnym świecie. Jest to najbardziej potrzebne orędzie, wręcz pożądane⁷. Powinno ono powracać i nieustannie rozbrzmiewać na ustach wszystkich członków Kościoła. „Jezus Chrystus cię kocha, dał swoje życie, aby cię zbawić, a teraz jest żywy u twego boku codziennie, aby cię oświecić, umocnić i wyzwolić”⁸. Kerygmat, jak podkreśla papież, to „wieść zawierająca trzy wielkie prawdy, które wszyscy musimy wielokrotnie usłyszeć”⁹: Bóg cię kocha, Chrystus cię zbawia i On żyje. Ta trójelementowa prezentacja kerygmatu została przez papieża rozwinięta w adhortacji *Christus vivit*, w której Franciszek, przyjmując rolę keryksa, proklamuje pierwsze orędzie. Ta proklamacja, zawarta w formie pisemnej¹⁰, przynosi przede wszystkim poznanie

⁶ EG 164.

⁷ Por. EG 35.

⁸ EG 164.

⁹ ChV [111].

¹⁰ Orędzie o zbawieniu w Jezusie Chrystusie może być przedstawiane poprzez słowo mówione, co nawiązuje do klasycznego rozumienia kerygmatu i czynności głoszenia, oraz przez słowo

zawartości treściowej każdego punktu kerygmatu w ujęciu Franciszka, a także odsłania, charakterystyczne dla współczesnego następcy Piotra, akcenty stawiane w tym przepowiadaniu.

TREŚĆ KERYGMATU

Pierwszym punktem kerygmatu Franciszka jest zwiastowanie prawdy o tym, że Bóg jest miłością i kocha człowieka osobiście. Bóg jest dobrym ojcem, który daje życie i wspiera nieustannie swoje dzieci. Papież wymienia cały katalog cech miłości Boga, który kocha człowieka miłością czułą, poświęcającą swój czas, niezapominającą, silną, stanowczą, wierną, odwieczną, radosną, odnawiającą, szanującą wolność, realną i bardzo konkretną¹¹. Podkreśla, że Bóg w swej miłości jest niezdolny do porzucenia oraz ciągle pragnie bliskości człowieka. Szuka go, umie dostrzec jego piękno, pragnie wejść w otwarty i szczery dialog. Dobra nowina o miłości Boga polega na tym, że jest to miłość osobowa,

[...] która nie przytłacza [...], nie marginalizuje ani nie ucisza i nie milczy, miłość, która nie upokarza ani nie zniewala. Jest to miłość Pana, miłość codzienna, dyskretna i respektująca, miłość wolności i dla wolności, miłość, która leczy i uwzniośla. To miłość Pana, która wie więcej o powstawaniu niż upadkach, o pojednaniu niż zakazach, o dawaniu nowej szansy niż potępieniu, o przyszłości niż przeszłości¹².

To Bóg, który kocha miłością miłosierną.

pisane. To drugie znaczenie pojawia się w okresie patrystycznym i staje się swego rodzaju *novum* w rozwoju idei kerygmatu, przybierając liczne formy. Warto jednak zaznaczyć, że ojcowie Kościoła, posługując się kerygmatem pisany, swoją inspirację czerpią z działalności apostołów i ewangelistów, którzy pisząc Ewangelie czy listy apostołskie, zdaniem starożytnych *Patres* zapoczątkowali idee kerygmatu pisemnego. Obie formy wyrażania kerygmatu służą zbawieniu człowieka poprzez przekazywanie dobrej nowiny i są realizacją miłości. Bardzo trafnie ocenia to Klemens Aleksandryjski, twierdząc: „jeśli zatem dwaj propagują słowo, jeden przy pomocy pisma, drugi przy pomocy żywej mowy, jakże obydwa nie mogą nie zasługiwać na pochwałę, wprowadziwszy swą wiarę w czyn przez miłość” (Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, t. 1, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994, s. 3). Zob. F. Drączkowski, *Idea kerygmatu pisemnego w przekazach patrystycznych*, w: *Ewangelizacja w epoce patrystycznej*, red. F. Drączkowski, J. Pałucki, Lublin 1994, s. 9–20; tenże, *Kerygmat pisemny w teorii i praktyce Klemensa Aleksandryjskiego*, *Roczniki Teologiczne* 26,6 (1979), s. 21–43; tenże, *Patrologia*, Pelplin–Lublin 1999.

¹¹ Zob. ChV 114–117.

¹² ChV 116.

Papież Franciszek przechodzi od miłości Ojca do prawdy: Chrystus cię zbawia. Syn Boży, Jezus Chrystus, umiłował Ojca, jak i człowieka, oddał samego siebie aż do końca. Przyjął krzyż oraz umarł na nim „dla” i „za” człowieka¹³. Papież podkreśla, że to dzieło odkupienia dokonane mocą całkowitego daru z siebie na drodze śmierci krzyżowej sprawia przebaczenie grzechów, uwolnienie (element negatywny zbawienia) oraz daje siły, aby zacząć nowe życie, a także przywraca radość i wolność (element pozytywny zbawienia). Ten punkt kerygmatu to, zdaniem biskupa Rzymu, zwiastowanie krzyża Jezusa, ukazanie Go jako znaku miłości i przyjaźni. Jak stwierdza: „rozpostarte ramiona na krzyżu są najcenniejszym znakiem przyjaciela, który potrafi posunąć się do ostateczności”¹⁴, a Jego miłość jest większa od każdego grzechu ludzkiego. Odkupienie ceną krwią Chrystusa ukazuje wartość i godność każdego człowieka, a przede wszystkim akcentuje Jego wolność. To dzięki śmierci krzyżowej, pisze papież, „jestem wolny” i dobrze jest zakochać się w tym darze Jezusa¹⁵.

Głosząc drugi punkt kerygmatu, Franciszek podkreśla, że rzeczywistość zbawienia jest darmowa. Jezus zbawia za darmo. To jest łaska, dlatego papież wielokrotnie akcentuje, że nie można na nią zarobić i nie trzeba za nią płacić¹⁶. Jedyne, co człowiek musi uczynić, to przyjąć ją, pozwalając się Bogu kochać oraz zbawić. W tym kontekście – przyzwolenia na miłość – Franciszek przekłada na język kerygmatu ważne stwierdzenie dogmatyczne¹⁷, głosząc: „tylko to, co kochane, może być zbawione”¹⁸. Miłość Boga i zbawienie Chrystusa domagają się odpowiedzi człowieka, a prawdziwym upadkiem, który może zrujnować ludzkie życie, jest pozostanie na ziemi i niepoproszenie sobie pomóc¹⁹.

„Jest jednak trzecia prawda, która jest nieodłączna od poprzedniej: On żyje!”²⁰. W ten sposób wydarzenia paschalne sprzed dwóch tysięcy lat łączą się z teraźniejszością. Ten, który wyzwala, leczy, umacnia, przemienia, nie jest wspomnieniem

¹³ Zob. M. Zborowski, *Jakie poznanie Syna przynoszą kerygmatyczne formuły „za nas” i „dla nas” (por. Rz 4,25)?*, w: *Imago Dei – Imago Christi. Na Obraz Boży*, red. A. Małek, Ł. Rzepka, Kraków 2018, s. 31–47.

¹⁴ ChV 118.

¹⁵ Por. ChV 122.

¹⁶ Por. ChV 119, 121.

¹⁷ Chodzi o formułę pochodzącą od Grzegorza z Nazjanzu: „to, co nie zostało przyjęte, nie zostało zbawione, ale to, co zostało złączone z Bogiem, to jest także odkupione”.

¹⁸ ChV 120. Chcąc oddać pełny sens tego sformułowania wynikający z kontekstu, o którym pisze Franciszek, można by ująć to następująco: „Tylko to, co kochane (to, co pozwoliło się Bogu pokochać/dotknąć swoją miłością), może być zbawione”.

¹⁹ Por. Franciszek, *Przemówienie podczas czuwania z młodymi w ramach XXXIV Światowego Dnia Młodzieży w Panamie*, L'Osservatore Romano [wyd. polskie] 410,2 (2019), s. 27; ChV 120.

²⁰ ChV 124.

lub dobrym przykładem z przeszłości. Jezus jest żywy dziś²¹. Dlatego niezwykle istotne jest głoszenie tego przesłania, ponieważ „jeśli On żyje, to naprawdę może być obecny w twoim życiu, w każdej chwili”²² – stwierdza papież. Zmartwychwstanie nie zamyka się w historii, ale to właśnie dzięki niemu znajdują wypełnienie słowa Jezusa „jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28,20). Jezus może i chce trwać w codzienności człowieka. Zło oraz grzech nie mają ostatniego słowa, jeśli człowiek w swoim życiu pozwoli zatriumfować Jezusowi, wchodząc z Nim w zbawczą relację. „Trzymając się Go, będziemy żyli i bez szkody przejdziemy przez wszystkie formy śmierci i przemocy, które czają się po drodze”²³. Proklamowanie zwycięstwa i życia w Chrystusie przemienia całkowicie człowieka, jego życie, jego patrzenie na świat. Nowe stworzenie żyje w świetle zmartwychwstania, w realnej, osobowej obecności Boga, który – jak mocno podkreśla papież, chce być Przyjacielem człowieka²⁴. To dobra nowina w każdym czasie. Jezus jest wiecznie żywy i pragnie każdego kochać, zbawić i być w jego życiu obecny. Papież Franciszek zaprasza, aby na głoszone prawdy człowiek odpowiedział całym sobą: pozwolił się kochać, przyjął zbawienie oraz nawiązał relację z Chrystusem. Każdy punkt kerygmatu zawiera bowiem łaskę, którą Bóg pragnie nie tylko ogłosić człowiekowi, ale przede wszystkim mu jej udzielić.

CECHY KERYGMATU

Poza trynitarną definicją kerygmatu oraz trójpunktową prezentacją treści pierwszego orędzia uważna lektura papieskich adhortacji przynosi również dogmatyczno-pastoralną charakterystykę tej rzeczywistości. Papież dokonuje jej za pomocą dwunastu określeń. Kerygmat to według papieża Franciszka pierwsze orędzie, które jest tym, co najpiękniejsze, najważniejsze, a także większe, bardziej pociągające, a jednocześnie najbardziej potrzebne. To ono powinno zajmować centralne miejsce w działalności ewangelizacyjnej, albowiem nie ma nic bardziej solidnego, głębokiego, pewnego, treściwego i mądrego niż kerygmat²⁵. Jego przesłanie to rzeczywistość, która nigdy nie może być przemilczana. Wzmiankowane przez papieża przymioty mają swe teologiczne znaczenie, które warto pokrótce wyjaśnić, aby pełniej zaprezentować teologię kerygmatu papieża Franciszka.

²¹ Por. ChV 124.

²² ChV 125.

²³ ChV 127.

²⁴ Zob. ChV 118, 126, 129.

²⁵ Por. EG 35, 165; AL [58].

Piękno kerygmatu związane jest z jego osobową treścią, gdyż objawia Boga, który jest miłością i całkowicie oddaje siebie dla człowieka²⁶, ale także z przemianą, dokonującą się w trakcie jego głoszenia: zrodzenie do nowego życia i zaproszenie do komunii z Bogiem. Kerygmat jest pięknym orędziem, gdyż komunikuje Boga oraz prowadzi do spełnienia człowieka. Jest to najpiękniejsza, a zarazem najważniejsza informacja, jaka może być przekazana. Ważność kerygmatu wynika także z perspektywy eschatologicznej. Na szali jest bowiem śmierć i wieczne potępienie oraz życie i wieczna radość. Kerygmat jest większy, to znaczy ważniejszy od innych form nauczania: katechezy, mistagogii czy homilii²⁷, gdyż przesłanie to rodzi do życia, a pozostałe jedynie rozwijają je i podtrzymują dar wiary. Wszystkie formy są ze sobą powiązane i wszystkie są niezbędne, wzajemnie się uzupełniając, jednakże bez pierwszego orędzia pozostałe tracą rację bytu. Głoszenie kerygmatu pociąga najbardziej, ponieważ sposób przekazu jest prosty, treści komunikują bliskość i miłość Boga, a jego zastosowanie ma wymiar egzystencjalny. Wezwanie do pokuty i nawrócenia, dzięki łasce Ducha Świętego, przesywa serce oraz pociąga ku Bogu, ku przemianie życia. To łaska Boża czyni orędzie kerygmatu pociągającym. Nie bez przyczyny jest to najbardziej potrzebne przesłanie, gdyż rodzi ono do życia, jak również podprowadza człowieka do zbawczej relacji z Bogiem. We współczesnej kulturze, naznaczonej ateizmem i sekularyzmem, kerygmat ma moc wrywania ludzi z kłamstwa nieistnienia Boga lub z posiadania Jego nieprawdziwych obrazów. Z tego właśnie powodu jest najbardziej pożądanym oraz koniecznym orędziem, aby ludzie mogli spotkać i doświadczyć Boga²⁸.

²⁶ Prawdę tę dosłownie można dostrzec, czytając fragment z Ewangelii św. Jana o Dobrym Pasterzu. „Ja jestem dobrym (*kalos*) pasterzem. Dobry pasterz daje życie swoje za owce” (J 10,11). Por. *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kluczem gramatycznym, z kodami Stronga i Popowskiego oraz pełną transliteracją greckiego tekstu*, przekł. R. Popowski, M. Wojciechowski, Warszawa 2014, s. 521.

²⁷ Homilia jest kerygmatem w sensie szerokim. Podczas liturgii ogłasza się dobrą nowinę wynikającą z czytań mszalnych i wskazuje się na ich urzeczywistnienie w Eucharystii. Człowiek może spotkać Boga w głoszonym słowie i przyjąć Jego realną obecność w sakramencie Eucharystii. Mimo to, co do zasady, kerygmat cechuje pierwszeństwo nad homilią. Związane jest to ze środowiskiem, w którym głoszona jest homilia. Jeśli weźmie się pod uwagę kontekst nowej ewangelizacji i adresatów kerygmatu, to jednak rzadko osoby niewierzące czy obojętne religijnie pojawiają się w Kościele. Najczęściej obecność na mszy św. jest konsekwencją wiary, jeśli nie, homilia faktycznie może być pierwszym głoszeniem w sensie ścisłym. Zob. S. Dyk, *Homilia – droga do żywego poznania Chrystusa*, Kielce 2016.

²⁸ „Jeśli nawiążesz z Nim przyjaźń i zaczniesz rozmawiać z żywym Chrystusem o konkretnych sprawach twojego życia, to będzie wspaniałe doświadczenie, będzie to doświadczenie podstawowe, które będzie wspierało twoje życie chrześcijańskie. Jest to również doświadczenie, które możesz przekazać innym ludziom” (ChV 129).

Na kerygmacie można oprzeć i budować swoje życie. Jest to solidny fundament, ponieważ pozwala odkryć swoją tożsamość, powołanie, a także darmowe, nieskończone obdarowanie. Za jego przyczyną człowiek wie, kim jest i dokąd zmierza, przez co staje się silny. Dodatkowo, pierwsze orędzie kształtuje swoistą mentalność kerygmatyczną, mentalność chrześcijanina, czyli odkupionego dziecka Bożego, która staje się całościowym przekonaniem i stylem postępowania²⁹. Ponadto kerygmat jest solidny, bo można na nim polegać, np. w dziedzinie ewangelizacji. To orędzie, na którym zawsze można zbudować rekolekcje, modlitwę, kazanie, rozmowę duchową. Nie bez powodu papież podkreśla, że powinno ono zajmować centralne miejsce w działalności ewangelizacyjnej Kościoła. Pewność kerygmatu związana jest z jego solidnością. Można na nim budować, gdyż jest to komunikowanie pewnych oraz niepodważalnych faktów, co do których nie ma wątpliwości³⁰. Miłość Boża, zbawienie, dar Ducha Świętego to nieodwołalne dary i łaski, którymi Bóg chce obdarzać ludzi. To proklamowanie pewności, wynikającej z Bożej wierności, to mówienie o tym, co jest faktem. Pewność kerygmatu bazuje na Bogu, Jego darach i działaniach. Niemniej można wskazać także pewność podmiotową keryksa, czyli osobowy dar dla głoszącego, uzdalniający go do pełnego oddania proklamowania dobrej nowiny oraz wolności wewnętrznej, zarówno w trakcie głoszenia, jak i po nim.

Głębia kerygmatu polega na komunikowaniu samego Boga – niezgłębionej tajemnicy oraz pociągającego piękna. Głoszenie tego orędzia tworzy przestrzeń do spotkania Boga i człowieka, a w niej dokonuje się to, o czym pisał psalmista: „głębia przyzywa głębię” (por. Ps 42,8). Kerygmat to przestrzeń międzyosobowego spotkania, które dotyczy spraw najbardziej fundamentalnych, a jednocześnie najgłębszych w człowieku i w Bogu. Określając kerygmat jako treściwe przesłanie, papież wskazuje, że z tego pierwszego i podstawowego orędzia wypływa cała nauka Kościoła. Wszystko, czego naucza Kościół, jest rozwinięciem oraz pogłębieniem zrozumienia tego przekazu³¹. W nim wszystko ma początek. Natomiast cecha mądrości kerygmatu, niezwykle ważna dla teologii kerygmatycznej, zasadza się na rozróżnieniu św. Pawła dotyczącym mądrości Bożej i mądrości światowej (por. 1 Kor 1,19–21). Kerygmat opiera się na mądrości Bożej, a każde ludzkie próby aplikacji mądrości tego świata mogą zniweczyć jego przekaz. To, co jest głupstwem dla pogan, a zgorszeniem dla Żydów, stało się dla Pawła mocą i mądrością Bożą (por. 1 Kor 1,23–25). Kerygmat ma być w stu procentach oparty na logice Bożej. Nie wyklucza to jego racjonalności, ale zakłada, że Bóg może

²⁹ Zob. ChV 212–215; E. Tardif, J.H. Prado Flores, *Dynamis. Evangelizando con gran poder*, México [b.r.w.].

³⁰ Por. ChV 113, 127, 141; por. R. Cantalamessa, *Moc krzyża*, Kraków 2013, s. 86.

³¹ Por. AL 58.

działać inaczej, niż przewiduje to ludzka zapobiegawczość czy logika. Kerygmat jest więc zaproszeniem, aby zaufać Bogu, gdy się jest jego odbiorcą, ale także, gdy się go głosi. I to jest prawdziwa mądrość – słuchać bardziej Boga niż ludzi (por. Dz 4,19). Przepowiadanie kerygmatu jest szkołą mądrości Bożej.

Odkrywając znaczenie teologiczne, jak również wartość egzystencjalno-zbawczą orędzia kerygmatu, nie dziwi, że papież formułuje jeszcze jedno jego określenie. Jeśli kerygmat jest piękny, ważny, większy, bardziej pociągający, najbardziej potrzebny, solidny, głęboki, pewny, treściwy, mądry, to bez wątpienia jest rzeczywistością, która nigdy nie może zostać przemilczana³². Tym skarbem należy się dzielić, trzeba go głosić *ubicumque et semper*. Triada: Bóg kocha, zbawia i żyje musi być nieustannie przepowiadana, aby wszyscy ludzie mogli ją usłyszeć. Zwłaszcza dziś, gdy nieustannie zwiększa się liczba ludzi nieznanających Boga i niemających z Nim osobowej relacji. Zdaniem Franciszka kerygmat nie może być przemilczany. Biada mi gdybym nie głosił Ewangelii (1 Kor 9,16).

ASPEKTOWE SPOJRZENIE NA KERYGMAT

Po omówieniu stanowiącym syntezę nauczania Franciszka na temat pierwszego orędzia – jego definicji, treści i przymiotów rozproszonych we wszystkich analizowanych adhortacjach – należy przystąpić do zaprezentowania szczegółowej teologii kerygmatu zawartej w *Evangelii gaudium*, *Amoris laetitia* i *Christus vivit*. Treść zawarta w każdym z tych dokumentów przynosi refleksję nad rzeczywistością kerygmatu w nieco innym aspekcie. Wynika to z faktu, że kontekst, jakim jest temat przewodni danej adhortacji (radość, miłość w rodzinie i młodość), odsłania unikalną perspektywę namysłu nad pierwszym orędziem. *Explicite* można stwierdzić, iż kerygmat jest: orędziem radosnym i udzielającym radość; głoszeniem miłości i urzeczywistnianiem tej łaski w życiu człowieka; odnawiającym, wręcz odmładzającym, przesłaniem przemieniającym perspektywę życia ludzkiego. Jednak poza tak ogólnymi stwierdzeniami należy ukazać również inne elementy namysłu papieża Franciszka nad rzeczywistością kerygmatu zawarte w analizowanych tekstach.

TEOLOGIA KERYGMATU W „EVANGELII GAUDIUM”

Analiza adhortacji apostołskiej *Evangelii gaudium* odkrywa cztery istotne aspekty teologii kerygmatu podkreślane przez papieża Franciszka. Pierwszym z nich jest prymat kerygmatu wynikający z jego pierwszeństwa czasowego. Jest to

³² Por. ChV 111.

pierwsze chronologicznie i główne orędzie chrześcijaństwa, do którego trzeba się stale odnosić, a także powracać na kolejnych etapach rozwoju duchowego. Zajmuje pierwsze miejsce, poprzedzając głoszenie katechezy³³. Jednocześnie papież podkreśla konieczność nieustannego powrotu do tej podstawowej dobrej nowiny na etapie katechizacji, aby Kościół oraz poszczególne osoby mogły być ciągle ewangelizowane³⁴, odnawiane w swojej wierze, aby na nowo rozpały swoje powołanie, wypływające z osobowego spotkania ze Zmartwychwstałym. Kerygmat jest więc równocześnie pierwszym, ale i odnawiającym pierwotne doświadczenie Boga głószeniem, które należy ponawiać dla właściwego rozwoju wiary i doktryny chrześcijańskiej³⁵.

Rozwijając namysł nad prymatem kerygmatu, papież Franciszek stwierdza, że jest on również „pierwszym w sensie jakościowym, ponieważ jest głównym orędziem [...], a cała formacja chrześcijańska jest przede wszystkim pogłębianiem kerygmy”³⁶. Bezwzględne pierwszeństwo kerygmatu wynika nie tylko z jego chronologicznego pierwszeństwa, ale przede wszystkim z treści w nim zawartych³⁷. Głównym przesłaniem kerygmatu jest Bóg objawiający się oraz zbawiający świat w Osobie Jezusa Chrystusa. Zbawienie, które jest darem Boga dla człowieka, dokonało się w Jezusie i aktualizuje w mocy Ducha Świętego w wierzących. Ta prawda jest źródłem niewyczerpanym i domagającym się nieustannego ogłaszania, co ma miejsce, gdy obwieszczany jest kerygmat, a także podczas zgłębiania i poznawania w formie katechezy i teologii. Treściowo kerygmat ma charakter trynitarny, co zostało już ukazane, soteriologiczny, a także charakteryzuje się wymiarem charytologicznym, gdyż, jak stwierdza papież, wszystko, począwszy od miłości Boga, godności dziecka Bożego, odkupienia, daru Ducha Świętego, a skończywszy na Kościele, jest darem i łaską³⁸. Zasada prymatu łaski, wpisująca się w ducha całej historii zbawienia, jest w sposób szczególny regułą kerygmatu, który ze swej natury jest łaską i jej proklamacją.

Wejście w rzeczywistość łaski oraz w osobową relację z Bogiem prowadzi człowieka do zaangażowania na rzecz bliźniego. „Treść pierwszego przepowia-

³³ Por. G. Ryś, *Pierwsze jest pierwsze*, Kraków 2015, s. 5–6.

³⁴ Por. EG 164.

³⁵ „Kościół [...] jest młody, kiedy jest sobą, gdy otrzymuje coraz to nowe siły płynące ze słowa Bożego, z Eucharystii, z obecności Chrystusa każdego dnia. Jest młody, kiedy potrafi powracać do swojego źródła” (ChV 35).

³⁶ EG 164–165.

³⁷ Por. G. Ryś, *Przedmowa*, w: R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 9–10.

³⁸ Por. EG 112; por. J. Lekan, *Kerygma i mistagogia w zbawczym spotkaniu współczesnego człowieka z Bogiem*, *Teologia w Polsce* 8,2 (2014), s. 74–75.

dania ma natychmiastową reperkusję moralną, której centrum stanowi miłość”³⁹ – stwierdza papież, wskazując w ten sposób na kolejny aspekt teologii kerygmatu.

Przyjęcie pierwszego orędzia, zapraszającego do tego, byśmy pozwolili się kochać Bogu i kochali Go miłością, którą On nam komunikuje, wywołuje w życiu osoby i jej działaniach pierwszą i podstawową reakcję: pragnąć, szukać i mieć na sercu dobro innych⁴⁰.

Ogłoszona człowiekowi, a także przyjęta przez niego dobra nowina popycha go do dzielenia się tym, co sam otrzymał. Zaangażowanie to będzie miało wymiar ewangelizacyjny w sensie ścisłym, czyli dzielenia się dobrą nowiną i głoszenia kerygmatu, oraz w sensie szerokim, a więc ewangelizacyjny dialog Kościoła ze światem, który koncentruje się na trosce o sprawiedliwość, pokój, ład i dialog społeczny⁴¹. Dzieło ewangelizacji zawsze łączy te dwa wymiary – głosić najważniejszą prawdę o Bogu oraz czynić to w konkretnym środowisku, wchodząc tym samym w dialog z kulturą, zwyczajami danej grupy i przesycając je wartościami ewangelicznymi. Taka prezentacja konsekwencji kerygmatu, w ujęciu papieża Franciszka, pozwala dostrzec aktywizującą i przynaglającą do wyjścia poza świat jednostki rolę kerygmatu. To Bóg i Jego miłość, przyjęta w pierwszym głoszeniu, motywują człowieka do służby oraz bezinteresownego dawania swojego życia dla bliźniego⁴².

Ostatnim wymiarem kerygmatu, na jaki wskazuje papież Franciszek w *Evangeliæ gaudium*, jest pogłębianie doświadczenia wynikającego z przeżycia ewangelizacji, czyli progresywność formacji chrześcijańskiej oraz mistagogia znaków liturgicznych⁴³. Ma ona wymiar chrystologiczny i eklezjologiczny, gdyż ma pogłębiać związek z Chrystusem w Kościele. Kerygmat zakłada wzrastanie i rozwój życia człowieka ku świętości, czyli ku Chrystusowi. Nie chodzi tutaj już tylko o pierwszeństwo kerygmatu przed katechezą, ale o zaakcentowanie kerygmatu jako rzeczywistości otwartej na przyszłość oraz zakładającej rozwijanie łaski, która została zapoczątkowana, stąd też domaga się katechezy i mistagogii.

TEOLOGIA KERYGMATU W „AMORIS LAETITIA”

Zwiastowanie kerygmatu, a więc Jezusa umarłego i zmartwychwstałego, jest zrodzeniem do nowego życia w Chrystusie oraz zmierza ku pełni – ku Chrystu-

³⁹ EG 177.

⁴⁰ EG 178.

⁴¹ Por. J. Mazur, *Od kerygmatu do Ewangelii życia. Dzieje katolickiej myśli społecznej w zarysie*, Radom 2003, s. 36–38.

⁴² Por. EG 119–134.

⁴³ Por. EG 166.

sowi uwielbionemu, ku Temu, który jest Alfą i Omegą (Ap 21,6). Wydaje się więc, że kerygmat swoim wymiarem chrystologicznym przenika życie człowieka, prowadzi do spełnienia poprzez proces chrystoformizacji, ta zaś domaga się związania z życiem sakramentalnym i liturgicznym⁴⁴.

Dlatego też papież w adhortacji *Amoris laetitia* wiąże rzeczywistość kerygmatu z sakramentem małżeństwa, troską o ludzi przygotowujących się do małżeństwa i już w nim będących. Według niego organizowanie bezpośredniego przygotowania do małżeństwa powinno priorytetowo opierać się na przepowiadaniu kerygmy oraz innych treści, które pozwolą przyszłym małżonkom stworzyć wspólnotę miłości na wzór Trójcy Świętej. W przygotowaniu należy bardziej kłaść nacisk na jakość przekazywanych treści niż na ich ilość⁴⁵. Kerygmat w świetle nauczania papieża jest właściwym elementem przygotowania do małżeństwa, ale i drogą formacji zarówno narzeczeńskiej, jak i małżeńskiej.

Dla jednych pierwsze orędzie będzie szansą wejścia na drogę wiary i odkrycia wielkości obdarowania chrześcijańskiego. Sytuacja ewangelizacji ma miejsce wtedy, gdy ludzie, chcący zawrzeć sakrament małżeństwa, są ludźmi ochrzczonymi, ale *de facto* niewierzącymi, dla których wiara jest tylko tradycją. Dla drugich, już wierzących, kerygmat, głoszony w trakcie przygotowania do małżeństwa, jest okazją do przyjęcia drugiej osoby jako Bożego daru i odkrycia małżeństwa w kontekście ich własnej historii zbawienia. W tym wypadku jest to przejście drogą kerygmatu, ale nie, jak w sytuacji ewangelizacji, a więc w perspektywie indywidualnego odniesienia: „ja – Bóg”, tylko w perspektywie odniesienia wspólnotowego: „ja i kochana przeze mnie osoba – Bóg”. Taki rodzaj kerygmatycznego przygotowania papież nazywa inicjacją do sakramentu małżeństwa⁴⁶. Jest ona niezbędna, aby na fundamencie razem przeżytego doświadczenia wiary, wspólnego powierzenia siebie i swojego małżeństwa Jezusowi, budować przyszłe życie małżeńskie.

Sakrament małżeństwa [...] udziela małżonkom łaski miłowania się wzajemnie tą miłością, jaką Chrystus umiłował Kościół. Łaska sakramentu udoskonala zatem ludzką miłość małżonków, umacnia ich nierozzerwalną jedność i uświęca ich na drodze do życia wiecznego⁴⁷.

Dlatego doświadczenie wspólnie przeżytego kerygmatu oraz świadomie przeżywana łaska sakramentu małżeństwa porządkują życie małżeńskie i rodzinne,

⁴⁴ Por. J. Lekan, *Kerygma i mistagogia w zbawczym spotkaniu współczesnego człowieka z Bogiem...*, s. 73.

⁴⁵ Por. AL 207.

⁴⁶ Por. AL 207.

⁴⁷ KKK 1661.

a także ukierunkowują małżonków na cel, jakim jest życie wieczne. Jednocześnie Jezus, obecny w tej relacji, udziela łaski na zmierzanie do tego zbawczego celu. Staje się On podstawowym, osobowym punktem odniesienia wobec kryzysów czy sytuacji problemowych, jak również punktem wyjścia wobec podejmowanych decyzji. Tak uformowane oraz świadome małżeństwo tworzy rodzinę silną Bogiem, która staje się miejscem doświadczenia Boga i wiary na co dzień. Jest to obszar do głoszenia kerygmatu, ale i do doświadczenia tego, co jest jego treścią, miłości Bożej, jaką Bóg ma ku ludziom (por. 1 J 4,16)⁴⁸. Rodzina również na zewnątrz staje się świadectwem życia Ewangelią, podmiotem działalności ewangelizacyjnej. Łaska Boża sprawia, że rodzina jest Kościołem domowym, żywotną komórką, zdolną do przemiany świata w duchu Ewangelii.

Należy w tym miejscu mocno zaakcentować, że kerygmat łączy się w sposób ścisły z rzeczywistością sakramentów. Najczęściej prowadzi do chrztu lub spowiedzi, jednak papież Franciszek akcentuje jego niezastąpioną rolę w przygotowaniu do sakramentu małżeństwa, a także w kształtowaniu życia małżonków. Odniesienie sakramentalne kerygmatu jest niezwykle istotne wobec licznych prób jego deprecjonowania lub oskarżeń o protestantyzm. Kerygmat prowadzi do sakramentów, przygotowuje i uczy właściwie trwać w łasce, którą przynoszą. Przecistawianie pierwszego głoszenia sakramentom jest na wskroś nieeklezyjalne i błędne.

TEOLOGIA KERYGMATU W „CHRISTUS VIVIT”

Postulat progresywności formacji zawarty w *Evangelii gaudium*, a także aspekt związku kerygmatu z sakramentami ukazany w *Amoris laetitia* zyskuje w adhortacji *Christus vivit* ważne dopowiedzenie i doprecyzowanie. Formacja oraz rozwój są niezwykle ważne, ale powinny dokonywać się na drodze pogłębiania relacji z Jezusem powstałej w wyniku ewangelizacji. Chodzi więc o to, aby wynikające ze spotkania z Panem doświadczenie wiary nie zostało zaprzepaszczone, a spotkania formacyjne nie doprowadziły do zatracenia ognia spotkania z Chrystusem i radości z pójścia za Nim⁴⁹. Papież zauważa, że dzieje się tak, gdy odchodzi się od pogłębiania więzi z Bogiem oraz dzielenia się świadectwem wiary⁵⁰,

⁴⁸ Por. AL 290.

⁴⁹ Por. ChV 212.

⁵⁰ Do istoty procesu ewangelizacji zalicza się świadectwo chrześcijańskie, które jest ściśle powiązane z głoszeniem kerygmatu. Jedno warunkuje drugie. Świadectwo uwiarygodnia głoszone treści, pokazuje, jak moc zbawcza zaktualizowała się w życiu świadka, a przez to wzbudza wiarę i pragnienie przemiany życia u tych, którzy go słuchają. Niezastąpioną rolę świadectwa podkreśla także papież Franciszek, mówiąc: „językiem rozumianym przez ludzi młodych jest język tych, którzy dają życie [...], którzy pomimo swoich ograniczeń i słabości starają się konsekwentnie żyć swoją wiarą” (ChV 211).

a treścią formacji stają się jedynie kwestie doktrynalne i moralne. Franciszek wprost ostrzega: „uspokójmy chęć przekazywania wielkiej ilości treści doktrynalnych, a starajmy się przede wszystkim pobudzić i zakorzenić wspaniałe doświadczenia, które podtrzymują życie chrześcijańskie”⁵¹. To zalecenie nie stanowi zaprzeczenia katechezy i nauczania wiary⁵², wszak cała formacja chrześcijańska jest pogłębianiem kerygmy⁵³. Jest bardziej określeniem pewnego stylu oraz priorytetów, gdyż jak podkreśla papież, „duszpasterstwo młodzieżowe powinno zawsze obejmować wydarzenia pomagające odnowić i pogłębić osobiste doświadczenie miłości Boga i żywego Jezusa”⁵⁴. Formacja chrześcijańska powinna dokonywać się w duchu pierwszego orędzia, czerpiąc z jego logiki, a także mentalności. Chodzi o katechezę i dogmatykę na usługach wiary, zrodzonej w wydarzeniu osobowego spotkania z Bogiem.

Niezwykle ważnym elementem teologii pierwszego orędzia zawartym w adhortacji *Christus vivit* jest zagadnienie języka kerygmatu. Zdaniem papieża Franciszka należy przyznać „uprzywilejowane miejsce językowi bliskości, językowi miłości bezinteresownej, relacyjnej i egzystencjalnej, która dotyka serca, dociera do życia, rozbudza nadzieję i pragnienia”⁵⁵. Bowiern pierwsze orędzie to przekaz miłości, pragnienia relacji oraz zbawczej przemiany życia, który nie może być komunikowany w oderwaniu od sensu tych treści. Forma nie może być zaprzeczeniem materii przesłania. „Trzeba podchodzić do ludzi [...] z językiem miłości, a nie z prozelityzmem”⁵⁶. Warto również podkreślić, że założenia pastoralne w proponowanym przez papieża namyśle nad rzeczywistością języka kerygmatu stają się narzędziem osobowego akcesu prawd dogmatycznych, a co

⁵¹ ChV 212.

⁵² W dalszej części adhortacji papież Franciszek dodaje: „Wszelki projekt edukacyjny, każdy program rozwoju dla ludzi młodych powinien z pewnością zawierać formację doktrynalną i moralną. Równie ważne jest, aby był on skoncentrowany na dwóch głównych obszarach: pierwszy to pogłębienie *kerygmatu*, podstawowego doświadczenia spotkania z Bogiem przez Chrystusa umarłego i zmartwychwstałego. Drugim jest wzrost w miłości braterskiej, życiu wspólnotowym, w służbie” (ChV 213).

⁵³ Zob. EG 165. Ta myśl została podjęta przez papieża Franciszka także w konstytucji apostolskiej *Veritatis gadium*: „przede wszystkim stałym i priorytetowym kryterium jest kontemplacja i wprowadzenie duchowe, intelektualne i egzystencjalne w serce kerygmatu, to znaczy nową i fascynującą radosną nowiną Ewangelii Jezusa” (Franciszek, *Konstytucja apostolska „Veritatis gadium”*, 4, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/konstytucje/veritatis_gadium_08122017.html [dostęp: 5.09.2019]). Pogłębianie rzeczywistości dokonującej się w kerygmacie jest procesem obejmującym całego człowieka, jego wymiar duchowy, władze intelektualne i kontekst życia. Zakłada więc konieczność szeroko pojętego nauczania teologicznego.

⁵⁴ ChV 214.

⁵⁵ ChV 211.

⁵⁶ ChV 211.

ważniejsze, przyjęcia samego Boga. Odpowiednio dobrany język ma służyć misji ewangelizacyjnej, a przez swój uniwersalizm – odwołujący się do miłości, bliskości i pragnień serca – staje się zdolny do wypełnienia zadania wynikającego z powszechnej woli zbawienia (por. 1 Tm 2,4).

Ponadto, jeśli chodzi o teologię kerygmatu, warto wskazać jeszcze jeden aspekt. Otóż źródłem cech języka kerygmatu wymienionych przez papieża jest bez wątpienia sposób komunikacji Boga ukazany na kartach Pisma Świętego⁵⁷. Ta zbieżność prowadzi do odkrycia dwóch ważnych implikacji. Po pierwsze, nauka głoszenia rozpoczyna się od osobistej lektury Słowa Bożego, od karmienia się nim i przenikania Jego mentalnością. Prawdziwym keryksem staje się ten, kto spożył zwój Słowa (por. Ez 3,1–4). Po drugie, podobieństwo języka kerygmatu i komunikacji Boga wydaje się wynikać z głębokiej relacji pomiędzy głosicielem a Bogiem, jednak jest również czymś znacznie większym. W swej najgłębszej istocie głoszenie kerygmatu jest tożsame z komunikacją samego Boga, gdyż to On staje się jego głównym głosicielem⁵⁸. Następuje swego rodzaju przejście od Boga będącego przedmiotem głoszenia do Boga samoudzielającego się i samokomunikującego człowiekowi. Jak stwierdza św. Paweł: „Usiłujecie bowiem doświadczyć Chrystusa, który przeze mnie przemawia” (2 Kor 13,3). Pierwsze orędzie to przestrzeń bezpośredniego przemawiania Boga, zgodnego z Jego naturą (por. J 4,8), co w żaden sposób nie wyklucza roli keryksa.

⁵⁷ „W Jego słowie znajdujemy wiele wyrazów Jego miłości. Jakby szukał różnych sposobów, aby to ukazać, chcąc dostrzec, czy któreś z tych słów może dotrzeć do twojego serca. Na przykład czasami ukazuje się, jak owi kochający rodzice, którzy bawią się ze swoimi dziećmi: «Pociągnąłem ich ludzkimi więzami, a były to więzy miłości. Byłem dla nich jak ten, co podnosi do swego policzka niemowlę» (Oz 11,4). Niekiedy jawi się pełen miłości tych matek, które szczerze kochają swoje dzieci, z miłością wypływającą z głębi serca, która nie może zapomnieć i porzucić: «Czyż może niewiasta zapomnieć o swym niemowlęciu, ta, która kocha syna swego łona? A nawet gdyby ona zapomniała, Ja nie zapomnę o tobie!» (Iz 49,15). Ukazuje się nawet, jak ktoś zakochany, kto tatuuje ukochaną osobę na dłoni, aby mógł mieć zawsze blisko jej twarz: «Oto wyryłem cię na obu dłoniach» (Iz 49,16). Innym razem podkreśla siłę i stanowczość swej miłości, której nie da się pokonać: «Bo góry mogą się poruszyć i pagórki się zachwiać, ale miłość moja nie odstąpi ciebie i nie zachwieje się moje przymierze pokoju» (Iz 54,10). Albo mówi nam, że od zawsze na nas czekał, bo nie pojawiliśmy się na tym świecie przez przypadek. Zanim zaistnieliśmy, byliśmy w planach Jego miłości: «Ukochałem cię odwieczną miłością, dlatego też zachowałem dla ciebie łaskawość» (Jr 31,3). Lub sprawia, że zauważamy, iż On wie, jak dostrzec nasze piękno, którego nikt inny nie może rozpoznać: «Ponieważ drogi jesteś w moich oczach, nabrałeś wartości i Ja cię miłuję» (Iz 43,4). Albo prowadzi nas do odkrycia, że Jego miłość nie jest smutna, lecz jest czystą radością, która się odnawia, kiedy pozwalamy się Jemu miłować: «Pan, twój Bóg, jest pośród ciebie, Mocarz, który zbawia, uniesie się weselem nad tobą, odnowi [cię] swoją miłością, wzniesie okrzyk radości» (So 3,17)” (ChV 114).

⁵⁸ Por. A. Jankowski, *Kerygmat w Kościele apostołskim*, Częstochowa 1989, s. 133–174.

Kerygmat w ujęciu Franciszka jest również rzeczywistością pneumatologiczną, choć sam Duch Święty nie jest według papieża treścią kerygmatu⁵⁹. Triada: „Bóg kocha, Chrystus zbawia i On żyje” nie mówi wprost o Trzeciej Osobie Trójcy, a jej misterium nie jest proklamowane. Ono się dokonuje, gdyż to Duch Święty „przygotowuje i otwiera serca”⁶⁰, aby przyjęły dobrą nowinę o miłości i zbawieniu. Duch sprawia również, że orędzie kerygmatu przesywa serca słuchaczy, a także uzdalnia ich do odpowiedzi⁶¹. To On rodzi do nowego życia i podtrzymuje w nowym stworzeniu doświadczenie zbawienia. Ponadto, jak podkreśla papież, jeżeli pozwoli się Mu działać, „pomaga wzrastać w tej radości”⁶². Trzecia Osoba Trójcy Świętej obecna jest na każdym etapie proklamowania pierwszego orędzia, pełniąc rolę przygotowawczą, uzdalniającą, sprawczą, urzeczywistniającą, a na samym końcu podtrzymującą oraz prowadzącą nowe życie. Rzeczywistość kerygmatu od początku do końca zanurzona jest w Duchu Świętym i w Nim się dokonuje⁶³. Nie ma więc sprzeczności pomiędzy zawartością treściową a trynitarną definicją kerygmatu. Jak konstatuje Franciszek: „gdzie jest Ojciec i Jezus, jest także Duch Święty”⁶⁴.

W perspektywie łaski realizującej się w rzeczywistości kerygmatu, niezwykle ważną rolę Ducha Świętego jest podtrzymywanie nowego życia oraz jego rozwój. Dokonuje się on na drodze upodobnienia nowego stworzenia do Chrystusa. Przemiana ta nazywa się chrystoformizacją i jest procesem prowadzenia do pełnego

⁵⁹ Pośród współczesnych modeli przepowiadania pierwszego orędzia sześciopunktowy schemat Szkoły Nowej Ewangelizacji św. Andrzeja (miłość Boża; grzech; zbawienie; wiara, nawrócenie, Jezus Panem; Dar Ducha Świętego; wspólnota) zawiera proklamowanie Trzeciej Osoby Bożej jako treści kerygmatu.

⁶⁰ ChV 130.

⁶¹ Duch Święty przekonyuje, zawstydza (*elegksei*) (por. J 16,8) oraz przesywa lub przebija serca (*katenygēsan*) (por. Dz 2,37). Więcej o roli przekonywania Ducha Świętego i Jego działania w kerygmacie zob. K. Guzowski, *Duch dialogujący*, Lublin 2016, s. 97–99; A. Jankowski, *Kerygmat w Kościele apostołskim...*, s. 139–146.

⁶² ChV 130.

⁶³ Z tego względu Duch Święty jest nazywany duszą ewangelizacji. A. Pawłowski, *Kerygmat w nowej ewangelizacji*, Poznań 2014, s. 58. „Duszą każdego chrześcijańskiego głoszenia Słowa Bożego jest nie jakaś rzecz, ale Osoba, która jest równocześnie duszą Kościoła. Podstawowa zasada chrześcijańskiego przepowiadania brzmi: «Głosić Chrystusa w Duchu Świętym» lub bazując na pierwszym liście św. Piotra «Głosić Ewangelię mocą Ducha Świętego» (por. 1 P 1,12). Chrystus albo Ewangelia określają treść przepowiadania, to, co ma się głosić; «mocą Ducha Świętego» wskazuje na sposób, czyli metodę głoszenia” (R. Cantalamessa, *Tajemnica głoszenia Słowa Bożego*, Wrocław 2007, s. 43–44). Por. tamże, s. 44; tenże, *Tajemnica Wielkanocy*, Wrocław 2002, s. 80; por. J.H. Prado Flores, *Nowi ewangelizatorzy dla Nowej Ewangelizacji*, Poznań 2013, s. 52.

⁶⁴ ChV 130.

oraz osobowego uformowania wewnętrzno-duchowego człowieka na wzór Jezusa Chrystusa⁶⁵. Jak stwierdza papież Franciszek:

Duch Święty napełnia serce zmartwychwstałego Chrystusa, a stamtąd wlewa się w twoje życie jak źródło. A kiedy Go przyjmiesz, Duch Święty sprawia, że coraz bardziej wchodzisz w serce Chrystusa, byś był zawsze coraz bardziej napełniony Jego miłością, Jego światłem i Jego mocą⁶⁶.

Trzecia Osoba Trójcy Świętej jest kontynuatorem dzieła zapoczątkowanego w czasie głoszenia dobrej nowiny, prowadząc do ścisłego zjednoczenia z Bogiem. Jest osobową mocą uzdalniającą do przemiany ukierunkowanej na osiągnięcie pełni zbawienia i świętości. Sformułowanie „wejdźcie w serce Chrystusa”, użyte przez Franciszka, oddaje niezwykle intymny, zażyły wymiar relacji Bóg – człowiek, ku jakiemu prowadzi Duch Święty. Podkreśla również jego personalny oraz komunijny charakter.

Podsumowując, należy stwierdzić, że refleksja nad rzeczywistością kerygmatu w ujęciu papieża Franciszka ma niewątpliwie charakter dogmatyczno-pastoralny. Z jednej strony papież porusza poważne zagadnienia teologiczne, przy jednoczesnym i niemal automatycznym ukierunkowaniu ich na wymiar duszpasterski. Kerygmat jest orędziem pięknym, ważnym, większym, bardziej pociągającym, najbardziej potrzebnym, solidnym, głębokim, pewnym, treściwym, mądrym, a także takim, którego nie można nigdy przemilczeć.

Znaczące dla refleksji dogmatycznej jest sformułowanie przez Franciszka definicji kerygmatu i wskazanie jego trynitarnego wymiaru oraz szczegółowe opisanie roli Ducha Świętego w trakcie zwiastowania pierwszego orędzia. Papież podkreśla także ścisły związek kerygmatu z sakramentami, do których to orędzie przygotowuje, prowadzi, jak również uczy właściwie rozumieć i współpracować z łaską, którą przynoszą. Niezwykle ważne jest podkreślanie prymatu jakościowego podstawowego orędzia jako tej przestrzeni, w której głoszone treści urzeczywistniają się, a sam Bóg udziela siebie człowiekowi. Kerygmat jest ogłaszaniem łaski, która może stać się udziałem człowieka, dlatego jest to orędzie na wskroś soteriologiczne, charytologiczne i eschatologiczne. Na koniec warto podkreślić, że rzeczywistość kerygmatu służy do odnawiania pierwotnego doświadczenia Boga, a także do właściwego rozwoju i rozumienia nauczania oraz doktryny chrześcijańskiej. Teologia dogmatyczna powinna czerpać z istoty kerygmatu, stając się teologią bliską życiu, jak też nauczaniem na usługach wiary.

⁶⁵ Por. T. Paszkowska, *Chrysoformizacja*, w: *Leksykon teologii duchowości*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002, s. 123–124.

⁶⁶ ChV 130.

Nie mniej inspiracji i kierunków wartych podjęcia przynosi refleksja papieża Franciszka w aspekcie pastoralnym. Przede wszystkim papież proponuje trójelementowy schemat prezentacji kerygmatu. Triada „Bóg Cię kocha, Jezus Cię zbawił i On żyje”, której analogicznie odpowiadają trzy decyzje wiary – „daj się Bogu pokochać, pozwól się zbawić i nawiąż z Nim relację przyjaźni”, stanowi istotne *novum* na tle istniejących dotychczas modeli przepowiadania pierwszego orędzia. Papież porusza też zagadnienie języka przepowiadania we współczesnym świecie, przyznając pierwszeństwo językowi miłości, relacji i bliskości, a także opisuje rzeczywistość doświadczenia, tak bardzo fundamentalnego dla rzeczywistości wiary. Z przeżycia kerygmatu rodzi się nowy człowiek, który wzrasta na drodze upodabniania się do Chrystusa. Rzeczywistość przemiany oraz uświęcania, określana jako chrystoformizacja, jest przykładem realizacji treści pierwszego orędzia i nie odrywa nigdy od wspólnoty z ludźmi. Jak podkreśla papież Franciszek, realizacja nowego życia znajduje swój wyraz we wzroście miłości braterskiej, zaangażowaniu wspólnotowym i służbie na rzecz bliźniego. Owa „reperkusja moralna” w życiu jednostki jest przejawem autentycznego doświadczenia łaski. Nadto z perspektywy pastoralnej nader istotny jest przekład modelu soteriologicznego wyrażonego w formule „to, co nie zostało przyjęte, nie zostało zbawione” na język egzystencjalny. Zaproponowane przez papieża sformułowanie: „tylko to, co kochane, może być zbawione” łączy rzeczywistość soteriologiczną z miłością oraz podkreśla niezbędną rolę przyzwolenia człowieka.

BIBLIOGRAFIA

- Cantalamesa R., *Tajemnica Wielkanocy*, Wrocław 2002.
- Cantalamesa R., *Tajemnica głoszenia Słowa Bożego*, Wrocław 2007.
- Cantalamesa R., *Moc krzyża*, Kraków 2013.
- Drączkowski F., *Kerygmat pisemny w teorii i praktyce Klemensa Aleksandryjskiego*, Roczniki Teologiczne 26,6 (1979), s. 21–43.
- Drączkowski F., *Idea kerygmatu pisemnego w przekazach patrystycznych*, w: *Evangelizacja w epoce patrystycznej*, red. F. Drączkowski, J. Pałucki, Lublin 1994, s. 9–20.
- Drączkowski F., *Patrologia*, Pelplin–Lublin 1999.
- Dyk S., *Homilia – droga do żywego poznania Chrystusa*, Kielce 2016.
- Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*, Kraków 2013.
- Franciszek, *Adhortacja apostolska „Amoris laetitia”*, Kraków 2016.
- Franciszek, *Adhortacja apostolska „Christus vivit”*, Kraków 2019.
- Franciszek, *Konstytucja apostolska „Veritatis gaudium”*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/konstytucje/veritatis_gaudium_08122017.html (dostęp: 5.09.2019).
- Franciszek, *Przemówienie podczas czuwania z młodymi w ramach XXXIV Światowego Dnia Młodzieży w Panamie*, L'Osservatore Romano [wyd. polskie] 410,2 (2019), s. 26–30.

- Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kluczem gramatycznym, z kodami Stronga i Popowskiego oraz pełną transliteracją greckiego tekstu*, przekł. R. Popowski, M. Wojciechowski, Warszawa 2014.
- Guzowski K., *Duch dialogujący*, Lublin 2016.
- Jaklewicz T., *Kerygmat*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, Lublin 2006, s. 371–374.
- Jankowski A., *Kerygmat w Kościele apostołskim*, Częstochowa 1989.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2002.
- Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, t. 1, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994.
- Lekan J., *Kerygma i mistagogia w zbawczym spotkaniu współczesnego człowieka z Bogiem*, *Teologia w Polsce* 8,2 (2014), s. 71–86.
- Mazur J., *Od kerygmatu do Ewangelii życia. Dzieje katolickiej myśli społecznej w zarysie*, Radom 2003.
- Paciorek A., *Kerygmat*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 8, Lublin 2000, kol. 1360–1362.
- Paszowska T., *Chrystofornizacja*, w: *Leksykon teologii duchowości*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002, s. 123–124.
- Pawłowski A., *Kerygmat w nowej ewangelizacji*, Poznań 2014.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, oprac. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, Poznań 2000⁴.
- Prado Flores J.H., *Nowi ewangelizatorzy dla Nowej Ewangelizacji*, Poznań 2013.
- Ryś G., *Pierwsze jest pierwsze*, Kraków 2015.
- Ryś G., *Przedmowa*, w: R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 9–10.
- Tardif E., Prado Flores J.H., *Dynamis. Evangelizando con gran poder*, México [b.r.w.].
- Zborowski M., *Jakie poznanie Syna przynoszą kerygmatyczne formuły „za nas” i „dla nas” (por. Rz 4,25)?*, w: *Imago Dei – Imago Christi. Na Obraz Boży*, red. A. Małek, Ł. Rzepka, Kraków 2018, s. 31–47.
- Zborowski M., *Kerygmat we współczesnych ruchach kościelnych*, *Resovia Sacra* 26 (2019), [w druku].

Słowa kluczowe: kerygmat, papież Franciszek, zbawienie, przepowiadanie

KERYGMA IN TERMS OF POPE FRANCIS. DOGMATIC AND PASTORAL REFLECTIONS

Summary

Kerygma is a message containing the fundamental truths of faith and realizing the grace of salvation and the change that gives birth to real faith as well as the newness of life

in Christ. This message resounds in the Church from the very beginning, because already on the day of Pentecost: “Then Peter stood up with the Eleven, raised his voice and addressed the crowd: [...] you put Jesus of Nazareth to death by nailing him to the cross. But God raised him from the dead, freeing him from the agony of death” (Acts 2,14.23–24). Over time, the good news of Jesus Christ from the kerygma seed grew into teaching, dogmatic rulings and theology, and the Church became the depositary, guardian and teacher of this truth. However, he did not cease to be a keryx and returns to the first message at particular periods of history. Also, today’s successor of saint Peter proclaims the truth: “He is alive!” Pope Francis, returning to the proclamation of the kerygma, also makes a dogmatic and pastoral reflection on his essence. By preaching – he brings God closer to man, and by teaching about the first message – he introduces the kerygma to theologians and priests.

Keywords: kerygma, pope Francis, salvation, preaching

RECENZJE

Henryk Pietras, *Herezje*, WAM, Kraków 2019, ss. 143

Student teologii lub człowiek poszukujący informacji o starożytnych herezjach trynitarnych i chrystologicznych bez trudu odnajdzie w bibliotekach wydziałów teologicznych lub w katolickich księgarniach pozycje poświęcone tym zagadnieniom. Można zatem postawić pytanie: czy współcześnie możliwe jest napisanie jeszcze czegoś oryginalnego na temat tych heterodoksyjnych poglądów? Takie pytanie postawił i przed takim problemem stanął ks. Henryk Pietras, profesor patrologii na Papieskim Wydziale Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie oraz na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie. Polskim czytelnikom znany jest przede wszystkim jako współredaktor serii „Źródła Myśli Teologicznej”. W 2019 roku oddał on do rąk czytelników niewielkich rozmiarów książeczkę zatytułowaną po prostu *Herezje*.

Praca ta, oprócz *Wstępu* i *Zakończenia*, ma sześć rozdziałów, na które składa się kilka podrozdziałów. Już we *Wstępie* autor starał się odpowiedzieć na pytanie o powód napisania tej książki: „[...] po każdej herezji coś zostało, gdyż każda odpowiadała pewnym sposobom rozumowania, które ciągle są obecne. [...] nie może się człowiekowi w głowie zmieścić tajemnica Boga, gdyż musiałby mieć głowę większą od niego” (s. 9–10). Pomimo tej prawdy zdarzali się ludzie, którzy próbowali opisać tajemnicę Boga, lecz brali *pars pro toto*, czyli popełniali herezje.

W pierwszej części książeczki (s. 7–27) Henryk Pietras naszkicował niejako tło, na którym pojawiały się herezje lub praherezje. Takim tłem jest kanon Pisma Świętego, apostołskość danej nauki oraz „zasada wiary”. Warte zauważenia jest stwierdzenie autora, które może razić niejedne „pobożne uszy”, przyzwyczajone do usystematyzowanej teologii z mandatem Magisterium Kościoła: „nie było więc tak, że najpierw była jasno określona ortodoksja, a potem przewrotni ludzie ją wywracali, wprowadzając swoje teorie, ale najpierw była wiara, później różne opinie na temat tego, jak ją wyrazić, a jeszcze później Kościół wybierał z nich i potwierdzał tę, którą uznawał za najlepszą” (s. 12).

Rozdział drugi poświęcony jest herezjom trynitarnym (s. 27–38). Czytelnik na jedenastu stronach ma okazję prześledzić proces tworzenia się głównych idei trzech najbardziej reprezentatywnych heterodoksyjnych spojrzeń na podstawowy dogmat wiary chrześcijańskiej. Henryk Pietras trzeźwo na samym początku zauważył, że „wielkim szokiem dla pierwszych pokoleń było odkrywanie, że co prawda jest jeden Bóg, ale i Bóg Ojciec jest Bogiem, i Syn Boży jest Bogiem, i Duch Święty jest Bogiem” (s. 27). Pomimo tego szoku ludzie Kościoła próbo-

wali racjonalnie i w sposób systematyczny opisać misterium Trójjedynego Boga. Pierwszą herezją był monarchianizm, reprezentowany przez Sabeliusza, drugą subordynacjonizm, a trzecią duchobórstwo. Na zauważenie i docenienie zasługuje to, że autor w wielu miejscach oddał głos starożytnym pisarzom kościelnym. W ten sposób czytelnik poznaje nie tylko styl pisarski Henryka Pietrasa, ale czyta teksty, które wyszły spod pióra m.in. Orygenesa, Atanazego czy Teodoretę z Cyru.

W kolejnej części publikacji pojawia się pytanie o tożsamość Jezusa Chrystusa i prezentowane są herezje podważające jego boską naturę (41–68). Jednymi z pierwszych zaprezentowanych poglądów są poglądy ebonitów, którzy „nie potrafili sobie poradzić z zaakceptowaniem bóstwa Chrystusa, więc je po prostu wykluczyli, wierząc, że Jezus był tylko nadzwyczajnym człowiekiem, obdarowanym przez Boga ponadnaturalnymi zdolnościami” (s. 44). Henryk Pietras na kolejnych stronach prezentuje adopcjonizm, który również odmawiał Jezusowi Chrystusowi miana Boga. Niezwykle ciekawie autor prezentuje nie tylko sam arianizm, ale także cały kontekst eklesjalno-społeczny związany z tą herezją. Należy zwrócić uwagę, że autor postawił, nie pierwszy raz, ciekawą hipotezę, która w poglądach Ariusza nie chce widzieć powodu zwołania soboru w Nicei. Według autora „okazja do takiego przedsięwzięcia nadarzyła się, kiedy cesarz Konstantyn postanowił uczcić jubileusz swojego panowania (s. 56). Arianizm po kilku wiekach znalazł sobie przyjazne miejsce w Polsce. Jego zwolennicy wyodrębnili się „spośród kalwinistów, odrzucając wiarę w Trójcę Świętą” (s. 65).

Czwarty rozdział podjął problem negowania człowieczeństwa Syna Bożego (s. 69–94). Uważny czytelnik zostaje na prawie trzydziestu stronach zapoznany z doketyzmem, apolinaryzmem, monofizytyzmem, monoenergetyzmem oraz monotelizmem. Także współcześnie te starożytne herezje odżywają w życiu Kościoła i świata. Według Henryka Pietrasa np. doketyzm „utrzymywał się przez wieki, a i teraz mamy z nim do czynienia, kiedy słyszymy, że przekaz ewangeliczny to tylko mity bez pokrycia w rzeczywistości, a Jezusa należy pojmować jako ideę, inspirację do dobrego życia, ale nie jako prawdziwego Boga, który stał się prawdziwym człowiekiem” (s. 73). Po lekturze tego rozdziału czytelnik może być zaskoczony z jednej strony tym, jak trudno wymyślić całkiem nową herezję, a z drugiej strony tym, jak te teologiczne heterodoksyjne „szlagiery” dochodzą do głosu w wielu współczesnych ideologiach.

Przedostatni rozdział porusza herezje dotyczące zbawienia (s. 95–127). Trafnie zauważył autor publikacji, że te nieortodoksyjne poglądy były efektem wysiłków, aby zrozumieć, „jak to działa”: zbawienie jest Bożym darem, a jednocześnie jest czymś, co człowiek dobrowolnie przyjmuje lub odrzuca. Za pierwszą herezję autor ukazał predestynację gnostyków. Nie trzeba w tym miejscu streszczać kilku stron publikacji, ale warto zauważyć, że Henryk Pietras wskazał na ciekawą

aktualizację tego starożytnego stanowiska. Otóż predestynacja według jezuita odżywa, gdy tworzyło się swoistą „teologię rasizmu” lub „teologię niewolnictwa” (s. 98). Kolejno czytelnik spotyka się z manicheizmem, który przekonał wielu, że „seks jest zły, alkohol jest zły, ciało też z natury złe i tylko przeszkadza duszy w drodze do zbawienia” (s. 101). Następną prezentowaną herezją jest pelagianizm, który dzięki papieżowi Franciszkowi odmienny jest przez wszystkie przypadki, ilekroć ktoś ma odmienną, nie zawsze nieortodoksyjną, wizję duszpasterstwa. Zasygnalizować należy za Henrykiem Pietrasem, że pelagianizm współcześnie odżywa, ale należy go poszukiwać m.in. w humanizmie, liberalizmie, tolerancji, wolności, a nawet prawach człowieka (s. 114). Osoby współcześnie używające słowa „pelagianizm” powinny zatem sięgnąć po recenzowaną publikację. Na kolejnych jej stronach ukazano pryscylianizm. Zauważyć trzeba, że autor kilka stron poświęcił magii. W tym kontekście Henryk Pietras przywołał ironiczną parafrazę *hokus-pokus*, która odnosiła się do słów konsekracji chleba: *Hoc enim Corpus meum* (s. 121). Szkoda tylko, że nie wspomniano o genezie tego prześmiewczego sformułowania, które wcale nie pochodzi z kręgów źle rozumiejących Eucharystię katolików. Wydaje się, że takie dopowiedzenie jest konieczne dla właściwego ukazania kontekstu powstania tego powiedzenia.

Na samym końcu autor poświęcił kilka stron herezjom eklezjalnym (s. 129–140). Montaniści, donatyści, nowacjanie i melicjanie kładli duży nacisk na wysokie wymagania moralne członków Kościoła. Henryk Pietras w ciekawy sposób powiązał problemy podnoszone przez m.in. katarów z propozycją duszpasterską papieża Franciszka w odniesieniu do osób rozwiedzionych żyjących w nowych związkach.

W *Zakończeniu* (s. 141–143) Henryk Pietras słusznie stwierdził, że, „by ustrzec się herezji, nie należy bynajmniej przestać szukać i myśleć. Wręcz przeciwnie, w tym szukaniu nie należy ustawać. To, co się znajdzie, może być kandydatem naprawdę albo na głupstwo roku i na pierwszy rzut oka może nie da się tego łatwo rozeznąć, ale próbować trzeba” (s. 142). A nieco dalej: „uczeni zajmujący się religioznawstwem studiują ryty, teksty, obrazy, przeróżne przejawy życia religijnego, ale niekoniecznie wierzą w to, co studiują” (s. 142). W poszukiwaniu prawdy, jak przekonuje autor, mogą zdarzyć się pomyłki i rzeczywiście zdarzały się one w przeszłości.

Jak zatem należy podsumować recenzowaną publikację? Bez wątplenia jej atutem jest komunikatywny, prosty i klarowny język, który zadowoli wytrawnego teologa, jak i człowieka tylko interesującego się historią Kościoła i jego wiary. Ponadto jest to pozycja godna polecenia studentom teologii, którzy dzięki niej mogą usystematyzować swoją wiedzę na temat wczesnochrześcijańskich herezji. Czytelnik sięgający po tę pozycję znajdzie w niej nie tylko solidną patrystykę,

ale również zostanie zapoznany z biblistyką oraz historią Kościoła i starożytnego świata. Wielkim plusem jest częste przytaczanie tekstów patrystycznych w ich oryginalnym brzmieniu. W rezultacie należy stwierdzić, że recenzowana praca stanowi jedną z lepszych współczesnych publikacji poświęconych dawnym herezjom. Autor jednak nie odłożył pióra po charakterystyce każdej z nich, ale podjął się trudu wytropienia ich „prawnuków” we współczesnych postawach i prądach ideologicznych. Podsumowując, praca Henryka Pietrasa zasługuje na polecenie szerokiego gronu odbiorców. Zostaną oni zapoznani nie tylko ze starożytnymi heterodoksyjnymi poglądami na Trójcę, Chrystusa, zbawienie i Kościół, ale otrzymają również klarowny i ortodoksyjny wykład na temat wiary w ciągu dwudziestu wieków chrześcijaństwa.

Paweł Beyga

