

TEOLOGIA W POLSCE

nowa seria: 12 (2018), nr 2

półrocznik
Towarzystwa Teologów Dogmatyków

RADA NAUKOWA „TEOLOGII W POLSCE”:

ks. prof. dr hab. Czesław Stanisław Bartnik
ks. prof. dr hab. Krzysztof Gózdź
o. prof. dr hab. Zdzisław Józef Kijas OFMConv (Rzym)
ks. prof. dr hab. Dariusz Kowalczyk (Rzym)
prof. dr hab. Jana Moricová (Ružomberok)
ks. prof. dr hab. Marek Pyc
o. prof. dr hab. Jacek Salij OP
ks. prof. dr hab. Jerzy Szymik
ks. prof. dr hab. José Ramón Villar (Pampeluna)

KOLEGIUM REDAKCYJNE „TEOLOGII W POLSCE”:

Redaktor naczelny: ks. dr hab. Janusz Lekan, prof. KUL
jlekan@kul.lublin.pl
Zastępca red. naczelnego: ks. dr hab. Wiesław Dąbrowski (L’Aquila)
wieslaw1@virgilio.it
Sekretarz Redakcji: ks. dr hab. Grzegorz Barth
grzegorz.barth@kul.pl
Redaktor prowadzący: ks. dr hab. Janusz Lekan, prof. KUL

RECENZENCI „TEOLOGII W POLSCE”:

ks. Grzegorz Barth, ks. Jerzy Buczek, ks. Janusz Bujak, ks. Jacek Froniewski, ks. Krzysztof Gąsecki, ks. Mirosław Kowalczyk, ks. Stanisław Kozakiewicz, ks. Krzysztof Krzemiński, o. Piotr Liszka, Jana Moricová, ks. Jarosław Moskałyk, ks. Antoni Nadbrzeźny, Katarzyna Parzych-Blakiewicz, ks. Marcin Składanowski

SPIS TREŚCI

TWP 12 (2018), NR 2

ARTYKUŁY

Kard. Gerhard Ludwig Müller, <i>Tradycja jako zasada katolickiej teologii</i> . . .	5
Anthony Giambrone OP, <i>“Spirit and Power”: Modernity on Miracles, Biblical Studies, and the Leap of Faith</i>	19
Bernhard Körner, <i>Jaką rolę odgrywa egzegeza w dogmatyce?</i>	35
O. Dariusz Kasprzak OFM ^{Cap} , <i>Pismo Święte czytane przez Ojców</i>	49
Ks. Piotr Roszak, <i>Rola Pisma Świętego w średniowiecznej teologii</i>	71
Karl-Heinz Menke, <i>Kreuz und Trinität, Oder: Der wahre Dornbusch</i>	85
Ks. Jerzy Szymik, <i>Teologia 2.0. Konstytucja dla nauki wiary (kilka uwag)</i>	105
Ks. Mirosław Kowalczyk, <i>Znaczenie i aktualność nauki prymasa Stefana Wyszyńskiego o podmiotowości narodu</i>	117
Ks. Jarosław M. Lipniak, <i>Termin „substancja” w trynitologii</i>	129
Katarzyna Parzych-Blakiewicz, o. Maksym Adam Kopiec OFM, <i>„Sumienie eklezjalne” w blasku Prawdy, Dobra i zbawienia</i>	143
Ks. Artur Antoni Kasprzak, <i>Temoigner de la foi dans la rencontre avec l’homme en crise. La pratique et les propositions de Jean-Guilhem Xerri, chretien engage dans ce monde</i>	161
Ks. Michał Kosche, <i>Duch Święty jako największy Dar miłości miłosiernej Chrystusa</i>	179
Ks. Paweł Rabczyński, <i>Hermeneutyka teologiczna objawień gietrzwałdzkich</i>	193
Ks. Maciej Raczyński-Rożek, <i>Analogia entis Ericha Przywary jako model myślenia katolickiego w postmodernistycznej rzeczywistości</i>	215
O. Łukasz Samiec OFM ^{Conv} , <i>Duch Święty w sakramencie Eucharystii</i> . . .	233
O. Jan P. Strumiłowski OCist, <i>Nieinterwencyonistyczna teoria działania Boga. Analiza, diagnoza i korekta modelu</i>	249
Aleksander Sosnowski, <i>Das Gebet Jesu in der Lehre vom Papst Benedikt XVI.</i>	265

RECENZJE

César Izquierdo, <i>Transmitir la fe en la cultura contemporánea. Tradición y magisterio a partir del Vaticano II</i> (ks. Andrzej Persidok)	285
Peter Kreeft, <i>Forty Reasons I Am a Catholic</i> (Sławomir Zatwardnicki) . . .	290

Kard. Gerhard Ludwig Müller*
Rzym

TRADYCJA JAKO ZASADA KATOLICKIEJ TEOLOGII

Objawienie biblijne ma charakter ściśle historyczny, a co za tym idzie, taki charakter ma całe chrześcijaństwo i powinna odzwierciedlać go również teologia. Choć naucza ona prawd ponadczasowych, kieruje do nas nade wszystko orędzie o Bogu objawiającym się w historii. Orędzie to, przekazywane z pokolenia na pokolenie w dynamicznym procesie, który nazywamy Tradycją, ma również charakter historyczny. Tym samym Tradycja nie jest dla teologa jakąś zniewalającą zewnętrzną normą, ale fundamentalną zasadą, bez której nie może być mowy o katolickiej teologii. Taką rolę Tradycji trzeba podkreślić szczególnie dzisiaj, kiedy w świecie panuje swoisty kult współczesności, a w Kościele pojawia się tendencja do uważania za rozstrzygające nie tyle wielkich postanowień Magisterium, ile spontanicznych wypowiedzi papieża i innych hierarchów.

Pojęcie Tradycji nie cieszy się dziś zbyt dużą popularnością, dotyczy to również kręgów teologicznych. Z jednej strony mówienie o niej staje się coraz trudniejsze w świecie obsesyjnie wręcz skoncentrowanym na teraźniejszości, oraz w Kościele, który również staje się coraz bardziej przeniknięty mentalnością pragmatyczną. Z drugiej zaś strony nie brakuje wśród katolików takich grup, które pojęcie Tradycji chętnie umieszczają na swoich sztandarach, rozumiejąc je wszakże w sposób płytki i wybrakowany. Potrzeba zatem odnowy rozumienia Tradycji jako żywego przekazu wiary, zarówno w aspekcie formy, jak i treści tegoż przekazu. Tak rozumiana Tradycja, jako żywy i dynamiczny proces, jest jednocześnie fundamentalną zasadą teologii katolickiej. Owo fundamentalne znaczenie Tradycji zostanie w niniejszym artykule ukazane w kilku etapach. Najpierw przedstawiony będzie kontekst kryzysu Tradycji, jaki rozpoczął się w czasach nowożytnych. Następnie ukazany zostanie historyczny charakter objawienia biblijnego, będący podstawą teologicznej kategorii Tradycji. Potem Tradycja ukaże się jako odpowiedź na wierność Boga wobec Jego Ludu. Na końcu Tradycja zestawiona będzie z kwestią teraźniejszości Kościoła i wreszcie usadowiona w kontekście ekumenicznym.

* Kard. Gerhard Ludwig Müller – dogmatyk, członek Międzynarodowej Komisji Teologicznej (1998–2002), ordynariusz Ratzbony (2002–2012), prefekt Kongregacji Nauki Wiary (2012–2017), autor licznych publikacji teologicznych, profesor wizytujący na wielu uniwersytetach (m.in. na KUL).

KRYZYS TRADYCJI JAKO ZNAK CZASÓW NOWOŻYTNYCH

Przed 25 laty w Niemczech pisarz Botho Strauss opublikował artykuł, który wywołał gwałtowną dyskusję. Strauss analizował w nim kulturowy klimat lat dziewięćdziesiątych, pisząc m.in.:

Szkoda, stała się wielka szkoda z powodu zniszczenia przekazu [Tradycji]. Tak, umarła ona na zewnątrz przed drzwiami jako dostawa znakomitego jedzenia, z którego ludzkość musi zrezygnować z powodu różnorodnych sporów celnych. Tradycja umarła [zdechła] przed przeszkodą hybrydowego przewartościowania współczesności¹.

W tym pogładowym obrazie zniszczonego pokarmu dramaturg wyraża skargę z powodu utraty przekazywania tradycji. Jest zaniepokojony tym, że wartości, które jednoczyły poprzedzające nas pokolenia, zostały wyrzucone jako zużyte, czy odłożone, i niszczone przed naszymi oczyma.

Możemy powiedzieć: niebezpieczeństwo to nie zmniejszyło się w obecnych czasach, w których z pomocą potężnych technicznych możliwości socjalnych powiązań synchroniczna komunikacja stała się bezgraniczna. „Współczesność” zyskała niewiarygodnie na znaczeniu i – jak mówi Botho Strauss – została przeszacowana, chociaż nie została uzupełniona i sprawdzona przez diachroniczny wymiar komunikacji, przez wymianę z „dostawą” historii. Ponadto w Europie widać ofensywne odrzucanie specyficznie chrześcijańskiej Tradycji. Świadoma negacja własnej tradycji odcina Europę od jej zakorzenienia w judaizmie i chrześcijaństwie. Procesy te – z pewnością widać to w budzących troskę próbach w niektórych krajach, zmierzających do wymazania wszystkich elementów judeo-chrześcijańskiego dziedzictwa w publicznych systemach wychowania – są w swoich dalekosiężnych skutkach dopiero od niedawna rozpoznawane i zaczynają negatywnie oddziaływać także na szerokie kręgi w Kościele, co objawia się w konformizmie z duchem czasu.

Jak dochodzi do tego przecenienia współczesności i do pogardy wobec tradycji? Stwierdzenie Theodora W. Adorna, że tradycja jest sprzeczna z racjonalnością², stało się swoistym *credo* nowoczesnej krytyki wobec każdego przekazu tradycji. Tym samym Adorno wzmocnił podejrzenie, które od oświecenia uderza w jej przekaz, a ostatecznie w objawienie Boże w Jezusie Chrystusie jako rzekomo przeciwne powadze rozumu i rozwojowi człowieka. Tradycja widziana jest tutaj jako coś „poniżającego wobec krytycznie reflektującego, a więc prawdziwie duchowo egzystującego człowieka”, i stawia go w „sprzeczności wobec nowoczesnych wartości, takich jak autonomia, emancypacja, indywidualna wolność, równość, demokratyczne współdecydowanie i naukowa obiektywność niezależnego rozumu”³.

¹ B. Strauss, *Anschwellender Bocksgesang*, „Der Spiegel” 1993, nr 6 (2007).

² Por. J. Pieper, *Überlieferung. Begriff und Anspruch*, München 1970, s. 43.

³ G.L. Müller, *Katholische Dogmatik. Für Studium, und Praxis der Theologie*, Freiburg–Basel–Wien 1995, s. 65.

W teologicznych dyskusjach można dość często usłyszeć, że takie myślenie, nierzadko bezrefleksyjne, znalazło miejsce także w Kościele. Źródło objawienia, które obejmuje Pismo i Tradycję, zostało praktycznie zamknięte. Normatywne nie jest już oparte na wierze obcowanie z objawieniem, które udostępnia autentyczną wiarę Ludowi Bożemu pod przewodnictwem następców apostołów i ukazuje drogę życia godną wybranego przez Boga Ludu. Normą staje się faktyczna, „przeżywalna”, rzeczywistość i jej indywidualna interpretacja, podczas gdy nauka Kościoła i życie według Bożych przykazań w naśladowaniu Chrystusa jest wyszydzane jako obce realności nawet przez przedstawicieli kościelnego urzędu nauczania. Zauważamy dzisiaj, że słowo „tradycja” jest także dyskredytowane przez umieszczanie go w powiązaniu z pojęciem „tradycjonalizm” i „tradycjonalisci”. Przecza się to, że tradycja w żadnym wypadku nie jest sprzeczna z rozumem – że jest wręcz odwrotnie: tradycja stoi bowiem w sprzeczności, ale z nowoczesnym racjonalizmem i empiryzmem, które przeceniają terażniejszość, podchodząc do niej irracjonalnie.

HISTORYCZNOŚĆ OBJAWIENIA JAKO PODSTAWA KATOLICKIEJ ZASADY TRADYCJI

Aby zrozumieć specyfikę biblijnego przekazu, trzeba przyjrzeć się samej rzeczywistości biblijnego objawienia. Tradycja w Kościele nie jest w żadnym razie kulturowo-antropologicznym pojęciem. Należy mieć na uwadze to, że pojęcie Tradycji pochodzi z judeo-chrześcijańskiego sposobu myślenia, które oparte jest na ściśle historycznym charakterze objawienia. W zwięzły sposób zostaje to wyrażone na początku Listu do Hebrajczyków, w którym autor natchniony uwydatnia zasadę judeo-chrześcijańskiego rozumienia objawienia i pokazuje podstawę biblijnego sposobu myślenia: „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna [...]” (Hbr 1,1). Akcent położony jest na mowie Boga, ale nie w sensie pojedynczych przekazów nadnaturalnej wiedzy, lecz w sensie mowy w historii, która odróżnia się od milczenia: „Wystarczy, że Bóg mówi i nie milczy”⁴. To, że ludzie szukają Go w określonym czasie i określonym miejscu i że Go rozpoznają, a więc – aby dopowiedzieć objawieniowo-teologicznie – że Bóg „mówił”, stoi na początku biblijnej wiary i jest, jako historyczny proces, podstawą wszelkiej Tradycji.

Dla ojców Kościoła objawienie Boże jest fundamentalnym aktem Jego miłosierdzia. Miłosierdzie i sprawiedliwość nie stoją w sprzeczności ze sobą. Dar Tory na Synaju, dar przykazań ze wskazaniem do „prawego czynu” i objawienie w historii Izraela aż do Jezusa, tego *verbum divinum incarnatum*, i apostołów jako

⁴ E. Grässer, *An die Hebräer (Hebr 1–6)*, EKK XVII/1, Zürich i in. 1990, s. 26.

autoryzowanych świadków Syna Bożego są na wskroś fundamentalnymi aktami miłosierdzia Boga.

Hebrajski Stary Testament mówi dlatego nie o objawieniu, lecz nade wszystko o „darze Tory”, stąd też w liturgicznym języku Izraela właśnie Bóg jako dawca Tory jest Objawiającym⁵. Właściwe miłosierdzie Boga według świadectwa Pisma nie jest takim czy innym pojedynczym aktem miłosierdzia ani nie głównie przebaczeniem upadku ludu czy niewierności pasterzy i kapłanów, ale tym, że Bóg w poszukiwaniu człowieka nie biegł na próżno, gdy odpowiadał i rozmawiał ze swoim ludem.

Miłosierdzie Boże realizuje się w udzielaniu przez Boga siebie samego człowiekowi, który Go szuka i chce Go słuchać. Dlatego też podstawowym aktem miłosierdzia ze strony Kościoła jest zaznajamianie ludzi z tymże objawieniem i ze sposobem życia, które z tego wynika.

W napisanej przez papieża Benedykta, a opublikowanej pod imieniem papieża Franciszka encyklice *Lumen fidei* zacytowane są słowa św. Ireneusza z Lyonu, który opisuje nader jasno tenże związek ludzkiej czujności i Bożej odpowiedzi:

Abraham, zanim usłyszał głos Boga, już Go poszukiwał „w żarliwym pragnieniu swego serca” i „przemierzał cały świat, pytając się, gdzie jest Bóg”, aż wreszcie „Bóg zlitował się nad tym, który szukał Go sam w milczeniu”. Kto rusza w drogę, by czynić dobro, już zbliża się do Boga, już jest wspierany Jego pomocą, ponieważ to właśnie siła Bożego światła oświeca nasze oczy, gdy zmierzamy ku pełni miłości⁶.

Objawienie jako historia jest pogłębionym procesem skierowanym na rozumową refleksję. Wskazanie na historię, do czego należy także spojrzenie na świat jako stworzenie, jest charakterystyczne dla poprawnego ujmowania objawienia⁷. Bez jasnego historycznego pojmowania objawienia nie jest do pomyślenia Tradycja w specyficznym, biblijnym sensie.

Jest znamienne, że judaizm, a jeszcze bardziej chrześcijaństwo w swoim religijnie ukształtowanym środowisku było ciągle narażone na niebezpieczeństwo utraty właśnie tego historycznego charakteru, względnie na zamianę go na pozornie głębsze i cenniejsze wymiary. W wielorakich wariantach ciągle pojawiała się pokusa gnozy, zapewniającej o posiadaniu rzekomej „tajemnej wiedzy” apostołów⁸.

Dzisiaj także negują Tradycję zarówno subiektywistyczne, uwewnętrznione rozumienie wiary i spirytualizacja chrześcijaństwa, jak i sekularyzacja Kościoła, uważając ją za przeszkodę na drodze do szczęśliwego życia i spełniającego człowieka spotkania z Bogiem. Oczywiście, można się zapytać, jak dalece tak

⁵ Por. H. Cohen, *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Leipzig 1919, s. 97.

⁶ Franciszek, *Encyklika „Lumen fidei”*, nr 35; cytat za: Ireneusz z Lyonu, *Demonstratio apostolicae praedicationis* 24: S.C. 406, 117.

⁷ Por. *Offenbarung als Geschichte*, Hrsg. W. Pannenberg, Göttingen 1961; 1982⁵.

⁸ Por. G.L. Müller, *Katholische Dogmatik...*, s. 68.

przekazywany obraz Boga jest jeszcze do zaakceptowania. Ta nowoczesna pokusza gnozy chce nam wmówić, że odsunięcie Tradycji (jako procesu) i porzucenie przekazu (jako treści) są nie tylko zgodne z ludzką autonomią i rozumem, lecz także służyłyby pogłębieniu pojęcia objawienia przez rezygnację z pośrednictwa.

TRADYCJA JAKO ODPOWIEDŹ NA WIERNOŚĆ BOGA WOBEC SWEGO LUDU

Właśnie w odniesieniu do dwóch centralnych zasad wiary chrześcijańskiej wspólnoty, tj. do powstania Jezusa z martwych i do istoty eucharystycznej celebracji Jezusowego dzieła ostatniej wieczerzy, akcentuje Paweł zasadę Tradycji. Prawie tak samo pisze on wspólnocie w Koryncie o tradycji wielkanocnej i przekazie ostatniej wieczerzy: „Ja bowiem otrzymałem od Pana to, co wam przekazałem [...]” (1 Kor 11,23; por. 1 Kor 15,3).

W drugim tomie swojej trylogii o Jezusie Joseph Ratzinger stwierdza:

Paweł z całą świadomością umieszcza siebie w łańcuchu przyjmowania i przekazywania. Ponieważ w tym wypadku mamy do czynienia z istotą rzeczy, od której wszystko zależy, wymagana jest tutaj przede wszystkim wierność. I Paweł, który zawsze tak mocno podkreśla swe osobiste świadectwo dawane Zmartwychwstałemu i apostołat otrzymany bezpośrednio od Pana, z całą mocą akcentuje tutaj znaczenie dosłownej wierności w przekazywaniu tego, co się otrzymało, oraz wspólnej tradycji Kościoła istniejących od samych jego początków. [...] To powiązanie z sięgającą początków tradycji decyduje jednocześnie o powszechnie wiążącym charakterze wiary i o jej jednolitości⁹.

Szczególnie w przekazie o ostatniej wieczerzy w 1 Liście do Koryntian zajął się formą Tradycji i jej treścią. Przekazywane jest to, co jest wydarzeniem nocy zdrady: „Pan Jezus tej nocy, w której został wydany, wziął chleb i dzięki uczyniwszy połamał go i rzekł: «To jest Ciało moje za was [wydane]. Czyńcie to na moją pamiątkę»” (1 Kor 11,23b–24). Wierność przekazu jest wiernością wydarzeniu z historii, które odróżnia się zasadniczo „od etiologicznych legend kultowych misterii, które są beczasowe, względnie wskazują na mityczny początek czasu”¹⁰.

W swoich wypowiedziach o przyjmowaniu i przekazywaniu form Tradycji Paweł porusza się całkowicie w rabinistycznej terminologii. Z używanym przez Pawła słowem *paralambano* i *paradidomi* jako *terminus technicus* w judaizmie

⁹ J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, Kielce 2011, s. 265–266.

¹⁰ W. Schräge, *Der erste Brief an die Korinther (1 Kor 11,17–14,40)*, EKK V11/3, Zürich i in. 1999, s. 31.

posługującym się językiem greckim wchodzi nowotestamentalne *Paradosis* dla oznaczenia procesu przyjmowania (*qibbel*) i dalszego przekazywania (*masar*) Tradycji. „Opowiadania Ojców, część rabinistycznej Miszny, oznaczają tym terminem drogę Objawienia: Mojżesz *przyjął* Torę na Synaju i *przekazał* ją Jozuemu, Jozue zaś Starszym, Starsi zaś Prorokom, a prorocy mężom Zgromadzenia Wielkiej Rady”¹¹.

W tym przedstawieniu przekazu jako „strumienia nauki, który się nie urywa”¹², zawarty jest jeszcze drugi wymiar: przekaz nauki, Tradycji jest przekazem osobowym – dokonuje się od osoby do osoby. Jak „płynęła” nauka od Mojżesza do Jozuego i do następnych, tak według *Dei Verbum* (7): „Ewangelia była zawsze w swej całości i żywotności w Kościele zachowywana” poprzez to, że apostołowie przekazali następcom swoje własne magisterium. Zasada Tradycji i zasada sukcesji należą do siebie. Wiara nie jest bowiem abstrakcyjną informacją, lecz niesiona przez osoby jako świadków usłyszanego słowa Bożego jest przekazywana z pokolenia na pokolenie. W swoim komentarzu do tego tekstu konstytucji o Bożym Objawieniu Joseph Ratzinger użył dosadnego wyrażenia: „Naśladowanie jest formą (kształtem) przekazu, przekaz jest treścią naśladowania”¹³.

Zdanie to jest nie tylko piękną formułą – jest w nim wskazana podstawowa zasada chrześcijańskiej teologii, jak i wyzwanie dla każdego teologa, zwłaszcza dzisiaj, gdy wytworzyła się mentalna atmosfera, w której Tradycja formalnie i materialnie jest odrzucana. Teolog tylko wtedy może wskazywać na świeżość, żywotność i współczesność Tradycji, kiedy sam jest zakorzeniony w „formę” przekazu. Definicja „naśladowanie jako forma przekazu, przekaz jako treść naśladowania” przypomina też o tym, że koncentracja na samej Tradycji przy sprowadzeniu jej do bezdusznego, pozbawionego życia tradycjonalizmu, do estetycznej nostalgii lub do skostniałego trzymania się przyzwyczajęń, wyprowadza na błędne drogi, zwłaszcza gdy teolog nie wypełnia owych form przekazu treścią „naśladowania Jezusa” i nie realizuje ich w swoim własnym życiu¹⁴.

Wielkie biblijne postaci – od Abrahama, Mojżesza do Jezusa – były zawsze nakierowane na konieczność osobistego i wspólnotowego exodusu, na opuszczenie i na powracanie, na wyruszenie w drogę dla stawania się ludem, którego kształt nie był jeszcze znany. W tradycji Exodusu Mojżesz cztery razy przekonywał faraona, że do uczczenia Boga Izraela konieczne jest wyjście, mające fundament

¹¹ *Die Sprüche der Väter* [Pirqe Avot 1,1], tłum. i komentarz S. Bamberger, Basel 2003.

¹² Por. A. Buckenmaier, *Der gerettete Anfang. Schrift und Tradition in Israel*, Bad Tölz 2002, s. 33 i n.

¹³ J. Ratzinger, *Einleitung und Kommentar zu Dei Verbum*, JRGS 7/2, ed. G.L. Müller, Freiburg 2012, s. 715–791, cyt. s. 753; por. tenże, *Primat, Episkopat und Successio Apostolica*, w: K. Rahner, J. Ratzinger, *Episkopat und Primat*, QD 11, Freiburg 1961, s. 37–59, cyt. s. 49.

¹⁴ Por. *Kommentar für die Glaubenslehre. Instruction über die kirchliche Berufung des Theologen* (24. Mai 1990), VAS 98, Bonn 1990, zwł. nr 11.

w zwyczajowym prawie wspólnoty¹⁵. W przepowiadaniu Jezusa prawda ta powraca w wezwaniu do nawrócenia (por. Mk 1,14 i n.). Na tym też polega odpowiedzialność wszystkich tych, którzy czują się związani z Tradycją. Przejrzystość chrześcijańskiej argumentacji za Tradycją zależy istotnie od autentyczności sposobu życia przekazujących, którzy nie tyle od zewnątrz bronią zasady, ile przez swój styl życia – według wymagań wyrzeczenia i samozaparcia podejmują w zewnętrznym i wewnętrznym życiu wysiłek nawrócenia. Afrykańczyk Tertulian ostrzega nas swoim do dzisiaj prowokacyjnie brzmiącym słowem: „Chrystus nazwał siebie prawdą, nie zwyczajem”¹⁶. Nie byłoby nic bardziej fałszywego, niż zamieniać Tradycję w skostniałe zewnętrzne zwyczaje i zamięłowania. Chodzi o treść Ewangelii i jasność kościelnego przekazu zbawienia, o zasady wiary i moralności.

Z przekazem związany jest drugi faktor: przyjmowanie Tradycji wymaga odwagi i pokory. Wewnątrz biblijnego objawienia uwidacznia się pierwszeństwo przyjmującego¹⁷. I stąd też wejściem w proces Tradycji jest najpierw jej przyjęcie. W pojęciu przekazu są dwaj partnerzy, dwie strony: jedna przekazuje, druga przyjmuje¹⁸. Nie jest to jednak prosta relacja: od jednego do drugiego dwóch równorzędnych partnerów, nie jest to żadna prosta rozmowa, żaden dialog ze wzajemnym oddziaływaniem¹⁹, lecz akt przekazu. W akcie przekazu – jak to ujmuje Josef Pieper – ten, który przekazuje, i ten przyjmujący od przekazującego są w pewnej dobrze pojętej nierówności. Pieper mówi: „Nie są rówieśnikami”²⁰. „Ten, który przez słuchanie przyjmuje *traditum*, przyjmuje to jako członek i reprezentant następnego pokolenia; jest on, choćby przypadkowo latami życia był starszym od przekazującego, zawsze młodszym i powierzone mu dziedzictwo jest skierowane na przyszłość”²¹. Nie chodzi więc o to, co dzisiaj rozumie się przez pojęcie „rozmowy na równej wysokości oczu”. Nie neguje to godności osób, które rzeczywiście mogą różnie myśleć, lecz chodzi o samą materialną treść Tradycji.

Tym samym nie opisaliśmy jeszcze wystarczająco stosunku pomiędzy Urzędem Nauczycielskim Kościoła a Ludem Bożym, ale podkreśliliśmy jedynie, że autorytatywne przekazywanie i definiowanie, a także pokorne słuchanie i przyjmowanie należą do fundamentalnej zasady historycznego przekazu objawienia. W encyklice *Lumen fidei* jest stwierdzone:

¹⁵ Por. J. Ratzinger, *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, JRGS Bd. 11, ed. G.L. Müller, Freiburg 2008, s. 34.

¹⁶ Tertullian, *De virginibus velandis* I, 1.

¹⁷ Por. J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, JRGS Bd. 4, ed. G.L. Müller, Freiburg 2018, s. 244–246.

¹⁸ Por. J. Pieper, *Überlieferung...*, s. 21.

¹⁹ Por. tamże, s. 22.

²⁰ Tamże, s. 24.

²¹ Tamże, s. 25.

Przeszłość wiary, dzieło miłości Jezusa, które zrodziło w świecie nowe życie, dociera do nas w pamięci innych, świadków, jest zachowane i żywe w tym jedynym podmiocie pamięci, jakim jest Kościół. Kościół jest Matką uczącą nas mówić językiem wiary. Święty Jan podkreślał ten aspekt w swojej Ewangelii, łącząc ze sobą wiarę i pamięć oraz wiążąc obie z działaniem Ducha Świętego, który – jak mówi Jezus – „przypomni wam wszystko” (J 14,26). Miłość, którą jest Duch i która trwa w Kościele, jednoczy ze sobą wszystkie epoki i czyni nas współczesnymi Jezusa, stając się tym samym naszym przewodnikiem na drodze wiary. (LF 38)

Pozwolę sobie w tym miejscu odnieść się do oddziaływania rozumienia Tradycji na liturgię. Zauważyliśmy, że Paweł swoje pojęcie Tradycji rozwija w dwóch rozstrzygających wymiarach chrześcijańskiego *credo*, na wierze w zmartwychwstanie Jezusa i na ustanowieniu Eucharystii. Właściwym miejscem tego przekazu jest liturgia. Wyznanie wewnątrzliturgicznego świętowania wspólnoty Izraela jest pierwotnym miejscem wspomnienia i przekazu wydarzenia zbawienia. Jest to także ważne w liturgii chrześcijańskiej, w której to wewnętrzne nakierowanie do Tradycji Ludu Bożego jest zastąpione płytką aktualizacją lub sekularyzacją, liturgia staje się banalna i moralizatorska. Okazuje się nic nie mówiącym człowiekowi przedstawieniem, które nie wskazuje mu na nic nowego, czego on by już ze sobą nie przyniósł.

Liturgia chce być czymś całkowicie przeciwnym. Chce przez rytę, przez śpiewy, przez Pismo i jego wykład dla wierzących dzisiaj, przez sakramentalne znaki, kolory, muzykę i charakter świątecznego obchodu przyciągnąć człowieka do współradowania się i do wspólnego odczuwania na drodze Boga ze swoim Ludem²². Chce ona – zgodnie ze słowami z *Summum Pontificum* – umocnić wiele ludów w „cnocie czci Boga”. Właściwie odprowadzana liturgia jako „święto”, choć może być ono w liturgicznym kalendarzu małe lub nieznaczące, stawia nas w prawdziwej obecności Boga, która jest realna i wskazuje nam, dokąd zmierzamy jako Lud Boży i na czym polega wartość powołania naszych braci i sióstr. W ten sposób buduje ona Kościół i ukazuje się jako rzeczywisty *locus theologicus*. Dlatego liturgia musi stać w Tradycji Kościoła i w jedności kultu i życia oraz musi być świętowana jako owa *logike latreia*, która odpowiada biblijnemu objawieniu.

TRADYCJA I TERAŻNIEJSZOŚĆ KOŚCIOŁA

Przekonanie o „długotrwałych skutkach oddziaływania Tradycji” prowadzi nas do ostatniego punktu niniejszego artykułu. Chodzi o kwestię naszej terażniejszości. Wydaje mi się pożyteczne, by ukazać także z kościelno-historycznej perspektywy, dlaczego i jak Tradycja jest „katolicką zasadą” we właściwym sensie.

²² Por. Y. Congar, *Die Wesenseigenschaften der Kirche*, MySal IV/1, 1972, s. 357–599; por. tenże, *La Tradition et les traditions*, vol. II, Paris 1963, s. 111–136, 183 i n., zob. także s. 24 i 267, przyp. 47.

Znany jest istotny wkład Johna Henry'ego Newmana, katolickiej szkoły tybińskiej, a także szkoły rzymskiej w XIX wieku w przewyciężenie ujmowania Tradycji opartego wyłącznie na autorytecie. Udało się tutaj – choć trochę późno – dać odpowiedź na krytykę Tradycji formułowaną przez oświecenie²³. W swojej znakomitej książce *Symbolika* Johann Adam Möhler pisze następujące zdania, które Newman dosłownie cytuje w swoim *Liście do księcia Norfolku*:

Czymże jest więc Tradycja? Własny, istniejący w Kościele i przez kościelne wychowanie rozrastający się sens, który jednak nie jest do pomyślenia bez własnej treści, który powstał ze swojej treści i przez swoją treść, tak że można go nazwać wypełnionym sensem. Tradycja jest nieustannie trwającym w sercach wierzących żywym słowem²⁴.

Spójrzmy przykładowo na donatystów i wspomnijmy spór o ważność chrztu udzielanego przez heretyków, który w IV i V wieku rozgorzał i zniszczył Kościół w prężnie rozwijających się prowincjach chrześcijańskich w Afryce Północnej. Niebezpieczeństwo powstało nie tylko przez zarażenie wspólnoty fałszywą nauką – w tym wypadku negującą ważność chrztu udzielanego przez odstępców – lecz przede wszystkim wraz z tą problematyką przez dzielenie Kościoła na dwa zasadniczo różne Kościoły: z jednej strony na Kościół czystych, za jaki uważali się donatyści, i z drugiej – na *Catholica*. Augustyn był najbardziej znanym bojownikiem w tej sprawie, w której w tymże czasie tylko mniejszość biskupów podzielała przekonania *Catholica*. Szybko zrozumiał podstawowy sens konfliktu i dlatego z małymi wyjątkami mówił nie o donatystycznym Kościele, lecz tylko o *pars Donati*²⁵. Słusznie widział stojące naprzeciw siebie uniwersalność Kościoła i partykularyzm.

W homilii do Psalmu 21 Augustyn akcentuje uniwersalność misji chrześcijan. Donatyzm, według Augustyna, musi być odrzucony, ponieważ: „Temu, który posiada cały okrąg ziemi, oferowana jest tylko jej część”²⁶, ponieważ Temu, który jest

²³ Utworzone przez H. Schaufa, ale dopiero w dysertacji W. Kaspera nagłośnione zbiorcze pojęcie szkoły rzymskiej wskazuje na zasadnicze zajęcie się rozumieniem tradycji w XIX wieku. Z pewnością z pomocą J.H. Newmana i szkoły tybińskiej, z jej najważniejszymi przedstawicielami, J.S. Dreyem i J.A. Möhlerem, znajdujemy właściwy akcent, który podkreśla życiodajność przekazu i stosuje go dla uchwycenia i dania odpowiedzi wyzwaniu oświecenia z jego fundamentalnym, historycznie sztywnym wyjaśnianiem Tradycji. Natomiast pogląd szkoły rzymskiej, z G. Perronem, C. Schraderem i C. Passaglią, można lepiej rozumieć jako pewien przeciwny ruch wobec mających historyczny rodowód emancypacyjnych myśli. Jednakże – jak wskazuje studium W. Kaspera – teologia rzymska była także otwarta na nowe podniety, tak że nie można mówić po prostu o dwóch przeciwstawnych koncepcjach Tradycji. Por. W. Kasper, *Die Lehre von der Tradition in der Römische Schule*, WKGS Bd. 8, Freiburg–Basel–Wien 2001.

²⁴ J.A. Möhler, *Symbolik*, Mainz 1843, s. 355 i n.; J.H. Newman, *Polemische Schriften*, Mainz 1959, s. 270.

²⁵ Por. E. Lamirande, *Designations des Donatistes*, „Baug” 32 (1965), s. 726.

²⁶ Cyt. za: H. Weber, *Augustinus und die Einheit der Kirche, dargestellt nach seiner Homilie über Psalm 21*, ThGl 50 (1960), s. 93–101; Augustyn, *Ennarrationes in Psalmos XXI*, 11,1. CCL XXXVIII, 122.

uniwersalnym sędzią, zamiast całego świata pokazuje się tylko małą jego cząstkę. Niebezpieczeństwo polega na tym, że regionalne zawężenie afrykańsko-numidyjskiego partykularyzmu prowadziło ostatecznie do zaistnienia lokalnej, odrębnej teologii. Nie chodziło o rozstrzygnięcie pytania o prawdę według obiektywnych kryteriów. Cofnięcie się na geograficznie ograniczony region i na określoną liczbę biskupstw ukazało wyraźnie niebezpieczeństwo grożące Ludowi Bożemu. Uwidoczniło się to, co będzie aktualne przez całą historię Kościoła i co do dzisiaj nie zostało zażegnane.

W sporze z donatyzmem pojawiła się kolejna trudność, która w obecnym rozważaniu jest jeszcze ważniejsza. Powołując się na Cypriana z Kartaginy, ojca Kościoła będącego wielkim autorytetem chrześcijańskiej Afryki, wyprowadzali donatyści ciężkie działa. Cyprian rzeczywiście był przeciwny uznaniu ważności chrztu udzielanego przez heretyków. Augustyn tłumaczył to inaczej niż jego poprzednicy, którzy najczęściej używali argumentu z autorytetu, i w *De baptismo* ofensywnie wystąpił przeciw donatystom. Wskazuje z naciskiem na znaną pokorę kartagińskiego biskupa, który z początku podzielał przekonanie swego bezpośredniego poprzednika, a który – gdyby istniało wtedy ogólnokościelne soborowe rozstrzygnięcie tego zagadnienia – bez wątpienia poszedłby z przekonaniem za soborem całego Kościoła i przyjąłby jego naukę. Augustyn podniósł właśnie ten argument, że Cyprian wiązał swoje przekonania z całym Kościołem, co wynikało z jego dzieła i życia. I dlatego Augustyn skierował wyzwanie do donatystycznych chrześcijan i ich biskupów: „Nie rzucacie nam przed oczy autorytetu Cypriana, aby usprawiedliwiać powtórny chrzest, lecz bądźcie z nami za przykładem Cypriana w celu obrony jedności!”.

TRADYCJA W DYSKUSJI EKUMENICZNEJ

Z treści zacytowanego powyżej sformułowania „Naśladowanie jako forma przekazu, przekaz jako treść naśladowania” wynika istotna eklezjologiczna konsekwencja: przekaz wiary jest nie tylko strumieniem informacji, lecz formą naśladowania, którego Jezus chciał jako wspólne naśladowanie. Aby strzec jedności ze współczesnym powszechnym Kościołem, naśladowanie staje się kryterium, które występuje obok kryterium Pisma i z którym stoi w dialektycznym stosunku. Ostatecznie jest tylko Lud Boży, który przyniósł Pismo i który jako podmiot może z tego Pisma wyciągać autentyczną interpretację, biorąc z niego odpowiedzi na dzisiejsze pytania. Dlatego też nie można stawiać Pisma przeciw Kościołowi, który jest w służbie słowu Bożemu (por. *Dei Verbum* 10), jak też starożytnego Kościoła stawiać przeciwko dzisiejszemu.

Wspólne wędrowanie i wspólne wyznawanie wiary z tym Kościołem do dzisiaj jest probierzem prawdziwej Tradycji²⁷. Nie ma tutaj miejsca na bezkrytyczne przyjmowanie obecnie istniejącego, ponieważ Kościół jest nade wszystko tym, który słowa Bożego „nabożnie słucha”, jak mówi *Dei Verbum* (1), który musi się poddać mierze słowa Bożego i który się nauczył rozróżniać pomiędzy wielkim strumieniem Tradycji i pojedynczymi tradycjami. Nie można więc w splotyony sposób jedności „z Kościołem” postawić ponad pytanie o prawdę, ponieważ Kościół sam stoi w historii i zmuszony jest nieustannie, ciągle od nowa, znajdować jedność ze swoim początkiem.

Odmawianie uznania współczesnemu Kościołowi jego Urzędu Nauczycielskiego i jego dzisiejszego przekonania prowadzi, nawet kiedy motywem jest obrona Tradycji, nie tylko do formalnego podziału, ale również do herezji. Jest to właśnie tragedia współczesnych odłamowych ugrupowań, kiedy się powołują wyłącznie na wcześniejsze sobory, a gardzą późniejszymi, albo gdy jako domniemana awangarda pomijają sobory i wytyczają własne partykularne drogi nauki wiary i życia.

Zasada Tradycji formułuje przeto alternatywę: w nieustannie nowej dynamice szuka powiązania z początkiem, jak to jest poświadczane w całym Piśmie, a równocześnie szuka jedności owego ludu dzisiaj, który stał się nosicielem jedyne go objawienia Bożego. Zasada *lex orandi et lex credendi est lex vivendi* może przyczynić się do tego, aby Kościół utrzymać w tej żywej Tradycji i prowadzić do zrealizowania jego formy.

Nie stawiamy ekskluzywnej zasady Tradycji przeciwko wykluczającej protestanckiej zasadzie Pisma. Nie relatywizujemy Pisma i Tradycji na rzecz pozytywistycznej koncepcji Urzędu Nauczycielskiego, aby tym sposobem subiektywne myśli i uczucia papieża jako indywidualnej osoby ogłaszać w wiążącej formie i stawiać je ponad Pismo i Tradycję. Katolicka hermeneutyka wiary za soborem w *Dei Verbum* mówi następująco:

Święta Tradycja i Pismo Święte stanowią jeden święty depozyt słowa Bożego powierzony Kościołowi [...]. Urząd Nauczycielski nie jest ponad słowem Bożym, lecz jemu służy, nauczając tylko tego, co zostało przekazane. Z rozkazu Bożego i przy pomocy Ducha Świętego słucha on pobożnie słowa Bożego, święcie go strzeże i wiernie wyjaśnia. I wszystko, co podaje do wierzenia jako objawione przez Boga, czerpie z tego jednego depozytu wiary. Jasne jest więc, że święta Tradycja, Pismo Święte i Urząd Nauczycielski Kościoła, wedle najmądrzejszego postanowienia Bożego, tak ściśle ze sobą się łączą i zespalają, że jedno bez pozostałych nie może istnieć, a wszystkie te czynniki razem, każdy na swój sposób, pod natchnieniem jednego Ducha Świętego przyczyniają się skutecznie do zbawienia dusz. (DV 10)

²⁷ Por. A. Buckenmaier, *Wahrheit, Einheit und Gegenwart der Kirche. Augustinus Argumentum gegen die Schismatiker als Anregung für eine Konzilshermeneutik*, „IkaZ Communio” 42 (2013), s. 510–520.

ZAKOŃCZENIE

Dokonana w kontekście współczesnych wyzwań analiza pojęcia Tradycji jako kluczowego dla myśli chrześcijańskiej pokazuje, że pozostaje ona i musi pozostać podstawową zasadą hermeneutyki katolickiej. Nie da się ukryć, że trudnością w realizacji tej fundamentalnej zasady jest widoczny dziś, a rozpoczęty w czasach nowożytnych kryzys idei szeroko pojętej Tradycji jako przekazu prawdy i wartości dokonującego się w historii. Dzisiejszy świat nie pojmuje, dlaczego miałyby ufać poprzednim pokoleniom i cokolwiek od nich przyjmować. Niestety, tego typu antytradycyjna mentalność rzutuje także na Kościół i daje się rozpoznać w głosach niektórych teologów. Tymczasem nie sposób wyobrazić sobie wiary chrześcijańskiej bez roli Tradycji, która swój historyczny kształt zawdzięcza takiemuż charakterowi samego objawienia. Tradycja nie jest zbiorem wymyślonych przez ludzi zwyczajów, ale przekazem pochodzącym ostatecznie od samego Boga. I to wierność Pana wobec Jego Kościoła staje się uzasadnieniem naszej wierności wobec kościelnej Tradycji. Tak rozumianej roli Tradycji nie można pomylić z płytkim tradycjonalizmem, który czyni z niej zamknięty już zbiór gotowych rozstrzygnięć doktrynalnych i praktycznych. Nie można jednak także dopuszczać do głosu pozytywistycznej koncepcji Magisterium Kościoła, w której doraźne wypowiedzi hierarchów stają się normą rozstrzygającą wszelkie zagadnienia i stawiane są ponad autorytet Pisma i Tradycji. Tylko zdrowe, czyli po prostu katolickie rozumienie Tradycji może pomóc uporządkować w teologii relacje pomiędzy nią samą, słowem Bożym i Kościołem, zarówno słuchającym słowa, jak i przekazującym je kolejnym pokoleniom. Dlatego przywrócenie Tradycji jako faktycznej zasady teologii katolickiej ma kluczowe znaczenie dla przyszłości chrześcijaństwa, również w wymiarze ekumenicznym.

BIBLIOGRAFIA

- Buckenmaier A., *Der gerettete Anfang. Schrift und Tradition in Israel*, Bad Tölz 2002.
- Buckenmaier A., *Wahrheit, Einheit und Gegenwart der Kirche. Augustinus Argumentum gegen die Schismatiker als Anregung für eine Konzilshermeneutik*, „IkaZ Communio” 42 (2013), s. 510–520.
- Cohen H., *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Leipzig 1919.
- Congar Y., *La Tradition et les traditions*, vol. II, Paris 1963, s. 111–136.
- Congar Y., *Die Wesenseigenschaften der katholischen Kirche*, MySal IV/1 1972, s. 357–599.
- Franciszek, *Encyklika „Lumen fidei”* nr 35.
- Grässer E., *An die Hebräer (Hebr 1–6)*, EKK XVII/1, Zürich i in. 1990.
- Ireneusz z Lyonu, *Demonstratio apostolicae praedicationis* 24: S.C. 406, 117.
- Kasper W., *Die Lehre von der Tradition in der Römische Schule*, WKGs Bd. 8, Freiburg–Basel–Wien 2001.
- Lamirande E., *Designations des Donatistes*, „Baug” 32 (1965).

- Möhler J.A., *Symbolik*, Mainz 1843.
- Müller G.L., *Katholische Dogmatik. Für Studium, und Praxis der Theologie*, Freiburg–Basel–Wien 1995.
- Newman J.H., *Polemische Schriften*, Mainz 1959.
- Offenbarung als Geschichte*, Hrsg. W. Pannenberg, Göttingen 1961; 1982⁵.
- Pieper J., *Überlieferung. Begriff und Anspruch*, München 1970.
- Ratzinger J., *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, JRGS Bd. 11, Freiburg 2008.
- Ratzinger J., *Jezus z Nazaretu. Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, Kielce 2011.
- Ratzinger J., *Einleitung und Kommentar zu Dei Verbum*, JRGS 7/2, Freiburg 2012, s. 715–791.
- Ratzinger J., *Einführung in das Christentum*, JRGS Bd. 4, Freiburg 2018.
- Schräge W., *Der erste Brief an die Korinther (1 Kor 11,17–14,40)*, EKK V11/3, Zürich i in. 1999.
- Die Sprüche der Väter* [Pirqe Avot 1,1], tłum. i komentarz S. Bamberger, Basel 2003.
- Strauss B., *Anschwellender Bocksgesang*, „Der Spiegel” 1993, nr 6 (2007).
- Tertullian, *De virginibus velandis* I.

Słowa kluczowe: Tradycja, Pismo Święte, metodologia teologii, objawienie, ekumenizm

TRADITION AS THE PRINCIPLE OF CATHOLIC THEOLOGY

Summary

The biblical revelation, as well as all Christianity, has strictly historical character. Therefore, theology should remain historical as well. Apart from the fact that it teaches some timeless truths, theology, on the first place, proclaims the message about God revealing himself in the history. This message itself is historical and it is communicated from generation to generation in dynamic process called Tradition. Therefore, Tradition is not an external norm but it is rather a fundamental rule for every theologian – the rule without which we cannot speak of catholic theology at all. This role of Tradition should be emphasized especially nowadays when we experience a “cult of contemporaneity” and when we see a trend in the Church to treat unofficial sayings of Pope and other members of the hierarchy as normative and supposedly standing above Tradition.

Keywords: Tradition, Holy Scripture, methodology of theology, revelation, ecumenism

Anthony Giambrone OP*
École biblique, Jerozolima

“SPIRIT AND POWER”: MODERNITY ON MIRACLES, BIBLICAL STUDIES, AND THE LEAP OF FAITH

Modern interpretation of the Holy Scripture, especially historicocritical exegesis must crash with the classical dogmatic approach. The case in which this crash is unavoidable is the historicity of Jesus Christ and his miraculous deeds. For contemporary mentality miracles are definitely strange so it is not surprising that such kind of interpretation of the Gospels, in which miracles taken literally are excluded, has been occurring for few ages now. Today, we see a debate between exegetes who are deeply engaged in modern rationalistic paradigm and the ones who try to be faithful to the Church testimony in the first place. This article argues that modern exegesis must lead to the leap of faith. Only faith can affirm the truth of the Gospel, taking aside the question of historical character of Jesus' miracles. Ultimately, the case of Jesus is mainly about faith, not only about historical research.

A short history of theological angst surrounding the advent of modern biblical criticism would be a useful and perhaps surprising story to tell. In many ways, of course, it would be simply one more variation on the story of modernity itself. To that degree, the tale belongs as a chapter in Charles Taylor's magisterial *Secular Age*. Indeed, those of us socialized into the exegetical guild could recite like a catechism lesson the specific “coming of age narrative” which functions as our *Grundlegende*. Emancipation from the nonage of ecclesiastical dogma is the predictable cornerstone of the project, whether the version we learned traces the birth of the field back to Luther, Lefèvre, Gabler, or some alternate exegetical hero.

Clustered around such pioneering figures is naturally a great deal of short-sighted, establishment opposition, which becomes the easy prey of retrospective satire. An early, entirely superfluous but revealing confrontation occurs already in the year 1515.¹ Upon publication of Erasmus' *Novum Instrumentum*, Maarten van

* Anthony Giambrone OP – dominikanin amerykańskiego pochodzenia, biblista; obszary badawcze: Nowy Testament, Ewangelie synoptyczne, Dzieje Apostolskie; e-mail: anthony.giambrone@opeast.org.

¹ For a brief account of the exchange with Dorp, see M. Andersen, *Erasmus the Exegete*, “Concordia Theological Monthly” 40 (1969), p. 722–733.

Dorp, mouthpiece of the faculty of theology at Leuven, formally reproached the humanist's audacity in applying the same philological and text-critical methods to the sacrosanct vulgate that he had laudably used in restoring the original text of Jerome's epistles. Such ignorant obstruction resembles the attitudes one still finds shaping study of the Qu'ran. Erasmus' replied to Dorp at length in a letter appended to his treatise *Praise of Folly*, pleading "what is plain even for the blind to see, that there are often passages where the Greek has been badly translated [...] and often a true and faithful reading has been corrupted by uneducated copyists." In the end, only stultified intransigence would barricade Christian theology against the salubrious ventilation of superior learning. With the added intervention of Thomas More on Erasmus' behalf, the resistance quickly melted and Dorp himself renounced his folly.

Not all resistance dissolves so meekly, of course, and many examples of stultified intransigence could be produced, like the repeated Parisian censures and Roman investigations of Cajetan's remarkable, humanistic biblical commentaries.² Judaizing, Lutheranism, and a lack of reverence for the fathers are among the outlandish allegations. Some resistance is dogged, however, because some fears are more than the illusory phantoms of a decadent theological regime.

Among the most earnest and animating anxieties troubling the rise of modern biblical science is the delicate matter of miracles. Here quite unambiguously the foundations of a whole supernatural religious system are at stake. Already targeted by Erasmus, the rank superstition and overgrowth of so many miraculous medieval legends became an obvious item on the agenda of religious reformers. Three positions ultimately emerged. The "Catholic Enlightenment," to use Ulrich Lehner's phrase, sought to weed out deviant frauds and cultivate a sober, discerning, scientifically informed faith. Protestant controversialists developed, by contrast, a dispensationalist doctrine of cessation. While the wonders of the biblical age were accepted *in toto* as part of God's plan to establish the church and convert men to the Gospel, mass rejection of all subsequent, so-called "ecclesiastical miracles" became a polemical bulwark against the force of Roman claims and popish abuse.³ The third and most radical solution, of course, was the *a priori* rejection of all miracles whatsoever. The awkward posture of the Protestant position is obvious and it felt philosophical pressure especially from the radical side (though Immanuel Kant

² See M. O'Connor, *Cajetan's Biblical Commentaries: Motive and Method*, Leiden 2017, p. 238–249.

³ The title of Anglican Bishop John Douglas' treatise nicely captures the spirit of the teaching: *The Criterion or Rules by which the True Miracles recorded in the New Testament are distinguished from the Spurious Miracles of Pagans and Papists* (1774). "It has long been observed that Popish miracles happen in Popish countries, that they make no converts," W. Paley, *On the Evidence of Christianity*, <https://www.wmcarey.edu/carey/paley/paley-evidences-part-i.pdf> (access: 14.12.2018).

found it a reasonable compromise between social order and Humean thought).⁴ Thus, all through the 18th century, beginning with Locke’s *Discourse on Miracles* in 1706 and peaking with Hume’s celebrated *Essay on Miracles* in 1748, the very possibility of miracles was the occasion for much crossing of swords, as two competing theological worldviews fought for survival.⁵ The liveliness of the debate might be gauged from the case of Thomas Woolston, whose grossly provocative *Six Discourses on the Miracles of Our Savior* led in 1729 to his imprisonment on charge of blasphemy.

Inscribed within this context of waxing Deism is a tumultuous, little drama that must count as one of the more spectacular failures of the civic guardians of orthodoxy to address the escalation of critical questioning of the Bible: the fantastically obtuse efforts of three successive German pastors to force Gotthold Ephraim Lessing to surrender during the famous *Fragmentenstreit*. The issue concerned the latter’s piecemeal publication of Reimarus’ skeptical thoughts about Christianity and the Bible, supposedly unearthed by Lessing in the library of Wolfelbüttel.⁶ According to Albert Schweitzer’s canonical account, this marks the true beginning of historical Jesus research. The inevitable hullabaloo that resulted from the publication was intended from the outset and stage-managed by the dramaturge as a kind of live theological theater. (In a letter Lessing had promised his brother “a little comedy with the theologians”).⁷ The most famous act is a prolonged, eight-scene joust with Herr Hauptpastor Goeze of Hamburg, whose censorious, sermonizing exhortations to repentance spent the two combatants’ energy in an irrelevant pamphlet war. Less bombastic, yet equally inept was the earlier intervention of one Johann Heinrich Reß, whose chivalrous but confused essay was dispatched with embarrassing ease. Most interesting of all and most decisive is Lessing’s brief exchange with J.D. Schumann, first in this wave of hapless *fidei defensores*.

Perceiving the whole edifice of Christian religion to be under threat by the publication of Lessing’s second “fragment,” which had pressed in the direction of a natural, non-revealed religion, Schumann followed a well-worn apologetic course. He appealed to the fulfilled prophecies and miracles enshrined in the New Testament as universally compelling evidence for the certainty of Christian truth. The work is comparable in this regard to William Paley’s better-known treatise, *A View of the Evidences of Christianity* (1794), which aimed to answer the challenge posed by Deist critics, especially Hume.

⁴ A. Wood, et al., eds., *Kant: Religion within the Bounds of Bare Reason and Other Writings*, Cambridge 1998, p. 98–102.

⁵ See R.M. Burns, *The Great Debate on Miracles: From Joseph Glanvill to David Hume*, Lewisburg 1981.

⁶ A. Schweitzer, *The Quest of the History Jesus*, Minneapolis 2000.

⁷ Letter dated 11 Nov 1774 (Lachmann-Muncker 18.416, p. 117, ll. 12–15).

In cocksure possession of his own superior powers, like Erasmus toying with the schoolmen, Lessing dazzlingly blazed forward on his determined course. In his short tract *Über den Beweis des Geistes und der Kraft* (1777) he answered Schumann with devastating concision. At issue in the title is a phrase of St. Paul and a passage from Origen's *Contra Celsum* (1.2), as summarized by Schumann, which all serves Lessing as a foil.

The doctrine of Jesus has a special type of proof of its own, which is far too lofty and noble to be compared with the Greek art of concluding and proving. The Apostle calls this diviner proof, "the demonstration of the Spirit and of power." He speaks of a proof "of the Spirit" on account of the prophecies, which are so clear and lucid that everyone must be convinced by them. He speaks of a proof "of power" on account of the astounding miracles which occurred to confirm the doctrine of Christ.

This in fact profoundly suggestive text leaves Lessing strangely unmoved. He is pointed and succinct in his principled opposition.

Ein andres sind erfüllte Weissagungen, die ich selber erlebe, ein andres erfüllte Weissagungen, von denen ich nur historisch weiß, daß sie andre wollen erlebt haben. Ein anderes sind Wunder, die ich mit meinen Augen sehe und selbst zu prüfen Gelegenheit habe, ein anderes sind Wunder, von denen ich nur historisch weiß, daß sie andre wollen gesehn und geprüft haben.⁸

Origen, Lessing says, may have himself still enjoyed the possibility of beholding with his own eyes these miraculous demonstrations of divine power and accordingly rightly surrendered his intelligence in belief. "But I, who am not in the situation of Origen, who live in the 18th century, when there are no more miracles [...] [for me] this demonstration of the Spirit and of power has neither Spirit nor power any longer, but is reduced to human testimony to Spirit and power." With a curt wave of the hand Lessing means to silence the whole testamentary value of the Church's scriptures. The report of a miracle is itself no miracle, he protests; it thus commands no convicting power.

The absolute distance Lessing takes here from the existential force of the scriptures is startlingly and elegantly aloof. Even the philosophical question has been implicitly retired. In the course of the Enlightenment miracle debate, this response represents a kind of revolutionary disinterest, an altogether sovereign indifference that wonderfully anticipates the methodologically insulated attitude that now reigns in biblical studies. The content of the bible no longer involves me directly; it obliges no firm metaphysical commitments; it neither forces a claim upon my religious assent nor incites my impassioned rejection. This evacuation of power

⁸ G.E. Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts und andere Schriften*, Stuttgart 1965, p. 32.

from the biblical text has become an axiomatic protocol of professional good order for modern scholars. Confrontation with the text is made religiously banal.

In part, of course, this neutering of scripture has been as a matter of public policy. In his monograph *The Death of Scripture and Rise of Biblical Studies*, Michael Legaspi highlights the role of post-confessional politics in the German research university of the first portion of the 19th century as a background for scholars’ philological retreat into theological irrelevance.⁹ Beleaguered by incessant, irresolvable sectarian controversy the academic establishment moved (in both conscious and unconscious ways) to defang the Bible: a book that, since the collapse of the medieval consensus into a welter of strident religious dissent, was no longer serving successfully as a social glue for the Protestant world. The explosion of historical Jesus research in the same time and place should be viewed in this same light. Indeed, the new renditions of Moses constructed by scholars like J.D. Michaelis resemble the hunt for a post-confessional Jesus, “a new Jesus” to borrow Flannery O’Connor’s admirable phrase. “A new social order required a new secular consensus around its grounding religious figures.”¹⁰

It should be obvious that as the cultural importance of this religious pantheon continues to recede in the post-Christian west, the secularizing urgency to remove all cause for cholera also fades – which is oddly encouraging for the theologically minded. Sadly the “canonical” status of the Bible as a normative reference in intellectual and social life recedes apace. Religious irrelevance breeds academic irrelevance, to which the increasing disappearance of theology from university life attests. The rescue measures of teaching the Bible as literature or near eastern history or ancient Mediterranean religion are but a series of parachute jumps into the faculty of arts that only hasten the inevitable result. More and more the last vestiges of its sacred origins in *divinity* are effaced, until the professional discipline of “biblical studies” in its modern configuration, that vast federation of microscopic specializations and fashionable methods, vanishes into the academic herd of overgrown humanities departments, indentured to a mercenary publishing industry.

For contemporary biblical study the report of a miracle remains precisely what Lessing called it: the report of a miracle and nothing more. “Miracle discourse,” the Greco-Roman rhetoric of recounting a supposed wonder, has today become the datum rendered to New Testament exegetes as the proper object of their investigation.¹¹ As a matter of principle, the *res* itself, the *magnalium Dei*, the living event in its demonstration of godly power never comes into view for consideration. One is stunted at discourse about discourse about God. Judgment here is not only

⁹ M.C. Legaspi, *The Death of Scripture and the Rise of Biblical Studies*, Oxford 2010.

¹⁰ A. Giambrone, *Schweitzer, Lagrange, and the German Roots of Historical Jesus Research*, “Journal for the Study of the Historical Jesus”, forthcoming.

¹¹ See e.g. D. Watson, ed., *Miracle Discourse in the New Testament*, Atlanta 2012; T. Nicklas, J.E. Spittler, eds., *Credible, Incredible*, Tübingen 2013; and B. Kollmann, R. Zimmermann, eds., *Hermeneutik der frühchristlichen Wundererzählungen*, Tübingen 2014.

suspended; it is disabled. Contemporary exegetes in their professional capacity are trapped within a perennial, phenomenological *epoché*.

Culturally, then, but also by methodological decision, scripture scholars find themselves squarely within what Taylor calls the “Immanent Frame” – that typically modern worldview, in which the old assumption of God’s agency in history has been eclipsed.¹² “It is impossible to use electric light and the wireless [...] and at the same time to believe in the New Testament world of [...] miracles.”¹³ So runs the infamous Bultmannian dictum. How to respond? The architects of the *nouvelle théologie* at the same time as Bultmann sought to elaborate the foundations of a new “Christian humanism,” corresponding to an advanced new moment in the history of our secular age.¹⁴ This effort to radically reorient the Church’s theological culture in many ways replayed Erasmus’ hand, assaulting neo-scholastics with gargantuan erudition the way he had abused the late medieval schoolmen. De Lubac’s *surnaturelle* can be seized here as a defining doctrine; for miracles are as representative of the nature-grace debate as the natural desire for God. Is the rejection of *natura pura* then indeed an escape from the iron heavens of the “Immanent Frame”? Or would the exegetes of miracle stories profit from discredited conceptual tools, like the *super*, *contra*, and *extra naturam* of the old manuals?

A great many issues are at play in such questions, which I hardly mean to resolve, but de Lubac’s cartoon of a two-storied universe should not prejudice against the recovery of an unmistakably vertical, biblical worldview. When Paul says in 1 Cor 2:4 that his proclamation of the Gospel was not made with words of human wisdom, but in a demonstration of Spirit and power, he is echoing his clean *kata sarx / kata pneuma* opposition. The display of godly *dynamis* in the community through miracles and overflowing *charismata* marks a superhuman agency for Paul, which issues from beyond the sublunary world: the *dynamis* of a divine Spirit, strong to drive away dark principalities and powers, to inhabit and empower the bodies of believers through ritual acts with water and through sacred meals. Naming this ancient worldview “magical,” which *faute de mieux* has become standard exegetical practice, may successfully evoke a view of things not normed by disenchanting Enlightenment experience; yet it roundly fails to overcome the chauvinistic stance that this view is benighted superstition. Bultmann and his school accordingly wished to argue against magic, “against viewing the soteriological event as taking place apart from man’s will.”¹⁵ The alternative was a demythologized cosmos and an existentially revised self-perception. E.P. Sanders expressed himself rightly dissatisfied with this manner of solution, but also

¹² Ch. Taylor, *Secular Age*, Harvard 2007, p. 274.

¹³ R. Bultmann, *New Testament and Mythology*, Minneapolis 1984, p. 5.

¹⁴ See the historical discussion of A.D. Swafford, *Nature and Grace: A New Approach to Thomistic Ressourcement*, Eugene, OR 2014, p. 25–66.

¹⁵ E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, Minneapolis 1977, p. 522.

conceptually helpless before the problem: “We seem to lack a category of ‘reality’ [...] which lies between naïve cosmological speculation and magical transference on the one hand and a revised self-understanding on the other.”¹⁶ Jettisoning as naïve the notion of a hierarchical, cosmic superstructure of elemental powers may nicely accommodate de Lubac’s layer-cake critique; but it will not help bridge the alienation of the modern and biblical worlds any more than Bultmann’s eradication of so-called “myths.”

The modern flight from metaphysics – to which we owe the missing category mentioned by Sanders – has visibly re-invested its reality discourse in historical reason. But here too there are problems. Did Jesus multiply the loaves or was it a “miracle” of sharing? Did he walk upon the waves or just well-hidden stones? What *really* happened? When D.F. Struss cut the Gordian knot of this century-old Rationalist-Supernaturalist debate, declaring both sides fundamentally misguided, he contented himself (and many others besides) that in point of fact *nothing* really happened. He thus sought a new source of meaning in mythology. Decades before, Lessing also lightly bounded over the entire problem of the event, but took a rather different course. Did Jesus indeed raise the dead? Did he himself rise from the dead, as we hear reported? Let it be or let it not. For Lessing it does not matter: what the medieval doctors called the historical sense is void of all possible theological force. The *sensus literalis* is non-theological space; the recorded *gesta* are religiously irrelevant deeds. “The Letter is not Spirit,” he says, “and the Bible is not Religion. Consequently, objections against the Letter and against the Bible are not objections against the Spirit and against Religion.”¹⁷

This is the final upshot of Lessing’s momentous move in the final portion of his treatise, where he jumps suddenly from a blithe disinterest in reports of miraculous deeds to a rough dismissal of all historical truths. He sees quite well that miracle reports and history itself must stand or fall together. And neither can serve as a possible basis for Christian religion, Lessing avers: *Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden*. We are gazing at Lessing’s infamous, unbridgeable ditch.

Das, das ist der garstige breite Graben, über den ich nicht kommen kann, sooft und ernstlich ich auch den Sprung versucht habe. Kann mir jemand hinüberhelfen, der tu‘ es; ich bitte ihn, ich beschwöre ihn. Er verdient ein Gotteslohn an mir.¹⁸

There seems little doubt that Lessing entertained a repudiation of the essential *factum est* of the Christian creed, even if the virtuoso high-wire walker nimbly watched his words. The odious shadow of this abjuration must not mask his more fundamental and more prescient repudiation, however: a rejection of historical

¹⁶ Ibidem, p. 522–523.

¹⁷ G.E. Lessing, *Parable...*

¹⁸ G.E. Lessing, *Erziehung...*, p. 34.

positivism, still only dawning and poised to surge in the following years.¹⁹ Lessing's ditch thus serves him ultimately as an earthwork against the assault of any imaginable Reimarus, fortifying a rationally airtight *credo* against any conceivable historical critique. There is a real parallel here to Bultmann's own effort to mount a theology stronger than the severest skepticism, by making Jesus himself an extraneous presupposition. Both men thus stand at the extreme, opposite pole from Schweitzer, who (like a great many of his heirs) meant to found what he called "the religious thinking of the future" upon the *Jesus der Geschichte*.²⁰

Viewed from this more sympathetic perspective, one understands why Kierkegaard in section II of his rambling *Concluding, Unscientific Postscript* pays Lessing such fulsome (but also ironic) praise.²¹ Whether he has finally confessed or undermined Christianity – Kierkegaard says Lessing has succeeded as no other in the arduous task of keeping quiet even while speaking – whether or not Lessing preserved a personal faith, he successfully re-centered the whole question of the certainty of Christian truth, shifting it from an objective, historical demonstration to a seemingly impossible, subjective *Sprung*. It was not a jump the free-thinking Saxon felt prepared to venture and he settled for an abstract, ethical, non-historical, non-biblical religion. The Danish believer, however, like Bultmann in his turn and in his way, cheerfully took the "qualitative leap."

A strong hue of anti-intellectualism colors Kierkegaard's passage to faith and for Lessing, history does not even count as human reason. Does the work of historical criticism thus in the end contribute anything to the search for Christian truth, apart from a witness to the feeble, inconclusive nature of historical claims? Does it reveal anything more than the pressing need for some surer epistemological ground – be it universal reason or radical faith? On the one hand, one appreciates the modesty when a John Meier adds to the repertoire of historical Jesus research the honest shoulder shrug of *non liquet*. At times, the historical evidence is indeed uncertain. On the other hand, there remains at the core of the whole vast project of the so-called "Quest" an unfashionably positivistic hope. This confidence in the ultimate power of historical reasoning to reach real and convincing conclusions remains important and deeply refreshing, however painfully constrained Meier's own criteria-driven model of ratiocination may be (think Regensburg lecture). His playful conceit of an "un-papal conclave" is also an inhibiting factor by its aspiration for universal consensus.

The question thus remains: how far can history go in speaking a theological truth? Farther perhaps than one imagines. A fascinating, largely unnoticed debate

¹⁹ H. White, *Metahistory*...

²⁰ A. Schweitzer, *Quest*, 1. See also A. Giambrone, *Schweitzer, Lagrange, and the German Roots of Historical Jesus Research*...

²¹ S. Kierkegaard, *Post-Scriptum définitif et non scientifique aux miettes philosophiques*, vol. 1, Paris 1977, p. 61–68.

appeared several years ago in the journal *History and Theory*, concerning the proper methodology for handling miracle reports. Though the exchange brought no final resolution, “the metaphysical postulate of naturalism and its correlative empiricist epistemology” are now under direct fire; while the claim is made – with stupefying good sense – that “historians of religion not only need not assume that atheism is true in their research, but should not do so if they want to understand religious people on their own terms.”²² In other words, the systematic, methodological exclusion of miracles, *understood and accounted as miracles*, risks distorting the whole enterprise of historical investigation. From this perspective, it no longer seems that history is obliged to insulate itself from philosophical and theological learning – quite the contrary. Are there not, then, perhaps, from history so conceived, objective reasons that press us toward subjective religious assent? This is certainly the view of the First Vatican Council, which found in miracles and prophecy – let us say in historical proofs – external confirmations (*auxiliis externa*) of God’s revelation.²³

A worthy interlocutor arises at this point and it is a useful exercise to set Lessing in dialogue with John Henry Newman. Here at last is a match for the brash and brilliant gadfly. In his autobiography, Newman identifies the rising tide of skepticism as the great animating theological issue of his life: “the mistake” as he calls it “of subjecting to human judgment those revealed doctrines which are in their nature beyond and independent of it.”²⁴ In his masterful *Essay in Aid of a Grammar of Assent*, Newman offers his most mature and comprehensive response to this problem by carefully developing his doctrine of the “illative sense.” This famous category – “a grand word for a common thing,” as Newman privately said²⁵ – essentially represents an expanded vision of human rationality, enabling a standard of certainty poised somewhere between Kierkegaard’s willful leap and Lessing’s fastidious submission to narrow *Vernunftswahrheiten*. “Reason never bids us to be certain except on an absolute proof,” Newman insists; and the illative sense is ultimately for him “the true healthy action of our ratiocinative powers, an action more subtle and more comprehensive than the mere apprehension of

²² B.S. Gregory, *No Room for God? History, Science, Metaphysics, and the Study of Religion*, “History and Theory” 47 (2008), p. 495–519.

²³ *Dei Filius*: “In order that the obedience of our faith be in harmony with reason, God willed that exterior proofs (*auxiliis externa*) of his revelation, viz., divine facts, especially miracles and prophecies, should be joined to the interior helps of the Holy Spirit; as they manifestly display the omnipotence and infinite knowledge of God, they are the most certain signs of the divine revelation” (Denz 3009).

²⁴ J.H. Newman, *Apologia Pro Vita Sua*, New York 1968, p. 256; and claiming to determine on intrinsic grounds the truth and value of propositions which rest for their reception on the external authority of the Divine Word One recognizes here the outlook intoned in Kant’s *Religion within the Bounds of Bare Reason*, but also the same historical skepticism that troubled Lessing and finally moved him in Kant’s direction.

²⁵ J.H. Newman, *Letters and Diaries*, vol 24, C.S. Dessain, et al., eds., Oxford 1973, p. 375.

a syllogistic argument.”²⁶ No deductive bridge is built to span Lessing’s ditch; and the crossing proposed by the illative sense never aims to reach a promised land of pure *Vernunftswahrheiten*. Newman seeks a truth larger than geometrical proof can offer; his existential object is “real” not merely “notional” assent.

The “real-notional” distinction is admittedly not free of difficulties. As H. H. Price says, it seems that all assent has something notional about it and Newman has perhaps “set up a hard and fast distinction of kind, where there is in fact a rather complicated distinction of degree.” The language of a robust *ad rem* manner of thought, nevertheless, remains evocative and useful. Set in contrast with a removed, theoretical apprehension, it resembles John Meier’s own somewhat perplexing distinction, at the very opening of his *Marginal Jew*, between “the real Jesus” and “the historical Jesus.” In an age when history serves as the language of the real, it is revealing that even this “real Jesus” is likened to a historical reconstruction, like the “real Richard Nixon” advertised by a well-documented biography.²⁷ Whatever exactly Meier means to achieve with his precise pairing—which also recalls the more dubious “Christ of faith/Jesus of history” divide—it is clear that by consciously centering his project upon the later Meier forgoes the hope of knowing the “real Jesus” through any exercise of historical reason (since the evidence is too sparse) and he promises to deliver us only a fragmentary “modern abstraction and construct.”²⁸ That this resulting, fragmentary abstraction should lack all the motive force of religion would be obvious to Newman, who reserved religious power to an apprehension of the real. Meier’s historical Jesus may indeed be credited with deeds anemically “claimed by some participants or observers to be a miracle.”²⁹ In other words, something happened, whatever it was; and “the sins of ecclesiastical recall did not thoroughly corrupt everything.”³⁰ But Meier’s “historical Jesus” does not rise from dead – though we may imagine his “real Jesus” presumably did. Lessing’s victory is beyond complete: in Meier’s view, even to engage the reports of the resurrection would be to confuse theology and history, contaminating the latter with the former. So much for N.T Wright’s “shooting at the sun.”³¹ Here is a “gran rifiuto” for some Dante to damn. “*Noli Me Tangere*,” William Lane Craig entitles his article on the subject, “Why John Meier Won’t Touch the Risen the Lord.”³²

²⁶ J.H. Newman, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, Notre Dame 1979, p. 251

²⁷ J. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, vol. 1: *The Roots of the Problem and the Person*, New York 1991, p. 21.

²⁸ J. Meier, *Roots of the Problem...*, p. 25.

²⁹ J. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, vol 2: *Mentor, Message, and Miracles*, New York 1994, p. 514.

³⁰ D. Allison, *Constructing Jesus: Memory, Imagination, and History*, Grand Rapids 2010, p. 23.

³¹ N.T. Wright, *The Resurrection of the Son of God*, Minneapolis 2003, p. 3–31.

³² W. Lane Craig, *Noli Me Tangere: Why John Meier Won’t Touch the Risen Lord*, “Heythrop Journal” 2009, p. 91–97.

Newman understood his own historical research in a different, quite challenging way. To investigate sacred history was not simply some specialization within the historians’ art – an interest in ecclesiastical themes, as one might indulge a taste for fourteenth century English land deeds or Russian railroads after 1850. For Newman, church history was a fully theological science, a study of the real, not a subject matter. It could call upon premises of perennial philosophy and assumed faith’s assent; its object was the very medium of divine providence and revelation. “The author of Holy Writ is God, in whose power it is to signify his meaning, not by words only (as man can also do), but also by things themselves” (I, 1.10).

In his two essays *On Biblical* and *On Ecclesiastical Miracles*, written separately while still an Anglican cleric, Newman develops certain criteria of judgement that answer Lessing’s out-of-hand dismissal of miracle reports. Most significantly, eyewitness testimony holds inherent value in Newman’s estimation, “the credibility [...] of Testimony depending,” as he says, “on the evidence of honesty and competence in those who give it.”³³ This critical attention to the value of witness is a foundational mark dramatically missing from the criteriology of modern exegetes, although it has entered the discussion since Richard Bauckham’s epochally important and controversial, *Jesus and the Eyewitnesses*.³⁴ I believe that we have here the key to embracing *Dei Verbum* 19 on the historicity of the Gospels.³⁵

The heritage of a radical, modern western individualism must be flagged in Lessing’s *a priori* rejection of witness reports. This is a major plank, as well, in Hume’s position.³⁶ The social character of knowledge, the fundamental, inter-personal place of testimony and transmission in our basic epistemic condition, is

³³ J.H. Newman, *Two Essays on Biblical and on Ecclesiastical Miracles* (The Works of Cardinal John Henry Newman VIII), Notre Dame 2010, p. 75. Witness – desire of gain or power or other temporal advantage? Party spirit or rivalry? Previous character for falsehood, inconsistencies or prevarications in the testimony? Deficient examination? Enthusiasm, ignorance or habitual credulity? Endorses a cause already embraced? Love of the marvelous, novelty?

³⁴ R. Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness testimony*, Grand Rapids 2006.

³⁵ A. Giambrone, *The Quest for the Vera et Sincera de Jesu: Dei Verbum §19 and the Historicity of the Gospels*, “Nova et Vetera” 13 (2015), p. 87–123.

³⁶ While general considerations clearly play a major role – are miracles possible in the first place, for instance – abstractions emphatically cannot decide the question. In an apposite text from the *Grammar*, Newman quotes the famous argument of Hume that since we have no experience of a violation of natural laws and much experience of the violation of truth, “we may establish it as a maxim that no human testimony can have such force as to prove a miracle, and make it a just foundation for any such system of religion.” It is a sentiment in full concord with Lessing. With Newman, however, we may happily accept Hume’s general proposition, yet resist its entire pretended force. For the question of miracles is not whether human fabrications are *in general* more common than infringements in the laws of nature. They certainly are. At issue is the quite specific question whether in this case the testimony of this concrete individual in these circumstances rationally warrants assent. This is precisely what carries us from the notional to the real: Do I accept this testimony of Peter or John?

subjected to an automatic, excessive suspicion and finally subordinated to the gold-standard of my own private perceptions and cogitation. This heritage has clearly infected modern biblical hermeneutics in very substantial ways, from the open distrust of tradition to its queer indifference to and irritability concerning all eyewitness claims. Newman's approach is wary of systematic doubt and much more congenial to a common-sense philosopher like Hume's contemporary Thomas Reid, who accorded an equal place in the work of reason to both the "social" and the "solitary operations of mind." It is a salutary perspective. What is above all important, however, is that like Lessing, Newman grasps that historical knowledge as such is stake in the question: "In proof of miraculous occurrences we must have recourse to the same kind of evidences as that by which we determine the truth of historical accounts in general [...] Testimony being the main assignable medium of proof for past events of any kind."³⁷ The decision about miracles *is* the decision about history and *vice versa*. The two will fall or stand together as one reckons witness.

Lessing's ditch is real, but typically he has over-dramatized the whole affair. It is nearly robbed of all force by a simple, old distinction: not *evidenter vera*, but *evidenter credibilia*.

Thus: Wenn ich... historisch nichts darwider einzuwenden habe, daß Christus einen Toten erweckt, muß ich darum für wahr halten, daß Gott einen Sohn habe, der mit ihm gleiches Wesen sei?

– *No, but you would have reason to do so.*

Wenn ich historisch nichts darwider einzuwenden habe, daß dieser Christus selbst von dem Tode auferstanden, muß ich darum für wahr halten, daß ebendieser auferstandene Christus der Sohn Gottes gewesen sei?

– *No, but the claim grows increasingly trustworthy.*

The ditch may be a parry to ward off skepticism, a preemptive answer to the next, disturbing fragment Lessing meant to leak: Reimarus' aggressive thrust against the resurrection. It would have been better, however, to hold the historical field and fight. In the end, the decision about miracles boils down to a decision about the resurrection; and Lessing who saw no miracles, saw no need for this historical truth.

Between Spirit and power, Newman for his part clearly preferred the former. Prophecy, he notes, "is a growing evidence, and appeals more forcibly than Miracles to those who are acquainted with the Miracles only through testimony."³⁸ Thus,

³⁷ J.H. Newman, *Two Essays...*, p. 13.

³⁸ J.H. Newman (*Two Essays*, p. 8) observes: "Miracles are but a branch of the evidences, and other branches have their respective advantages. Prophecy, as has been often observed, is a growing evidence, and appeals more forcibly than Miracles to those who are acquainted with the Miracles only through testimony [...]. Nor must it be forgotten that the evidences of Revelation are cumulative, that they gain strength from each other; and that, in consequence, the argument

his *Grammar* ends with an eloquent, illative proof built around this biblical base. In opting for prophecy rather than signs, Newman follows the tack of a worthy teacher, who when asked for a sign gave a in return only a prophecy of his death and resurrection (Matt 12:38–40) and who, on the road to Emmaus, before he opened his disciples’ eyes to recognize him resurrected and standing there before them, first opens their minds to understand what the scriptures foretold (Luke 24:26,31). There is undoubtedly something different in the act of faith in these two cases, receiving a miracle and a prophecy. One sort of data is more naturally received and the infusion of grace is different on each side. With this and a brief nod to my own area of research I will conclude.

As it happens, a study of Greco-Roman “miracle discourse” shows an interesting resemblance of St. Luke to the ancient paradoxographers, those pseudo-scientific authors who collected reports of freaks and wonders and urged their truth with the guarantee of eyewitness. None of the standard historiographical mechanisms for audience verification are included and one must simply trust the author’s word. In this light, Luke is incredibly bold in openly coloring his tale like a ghost story: “They thought they were seeing a ghost [...] a ghost does not have flesh and bones” (Luke 24:37,39). His use of the Greek word *λῆρος* – “it seemed to them [literally] like trash or humbug (Luke 24:11)” – suggests a story one might find in some Greco-Roman tabloid. Like the disreputable paradoxographers, Luke knows the unbelievable nature of his claim and like a first-century *Ripley’s Believe or Not* he makes a naked appeal to faith. It is not a *credo quia absurdum* (which is a slander of Voltaire and was never Tertullian’s phrase),³⁹ but one is, nonetheless, challenged to assent to Luke’s report of Jesus as one is challenged simply to swallow or reject a certain Phlegon of Tralles’ report of one Philinnion, a fully corporeal, eating and drinking (and copulating) revenant. “In this regard the evangelist’s ethical appeal resembles that of [...] Phlegon, who even openly confronts his readers with a decision about his own credulity. ‘One should not disbelieve the foregoing narrative,’ he repeats. The seriousness of both authors as trustworthy researchers is on trial – as is, inevitably, more profoundly the *reader’s* judgment.”⁴⁰ Such *miracle discourse* itself thus breaks the frame of the *epoché* and grabs us. One must decide or make the *gran rifiuto*. Is it true or is it so much *λῆρος*? Shall the evangelist and his witnesses be believed? This is how the raw miracle of Jesus’ resurrection confronts us: tilted to the Kierkegaardian side of the ledger.

from Miracles is immensely stronger when viewed in conjunction with the rest, than when considered separately.”

³⁹ P. Harrison, *I Believe Because it is Absurd*: *The Enlightenment Invention of Tertullian’s Credo*, “Church History” 86 (2017), p. 339–364.

⁴⁰ A. Giambone, ‘Eyewitnesses from the Beginning’: *Apologetic Innovation and the Resurrection in the Autopsy of Luke-Acts*, “Revue biblique” 124 (2017), p. 211.

What then of Lessing and *notige Vernunftswahrheiten*? “Was it not *necessary* that the messiah should suffer these things and so enter into his glory”? Lessing might have fared better considering prophecy rather than signs, for as Aquinas says, even the contingent truths of history acquire an aspect of necessity when viewed from the perspective of *prophetic knowledge*. The famous Lukan *dei* thus plants us suddenly in a very different realm of discourse and I would argue that we apprehend in this “it is necessary to die and rise” a fixed idea not only of the “real” but even of the “historical Jesus” – certainly of the “Jesus of memory” to adopt the latest tag. I believe, moreover that one might show to the satisfaction of historical reason that Jesus of Nazareth had this idea from his knowledge and interpretation of scripture (cf. Luke 22:37; 24:25–27; Mark 8:31; 14:27; 49; Matt 26:31–35, 53–54,56; John 1:51; 3:14–15; 13:18).⁴¹ He was convicted and announced in advance that he must die and rise—here again “ecclesiastical recall did not thoroughly corrupt everything.” This is no little result: “To foresee one’s death is one thing; to foresee one’s resurrection after three days is quite another [...]. Foretelling a miracle *super naturam* is itself *super naturam*.”⁴² That what Jesus foretold was also fulfilled thus circles us back to the stumbling block of the sign of Jonah – though this time with new evidence in its favor. Such cycles can be repeated a thousand ways from a thousand angels; but the breakthrough comes when God opens our eyes. Hence, white smoke from the un-papal conclave is never an assured result. I wonder, though, if this merely means that when the social tables are turned, the civic guardians of the post-Christian creed can be as worried and intransigent as the old caste of ecclesiastics. After all, the pull leading from an historical to some theological assent can sometimes grow irresistibly strong, so that an illative instinct intervenes, sending the signal to resist and dig-in for trench warfare. This goes, importantly, for both sides. Yet, for those exegetes who have the historical mind of Christ, the ditches dug by doubters are but “difficulties,” crossed with a little hop made easy by grace.⁴³

BIBLIOGRAPHY

Allison D., *Constructing Jesus: Memory, Imagination, and History*, Grand Rapids 2010.
 Andersen M., *Erasmus the Exegete*, “Concordia Theological Monthly” 40 (1969), p. 722–733.

⁴¹ Jesus read Israel’s scriptures with an eye for its prophecies and for that great, pervasive pattern of the death-and-resurrection of the beloved son, which the Jewish scholar Jon Levenson has found underwriting the length and breadth of the tradition. See J. Levenson, *Death and Resurrection of the Beloved Son: The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity*, New Haven 1993.

⁴² A. Giambrone, *The Prophetic Knowledge of Jesus and the Gospels*, “Nova et Vetera”, forthcoming.

⁴³ J.H. Newman, *Grammar...*

- Bauckham R., *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness testimony*, Grand Rapids 2006.
- Bultmann R., *New Testament and Mythology*, Minneapolis 1984.
- Burns R.M., *The Great Debate on Miracles: From Joseph Glanvill to David Hume*, Lewisburg, PA 1981.
- Craig W.L., *Noli Me Tangere: Why John Meier Won't Touch the Risen Lord*, “Heythrop Journal” (2009), p. 91–97.
- Douglas J., *The Criterion or Rules by which the True Miracles recorded in the New Testament are distinguished from the Spurious Miracles of Pagans and Papists* (1774).
- Giambrone A., ‘Eyewitnesses from the Beginning’: *Apologetic Innovation and the Resurrection in the Autopsy of Luke-Acts*, “Revue biblique” 124 (2017).
- Giambrone A., *The Prophetic Knowledge of Jesus and the Gospels*, “Nova et Vetera”, forthcoming.
- Giambrone A., *The Quest for the Vera et Sincera de Jesu: Dei Verbum §19 and the Historicity of the Gospels*, “Nova et Vetera” 13 (2015), p. 87–123.
- Gregory B.S., *No Room for God? History, Science, Metaphysics, and the Study of Religion*, “History and Theory” 47 (2008), p. 495–519.
- Harrison P., “*I Believe Because it is Absurd*”: *The Enlightenment Invention of Tertullian's Credo*, “Church History” 86 (2017), p. 339–364.
- Kierkegaard S., *Post-Scriptum définitif et non scientifique aux miettes philosophiques*, vol. 1 (Euvres complètes de Soren Kierkegaard 10), Paris 1977.
- Kollmann B., Zimmermann R., eds., *Hermeneutik der frühchristlichen Wundererzählungen*, Tübingen 2014.
- Legaspi M.C., *The Death of Scripture and the Rise of Biblical Studies*, Oxford 2010.
- Lessing G.E., *Die Erziehung des Menschengeschlechts und andere Schriften*, Stuttgart 1965.
- Levenson J., *Death and Resurrection of the Beloved Son: The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity*, New Haven 1993.
- Meier J., *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, vol. 1: *The Roots of the Problem and the Person*, New York 1991.
- Meier J., *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, vol. 2: *Mentor, Message, and Miracles*, New York 1994.
- Newman J.H., *Apologia Pro Vita Sua*, New York 1968.
- Newman J.H., *Letters and Diaries*, vol. 24, Oxford 1973.
- Newman J.H., *Two Essays on Biblical and on Ecclesiastical Miracles* (The Works of Cardinal John Henry Newman VIII), Notre Dame 2010.
- Nicklas T., Spittler J.E., eds. *Credible, Incredible*, Tübingen 2013.
- O'Connor M., *Cajetan's Biblical Commentaries: Motive and Method*, Leiden 2017, p. 238–249.
- Sanders E.P., *Paul and Palestinian Judaism*, Minneapolis 1977.
- Schweitzer A., *The Quest of the History Jesus*, Minneapolis 2000.
- Swafford A.D., *Nature and Grace: A New Approach to Thomistic Ressourcement*, Eugene 2014.

Taylor Ch., *Secular Age*, Minneapolis 2007.

Watson D., ed., *Miracle Discourse in the New Testament*, Atlanta 2012.

Wood A., et al., eds., *Kant: Religion within the Bounds of Bare Reason and Other Writings*, Cambridge 1998.

Wright N.T., *The Resurrection of the Son of God*, Minneapolis 2003.

Keywords: miracles, exegesis, modernism, historical Jesus, resurrection

„W DUCHU I MOCY”. WSPÓŁCZESNE PODEJŚCIE DO CUDÓW, BADANIA BIBLIJNE I DECYZJA WIARY

Streszczenie

Nowoczesny sposób interpretacji Pisma Świętego, w tym zwłaszcza egzegeza historyczno-krytyczna, w wielu punktach musi zderzyć się z podejściem kościelno-dogmatycznym. Kwestią, która rodzi w tym spotkaniu szczególnie dużo wątpliwości, jest historyczność Jezusa, a zwłaszcza czynionych przez Niego cudów. Dla nowoczesnej mentalności cuda są czymś skrajnie obcym, toteż od kilkuset lat pojawiają się próby takiej interpretacji przekazu Ewangelii, która wykluczyłaby literalne przyjmowanie opisów wydarzeń cudownych. Również i dziś w egzegezie toczy się pewien spór pomiędzy tymi, którzy mocno tkwią w nowoczesnym, racjonalistycznym paradygmacie, a tymi, którzy starają się być zakorzenieni nade wszystko w tradycyjnej teologii. Niniejszy artykuł dowodzi, że współczesna egzegeza z konieczności prowadzi do decyzji wiary. Tylko owa wiara może opowiedzieć się za prawdą Ewangelii, niezależnie od kwestii historycznego charakteru opisów cudów w tekstach biblijnych. Ostatecznie sprawa Jezusa i Jego cudów jest sprawą wiary, a nie samych badań historycznych.

Słowa kluczowe: cuda, egzegeza, modernizm, Jezus historyczny, zmartwychwstanie

Bernhard Körner*
Karl-Franzens-Universität Graz

JAKĄ ROLEŃ ODGRYWA EGZEGEZA W DOGMATYCE?

Wraz z końcem teologii neoscholastycznej musiała zostać na nowo zdefiniowana relacja między dogmatyką, która jest teraz rozumiana historiozbowczo, a egzegezą, która posługuje się (między innymi) metodą historyczno-krytyczną. Solidne podstawy ku temu stworzyła konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum* Soboru Watykańskiego II. Opierając się na niej, niniejszy tekst reprezentuje tezę, że kościelna interpretacja Pisma Świętego przez stulecia, czyli w ramach żywej Tradycji, i interpretacja historyczno-krytyczna stanowią dwa różne podejścia do Biblii, które nie powinny być sobie przeciwstawiane. Tylko w ich wzajemnym oddziaływaniu można czytać i rozumieć Biblię jako Słowo Boże (!) dzisiaj, a nie tylko jako tekst historyczny.

WPROWADZENIE: DUSZA TEOLOGII

Teologia święta opiera się, jako na trwałym fundamencie, na pisanim słowie Bożym łącznie z Tradycją świętą. W nim znajduje swe najgruntowniejsze umocnienie i stale się odmładza, badając w świetle wiary wszelką prawdę ukrytą w misterium Chrystusa. Pisma zaś święte zawierają słowo Boże, a ponieważ są natchnione, są one naprawdę słowem Bożym. Niech przeto studium Pisma św. będzie jakby duszą teologii świętej¹.

Te znane myśli konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*², które Sobór Watykański II przejął od papieży Leona XIII i Benedykta XV³, przyczyniły się niewątpliwie do dowartościowania egzegezy wewnątrz teologii – od nauki pomocniczej teologii, a mówiąc dokładniej, dogmatyki, do duszy teologii.

Ta emancypacja egzegezy doprowadziła ostatecznie także do pytania, do kogo w przypadku konfliktu należy ostatecznie słowo, decydujący głos? Czy do dogmatyki,

* Prof. zw. dr Bernhard Körner – emerytowany profesor Instytutu Dogmatyki na Wydziale Katolicko-Teologicznym Uniwersytetu Karola Franciszka w Grazu, członek zw. Papieskiej Akademii Teologicznej, konsultant Kongregacji ds. Edukacji Katolickiej; e-mail: bernhard.koerner@uni-graz.at.

¹ *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei Verbum”* 24.

² Dalej: DV.

³ Konstytucja wskazuje w przypisie na encyklikę Leona XIII *Providentissimus Deus* i encyklikę Benedykta XV *Spiritus paraclitus*.

która może się powołać na cały ciężar Tradycji i autorytetu Urzędu Nauczycielskiego Kościoła? Czy do egzegezy, z jej wypracowanymi i naukowo uznawanymi metodami?

„Niech przeto studium Pisma św. będzie jakby duszą teologii świętej” – oznacza to bez wątplenia, że nie może być teologii bez Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu, tak jak nie może być ciała bez duszy. I jak dusza jest zasadą życia ciała, tak Biblia – teologii. Ale kwestią otwartą pozostaje, jak wewnątrz teologii określić relację między dogmatyką a Biblią? I właśnie temu pytaniu poświęcone zostaną dalsze rozważania.

DOGMATYKA I EGZEGEZA W STAWANIU SIĘ (IM WERDEN)

Jeśli idzie o stosunek między dogmatyką a egzegezą, na pierwszy rzut oka może to wyglądać tak, że wprawdzie problemem jest relacja między obiema dyscyplinami, ale zdaje się jasne, czym są zarówno dogmatyka, jak i egzegeza. Tak oczywiście nie zawsze jest, ale z pewnością konieczne wydaje się wyjaśnienie tych terminów.

JAKA DOGMATYKA?

A zatem z jednej strony dogmatyka. Przeszła ona w XX wieku, zwłaszcza pod wpływem Soboru Watykańskiego II, niezwykłą przemianę. Przeobraziła się z dogmatyki neoscholastycznej w historiozbawczą.

Za punkt wyjścia w dogmatyce scholastycznej przyjmowano, że niezmienna ważność, znaczenie Objawienia, a dokładniej doktryny chrześcijańskiej, ma swoje odzwierciedlenie w dogmatyce. W związku z tym doktryna Kościoła była prezentowana w formie tez, które syntetyzująco omawiały rozstrzygnięcia Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. W tzw. dowodach z Pisma powoływano się na cytaty biblijne jako potwierdzenie wypowiedzi doktrynalnych. W tle tego dogmatycznego sposobu prezentacji była „hermeneutyka jednoczesności” (*Hermeneutik der Gleichzeitigkeit*), która wychodzi z założenia, że znaczenie pojęć pozostawało relatywnie niezmiennie. Co się tyczy relacji egzegeza – dogmatyka, to rozumiano tę pierwszą jako naukę pomocniczą drugiej. Dla wagi wypowiedzi dogmatycznych decydujący był nie dowód z Pisma ani wiedza (*Auskunft*) oferowana przez egzegezę, ale autorytet Magisterium Kościoła.

Wraz z Soborem Watykańskim II dogmatyka szkolna przekształciła się w dogmatykę historiozbawczą. Zmianę tę przedstawił bezpośrednio po soborze Walter Kasper, a swoje refleksje zawarł w książce *Metody dogmatyki*⁴. Kluczowym dla niego tekstem jest dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius*.

⁴ Por. W. Kasper, *Die Methoden der Dogmatik*, München 1967.

Dokument ten stwierdza, że „Teologię dogmatyczną tak należy rozplanować, aby najpierw były uwzględnione tematy biblijne. Trzeba ukazać alumnom, w czym Ojcowie Kościoła Wschodu i Zachodu przyczynili się do wiernego przekazania i wyjaśnienia poszczególnych prawd Objawienia, a także dalszą historię dogmatu [...]”⁵.

Odpowiadając na tę wskazówkę, należy stwierdzić, że prezentacja zagadnienia dogmatycznego bierze za punkt wyjścia nie bieżącą, gwarantowaną przez Urząd Nauczycielski, świadomość wiary, ale tematy biblijne, aby następnie dokonać przeglądu historii dogmatu w kolejnych stuleciach. W tym znajduje odzwierciedlenie hermeneutyczne przekonanie, że także werbalne sformułowanie wypowiedzi dotyczących wiary, a dokładniej sposób, w jaki są one sformułowane, ma swoją historię. Jest to już widoczne w Piśmie Świętym Nowego Testamentu. Hasło „historyczność” nabywa w teologii status prawa ojczyźnego (*Heimatrecht*), a dogmatyka staje się dogmatyką historiozbaczą. Świadcstwo Pisma jest postrzegane nie tylko w kategoriach dowodu z Pisma, który ma potwierdzać aktualne nauczanie, ale w jego autonomii i ewentualnie również w napięciu w stosunku do aktualnego rozumienia doktryny wiary. W związku z tym kwestia relacji między egzegezą i dogmatyką nabiera niebagatelnego znaczenia.

JAKA WYKŁADNIA PISMA (SCHRIFTAUSLEGUNG)?

Mniej więcej w tym samym czasie także egzegeza przeszła znaczącą przemianę w teologii katolickiej⁶. Da się to sprowadzić przede wszystkim do kwestii, jak dalece współczesna metoda krytyczno-historyczna interpretacji Pisma Świętego może być wykorzystywana w teologii. Dla teologii scholastycznej w XIX wieku oraz w pierwszej połowie XX wieku było poza sporem, że interpretacja Pisma Świętego jest determinowana przez katolickie nauczanie i dotyczące go orzeczenia Magisterium. Egzegeza jest bezwzględnie podporządkowana dogmatyce. Wykładnia historyczna, która jest niezależna od Urzędu Nauczycielskiego i której wyniki stoją w sprzeczności z oficjalnym nauczaniem Kościoła, wydawała się nie do pomyślenia.

Kontrowersje wokół tego zaostrzyły się przede wszystkim w związku ze sporem modernistycznym. Próba przeforsowania stanowiska scholastycznego doprowadziła do ślepego zaułka zarówno na płaszczyźnie teologicznej, kościelnej, jak i ludzkiej. Po dekadach antymodernistycznej obrony Pius XII z encykliką *Divino afflante spiritu* (1943) dokonał ostrożnego otwarcia. Jednak bezpośrednio przed II Soborem Watykańskim gwałtowny konflikt wybuchł na nowo.

⁵ Dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius* 16. W tym kontekście por. tamże, 10.40–41.

⁶ Por. w tym kontekście krótki przegląd w: B. Körner, *Die Bibel als Wort Gottes auslegen. Historisch-kritische Exegese und Dogmatik*, Würzburg 2011, s. 33–50.

Sobór zastąpił – nie bez dramatyzmu⁷ – odpowiadający myśleniu scholastycznemu schemat *De fontibus revelationis* o relacji Pisma i Tradycji nowym projektem, który ostatecznie był podstawą konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*. W ramach perspektywy myślenia historycznego dokument ten stworzył dobre warunki/przesłanki (*Voraussetzungen*) do przyznania współczesnej egzegezie odpowiedniego miejsca w obrębie teologii. Zasadniczemu, znajdującemu się w nowej wersji dokumentu, rozróżnieniu między samym Objawieniem a jego świadectwem w Piśmie i Tradycji odpowiada opis biblijnego słowa jako „słowo Boże w słowie ludzkim” (DV 12.13). A z kolei to rozróżnienie umożliwiło przyznanie miejsca, obok „teologiczno-dogmatycznej”, również dokonywanej współczesnymi metodami egzegetycznymi wykładni Pisma⁸. Tak dalece, jak Pismo Święte jest słowem ludzkim i w związku z tym ma wymiar historyczny, legitymizuje, czy wręcz żąda historyczno-krytycznej wykładni tekstu.

Tym samym sobór przyznał egzegezie historyczno-krytycznej podstawowe prawo, ale i dokładnie nakreśloną funkcję. Jeśli idzie o tekst biblijny, *jako słowo Boże* (!) egzegeza odpowiada na dokładnie określone historyczne pytanie. Jej historyczna odpowiedź jest istotna również dla egzegezy teologicznej, ale to, co osiąga, nie odpowiada w pełni teologicznej intencji, a co więcej, nie może odpowiadać.

Recepcja tych refleksji soboru była jednak jednostronna. Z wdzięcznością przyjęto „tak” soboru dla współczesnej egzegezy, ale jego rozważania dotyczące wykładni teologiczno-dogmatycznej – która będzie jeszcze zaprezentowana w dalszej części tego artykułu – nierzadko przemilczano albo postrzegano jako niepotrzebne ustępstwo wobec konserwatywnej mniejszości na soborze⁹. W ten sposób właściwy program, który chciał przedstawić sobór dla wykładni Pisma Świętego, nie zyskał właściwego znaczenia¹⁰.

Jak pokazuje to dokument Papieskiej Komisji Biblijnej „Interpretacja Biblii w Kościele” (1993), wykładnia Pisma Świętego rozwinęła się po soborze w wielość rozmaitych form. Prezentują one różnorodne pytania i obszary zainteresowań w odniesieniu do tekstu biblijnego i pokazują, jak jest on inspirujący. W dalszej części nie może być oczywiście uwzględniona cała panorama tego zagadnienia. Moje rozważania ograniczę do relacji między historiozbawczo rozumianą dogmatyką i wykładnią historyczno-krytyczną.

⁷ Zob. O.-H. Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965)*, Würzburg 1994, s. 272–274, 281–283.

⁸ To rozróżnienie pochodzi od Aloysa Grillmeiera, który w swoim komentarzu do konstytucji o Objawieniu Bożym mówi o regułach teologiczno-dogmatycznych i współczesnych metodach egzegetycznych (*fachexegetisch*). Zob. A. Grillmeier, *Kommentar zur Offenbarungskonstitution „Dei Verbum”*, LThK 2, Bd. 13, s. 528–557, tutaj 553–556.

⁹ Pokazał to Franz Wallner w swojej nieopublikowanej pracy dyplomowej *Schrift und Schriftauslegung in der Offenbarungskonstitution Dei verbum*, Artikel 11–13: *die Aussagen des Konzils im Spiegel der Rezeption* (Karl-Franzens-Universität Graz 2003).

¹⁰ Zob. H. de Lubac, *Rückblick auf die Entstehung meiner Schriften*, Einsiedeln 1996, s. 313.

PODSTAWOWA KONSTELACJA – OBJAWIENIE W HISTORII

Powyższe rozważania na temat pojęcia dogmatyki i egzegezy pokazały, na jakim fundamencie będą opierać się dalsze refleksje w ramach niniejszego artykułu. Jest nim konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, którą poleca również Benedykt XVI w swojej posynodalnej adhortacji apostołskiej *Verbum Domini* (2010)¹¹.

Decydującym przełomem w tworzeniu konstytucji o Objawieniu Bożym jest rozróżnienie między Objawieniem z jednej strony a daniem świadectwa i przekazywaniem Objawienia z drugiej. Ten przełom znalazł odzwierciedlenie w umiejscowieniu rozdziału *O samym Objawieniu (De Ipsa revelatione)*, przed rozdziałem *O przekazywaniu Objawienia Bożego (De divinae revelationis transmissione)*. To rozróżnienie i przyporządkowanie umożliwiło – jak wcześniej powiedziano – rozumienie Objawienia jako Słowa Bożego w słowach ludzkich. Dzięki temu stało się też jasne, że spoglądając na słowa Pisma Świętego, można zadawać nie tylko pytania teologiczne, ale także historyczne, i trzeba na nie odpowiadać.

PYTANIE HISTORYCZNE I TEOLOGICZNE

Kiedy dyskutuje się o jakimś problemie w kategoriach teologicznych, wcześniej czy później konieczne jest znalezienie odpowiedzi na pytanie, które wypowiedzi na temat Objawienia, a szczególnie Pisma Świętego, są istotne dla tego problemu i jak można się przekonać do tych wypowiedzi. Ogólnie, w prostym języku wiary, pytanie brzmi: Co chce nam Bóg dzisiaj o tym powiedzieć? Obok pytania teologicznego jest także pytanie historyczne, które można mniej więcej tak sformułować: Co chciał autor biblijny powiedzieć swoim czytelnikom w tamtym czasie? Kluczowe jest z jednej strony rozróżnienie tych dwóch pytań, a z drugiej – wzajemne ich przyporządkowanie we właściwy sposób¹².

Różnica między tymi dwoma pytaniami jest oczywista. Dotyczy ona mówiącego, czy też piszącego podmiotu, adresata i czasu. Nie powinno budzić kontrowersji, że na pytanie historyczne najlepiej jest odpowiedzieć, używając metody historyczno-krytycznej. W odróżnieniu od metody historyczno-krytycznej, pytanie teologiczne wychodzi z fundamentu wiary – że Bóg istnieje i że może komunikować się z ludźmi. Dlatego na pytanie teologiczne nie można w sposób właściwy odpowiedzieć, używając wyłącznie metody historycznej. Tak więc w konstytucji o Objawieniu Bożym sobór daje trzy wskazówki:

¹¹ Zob. Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostołska „Verbum Domini”* 34.

¹² Rozróżnieniem tym nie należy zaprzeczać, że także pytanie historyczne może mieć swoje miejsce w teologii; rozróżnienie to odnosi się do fundamentu każdej metodyki.

Lecz ponieważ Pismo św. powinno być czytane i interpretowane w tym samym Duchu, w jakim zostało napisane, należy, celem wydobycia właściwego sensu świętych tekstów, nie mniej uważnie także uwzględnić treść i jedność całej Biblii, mając na oku żywą Tradycję całego Kościoła oraz analogię wiary (DV 12).

Jak już zaznaczono, A. Grillmeier mówi o regułach teologiczno-dogmatycznych, „które są wyprowadzane z pełnego charakteru teologicznego Pisma i jego pozycji w Kościele i Tradycji”¹³. Co się tyczy zasad wymienionych w konstytucji o Objawieniu Bożym, należy stwierdzić:

(1) Konstytucja wymaga przestrzegania „jedności całego Pisma”. To co może zostać przedstawiane w indywidualnych opracowaniach analitycznych dotyczących poszczególnych Pism, ich autorów, czy też celu ich wypowiedzi, nie zmienia nic w tym, że jest jeden i ten sam Bóg, który przemawia przez tych autorów.

Dlatego też, jeśli chodzi o Słowo Boże, a nie tylko słowo autora biblijnego, wypowiedzi mogą i muszą być rozpatrywane syntetycznie, łącznie. A. Grillmeier zwraca uwagę, że temu postulatowi wychodzi naprzeciw „nowsza hermeneutyka” w metodzie „historii tradycji” (*Traditionsgeschichte – Gerhard von Rad*), a dokładnie „historii tematów” (*Themengeschichte – Martin Noth*)¹⁴. Może ona uzasadnić przekonanie, że „konkretny autor nie musi być w pełni świadom, jakie implikacje dla pełni Objawienia Bożego w Chrystusie lub dla eschatonu zawierają jego wypowiedzi”¹⁵. Z teologicznej przesłanki, że Bóg jest właściwym Autorem Pisma, taka dalej idąca analiza i wykładnia jest „usprawiedliwiona, a nawet wymagana” i dlatego możliwy jest, z jednej strony, „rozwój poznania religijnego” (teologia, historia dogmatów), ale z drugiej – jest „widoczny biblijny pierwotny fundament późniejszych dogmatów i teologii systematycznej”¹⁶.

(2) Znajdujący się w konstytucji o Objawieniu Bożym wymóg, „mając na względzie żywą Tradycję całego Kościoła”, wywodzi się z przekonania, że tradycja kościelna jest procesem duchowym, przez który wydarzenie Chrystusa – używając słów A. Grillmeiera – „musi być wciąż głębiej wyjaśniane w przepowiadaniu i w teologii oraz musi zostać przyswojone przez Kościół”¹⁷.

(3) I z tego samego powodu wymagane jest uwzględnienie „analogii wiary”. Kościół ma prawo biblijne wypowiedzi „o Ojcu, Synu i Duchu, o osobie i misji Jezusa, traktować łącznie i odnosić do dogmatów trynitarnych i chrystologicznych”¹⁸. Żywa tradycja zabezpiecza i pogłębia rozumienie Pisma, wykładnia

¹³ A. Grillmeier, *Kommentar...*, s. 555.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże, s. 556.

¹⁸ Tamże.

Pisma ma zaś ze swojej strony funkcję krytyczno-oczyszczającą wobec Tradycji i dogmatyki¹⁹.

Tekst konstytucji o Objawieniu Bożym szkicuje zatem odważny program, nie odpowiadając na wszystkie pytania, które się pojawiają. Jeśli potraktuje się ten tekst jako całość, to sobór prezentuje stanowisko krytyczno-teologicznej wykładni Pisma, która chce wziąć na poważnie tekst biblijny jako Słowo Boga. Jednocześnie sobór uznaje, że pierwotny sens, który chciał oddać autor świętych tekstów (hagiograf), można i trzeba zbadać poprzez zastosowanie metody historyczno-krytycznej. Tym, co Sobór mniej lub bardziej pozostawił otwarte, jest stosunek tych dwóch autorów. Zanim zostanie podjęta próba odpowiedzi na to pytanie, winna być poczyniona zasadnicza uwaga,

ŻADNE SŁOWO BOŻE BEZ ODWOŁANIA SIĘ DO TRADYCJI

Rozróżniliśmy dwa pytania. Teologiczne: „Co Bóg chce nam dziś powiedzieć?” i historyczne: „Co chciał powiedzieć autor biblijny swoim współczesnym czytelnikom?”. I wyszliśmy z tego założenia, że te dwa pytania muszą być z jednej strony rozróżnione, a z drugiej – odpowiednio sobie przyporządkowane. To wymaga jednak doprecyzowania pytania teologicznego. Ono nie może po prostu brzmieć: „Co Bóg chce nam dziś powiedzieć?”, ale „Co Bóg chce nam dziś powiedzieć poprzez autora biblijnego?”. Przy interpretacji Pisma nie idzie o jakieś oderwane od miejsca i czasu mówienie Boga, ale mówienie Boga, które ma swój decydujący punkt zaczepienia w Biblii jako Piśmie Świętym, a dokładnie – w wypowiedziach hagiografów.

Podchodząc do sprawy metodycznie: aby odpowiednio odpowiedzieć na pytanie teologiczne, konieczne jest udzielenie możliwie dobrej odpowiedzi na pytanie historyczne. Najpierw trzeba wyjaśnić, co w danej wypowiedzi autor biblijny miał na myśli. Dopiero wtedy ma się bezpieczny fundament dla odpowiedzi na pytanie teologiczne: „Co Bóg mówi do nas dzisiaj?” – i to właśnie przez tę wypowiedź sformułowaną przez autora biblijnego. Nie bez powodu wskazuje się w tym miejscu wciąż na to, że Tomasz z Akwinu w kontekście średniowiecznej egzegezy opowiadał się za pierwszeństwem sensu literalnego²⁰. Tylko tak można uniknąć eisegezy²¹ i bezpodstawnych spekulacji – zagrożeń, które istniały nie tylko w czasach średniowiecznej egzegezy.

¹⁹ Zob. tamże.

²⁰ Tak w swojej *Summa theologiae* I.1.10, ad 1. W przypadku sensu literalnego (*Literarsinn*) idzie o taki tekst, jaki jest, a nie o rekonstrukcję, która chce powiedzieć, co ten tekst „właściwie znaczy”. Trzeba na to zwracać uwagę, nawet jeśli wytyczenie granic nie jest łatwe.

²¹ Eisegeza „oznacza wprowadzenie własnych idei w tekst Pisma”. Zob. W. Węgrzyniak, *Eisegeza*, EksHom II 2011, <http://www.wegrzyniak.com/1428-eisegeza> (dostęp: 1.09.2018) – *przytłumacza*.

Nacisk na sens literalny to jedna strona. Z drugiej strony, jak to sformułował sobór, konieczne jest branie pod uwagę także żywej Tradycji. Rozumie się przez to przekazywanie Objawienia, przez które – jak to sformułował Alois Grillmeier – wydarzenie Chrystusa „musi być wciąż głębiej wyjaśniane w przepowiadaniu i w teologii oraz musi zostać przyswojone przez Kościół”²². Tradycja nie jest zatem tym samym, co liczba gotowych wypowiedzi (*Aussagen*), ale żywym i nieukończonym procesem wykładni Pisma. W ten sposób rozumiana Tradycja jest hermeneutycznym horyzontem, wewnątrz którego rozgrywa się każda wykładnia Pisma.

Uwzględnienie Tradycji nie oznacza – nienaukowej – kurateli nad egzegezą, ale jest znakiem odróżniającym (*Unterscheidungsmerkmal*) dla takiej egzegezy, która – zgodnie z chrześcijańską Tradycją – chce dokonywać wykładni Biblii nie jako tekstu religijno-historycznego, ale jako Słowa Bożego. Takiemu podejściu odpowiada metodycznie uwzględnianie Tradycji, a więc uwzględnianie sposobu, w jaki przez wieki Biblia była jako Słowo Boże czytana i rozumiana²³.

Jako niebudzące podejrzeń, oczywiście w sposób pośredni potwierdzające sens i konieczność uwzględnienia Tradycji, mogą być uznane rozważania kalwińskiego egzegety Ulricha Lutza. Zatyłował on swój artykuł: *Czy Biblia może jeszcze dzisiaj stanowić podstawę dla Kościoła?* i pokazał w nim, że egzegeza historyczno-krytyczna, której znaczenie jest dla niego bezdyskusyjne, przy interpretacji Pisma dla niej samej (*Auslegung der Schrift für sich allein*) (!) ukazuje (*ergibt*) nie „trwały i dający się ustalić [*stabil und konstatierbar*] sens Tekstu”, lecz „zarazem kluczowe momenty jego nieciągłości” (*Grundmomente seiner Destabilisierung*)²⁴. Ma to miejsce według Luza przede wszystkim wtedy, gdy – zgodnie z protestancką *sola scriptura* – chce się wydobyć sens Pisma bez uwzględnienia Tradycji. Jako protestant Luz akceptuje tę trudną (*prekär*) sytuację.

Jeśli chce się przeciwstawić Luzowi katolicką alternatywę, to można wskazać na żywą Tradycję, a więc na kompleksowy proces uobecniania Objawienia i wykładni Pisma Świętego. W ten sposób możliwe jest, poza różnymi występującymi w historii stanowiskami i poza wszystkimi historyczno-krytycznymi hipotezami, rozpoznanie wystarczająco jasno sensu Biblii jako Słowa Bożego, i na tej podstawie wyrobienie sobie zdania w wierze (*auf diesem Fundament glaubend Stand zu gewinnen*).

²² A. Grillmeier, *Kommentar...*

²³ Zgodnie z klasyczną teologiczną epistemologią (*Erkenntnislehre*), która znalazła wyraz w nauce o *loci theologici*, nie przypisuje się tu jednakowego znaczenia wszystkim świadectwom Tradycji, ale przede wszystkim tym, co do których istnieje konsensus.

²⁴ U. Luz, *Kann die Bibel heute noch Grundlage für die Kirche sein? Über die Aufgabe der Exegese in einer religiös-pluralistischen Gesellschaft*, NTS 44 (1998), s. 317–339, 321.

DOGMATYKA I EGZEGEZA

Naszkieowana zależność pomiędzy wykładnią Pisma Świętego a uwzględnianiem żywej Tradycji jest – tak brzmi teza, którą chcę tu przedstawić – podstawą odpowiedzi na pytanie, jak może być określona czy zdefiniowana (*bestimmt*) relacja między egzegezą a dogmatyką, a dokładniej: stosunek między historyczno-krytyczną egzegezą a dogmatyką historiozbawczą²⁵.

PODWÓJNY URZĄD STRAŻNICZY (WÄCHTERAMT)

Wychodzę od tego, że dogmatyka historiozbawcza może być rozumiana jako naukowa refleksja nauki katolickiej (dogmatu) w jej rozwoju historycznym. Jako taka, może przejąć rozmaite zadania, ale w sposób szczególny jest ona adwokatem wiążącego nauczania Kościoła. Z drugiej strony, historyczno-krytyczna wykładnia Pisma może być adwokatem historycznego początku (*Ursprung*) tego nauczania. Przyczynia się ona do tego, że ten początek nie znika za późniejszym rozwojem kościelno-teologicznym, lecz jako „towarzyszący początek” (*mitgehende Anfang* – Otto Hermann Pesch) podkreśla swoiste znaczenie wielogłosowo-jednego (*vieltimmig-einen*) świadectwa biblijnego jako fundamentu, ale i jako krytyki problematycznych rozwiązań (*Entwicklungen*).

Już w czasie Soboru Watykańskiego II Joseph Ratzinger (jako teolog soboru) stał na stanowisku, że w interpretacji Pisma Świętego dogmatyka i egzegeza pełnią wzajemnie rolę strażnika (*Wächteramt*). Z tego powodu, że to jest wiara Kościoła, w której Pismo jest interpretowane (*ausgelegt*) jako Słowo Boże, istnieje „urząd strażniczy Kościoła i jego obdarzona Duchem posługa świadczenia” (*ihrer geistbegabten Zeugenschaft*)²⁶. Ale ponieważ słowo Pisma jest też faktem historycznym, istnieje dla Ratzingera „także urząd strażniczy egzegezy” (*auch ein Wächteramt der Exegese*)²⁷, która ma pilnować tego, aby został zachowany sens literalny, a Pismo pozostało miarą (*Maßstab*) nauczania Kościoła. Tym samym jest oczywiste, że dogmatyka i egzegeza historyczno-krytyczna zależą od siebie. Ale nie jest to jedyna rzecz, którą należy podkreślić.

DWA SPOSOBY TRAKTOWANIA BIBLII

Z tekstami Pisma Świętego i aktualnym Słowem Bożym jest jak z partyturą i jej wykonaniem w posttwórczym [*nachschöpferischen*] akcie artysty. Analizy partytury nie robi się samej dla siebie, ale raczej by wskazać drogę dla interpretacji stosownej do nut i jej

²⁵ Poniższe rozważania obejmują w zmodyfikowanej formie ostatni rozdział mojej książki *Die Bibel als Wort Gottes auslegen...*, s. 259–264.

²⁶ J. Ratzinger, *Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs*, w: K. Rahner, J. Ratzinger, *Offenbarung und Geschichte Quaestiones disputatae* 25, Freiburg 1965, s. 25–69, tutaj s. 60.

²⁷ Tamże, s. 60 i n.

ducha, która następnie, jeśli się powiedzie – a to zależy od wielu czynników – daje nowe życie tekstowi partytury. Analiza partytury i jej wykonanie w czasie koncertu [*im Augenblick des Erklingens*] to dwa odrębne procesy o różnej naturze, ale są one ze sobą powiązane. Podobnie krytyka historyczna jest niezależnym procesem analitycznym, ale utrzymywany jest on w napięciu przez roszczenie tekstów [*Anspruch der Texte*], by je wykorzystywać do aktualnego przepowiadania i do odnajdywania ludzi, dla których Słowo Boże, poprzez to przepowiadanie, staje się obecną, żywą pociechą²⁸.

Nie tylko dla muzykalnie wrażliwych ten obraz egzegezy Michaela Theobalda będzie coś mówił. Jawi się on jako dobra możliwość, aby się przyjrzeć relacji teologia dogmatyczna – egzegeza.

Wpierw należy podkreślić następującą różnicę: tak jak trzeba rozróżnić wykonanie jakiegoś dzieła i studium partytury, tak też kościelno-dogmatyczna i historyczno-krytyczna interpretacja Pisma są dwoma odrębnymi sposobami podejścia do Pisma Świętego. Nawet jeśli w obu przypadkach chodzi o Pismo Święte i jego wykładnię, nie należy tych obu form wykładni zbyt zbliżać do siebie, a tym bardziej identyfikować. Zasadniczo idzie o różne poziomy, różne gry językowe (*Sprachspiele*):

Wykładnia kościelno-dogmatyczna jest podaniem dalej i aktualizacją (*Weitergabe und Fortschreibung*) wiary (wykładnia ta jest w pewien sposób ukierunkowana do przodu) i dokonywana jest na bazie wiary. Interpretacja historyczno-krytyczna jest rekonstrukcją wiary w przeszłości (jest ona ukierunkowana niejako do tyłu). Wiara jest wprawdzie jej celem, ale nie fundamentem. Dlatego jest jej metodycznie bliżej do religioznawstwa niż do teologii.

DOGMATYKA JAKO REFLEKSJA NAD WYKŁADNIĄ PISMA PŁYNĄCĄ Z GŁĘBI WIARY (DOGMATIK ALS REFLEXION GLÄUBIGER SCHRIFTAUSLEGUNG)

Historyczno-krytyczną interpretację Pisma Świętego należy jednoznacznie przypisać do egzegezy naukowej. W przeciwieństwie do tego, wykładni kościelno-dogmatycznej nie trzeba wyłącznie ani nawet pierwszorzędnie przyporządkować dogmatyce. Ona dokonuje się w ramach wielowymiarowego życia Kościoła i wierzących. Dogmatyka pełni tu rolę instancji, która musi zmierzyć się w sposób krytyczny, tzn. dogłębnie badając, z wykładnią dokonywaną przez Kościół, jej właściwymi i błędnymi osiągnięciami (dosłownie jej drogami i bezdrożami [*ihren Wegen, aber auch ihren Irrwegen*]). Jako znaczący przykład można tu przytoczyć konfrontację z fundamentalistyczną interpretacją Pisma Świętego (*fundamentali-*

²⁸ M. Theobald, *Die Autonomie der historischen Kritik – Ausdruck des Unglaubens oder theologische Notwendigkeit. Zur Schriftauslegung Romano Guardinis*, w: *Auslegungen des Glaubens. Zur Hermeneutik christlicher Existenz*, Hrsg. L. Honnefelder, M. Lutz-Bachmann, Berlin 1987, s. 21–45, tutaj s. 37–38.

stische Schriftauslegung) i jej problematycznymi założeniami i konsekwencjami²⁹. Szczególnym zadaniem dogmatyki jest tworzenie przestrzeni dla urzędu strażniczego (*Wächteramt*) egzegezy, tak aby mogły zostać uwzględnione, uznane (*gesicherte*), wyniki badań historyczno-krytycznych.

Z drugiej strony dogmatyka będzie adwokatką horyzontu wiary (*Anwältin des Glaubenshorizontes*) w stosunku do rekonstrukcji historyczno-krytycznej. I jako taka będzie – tam, gdzie badania historyczne okazują się problematyczne i w świetle jej założeń wykazują niedającą się wyjaśnić własną dynamikę (*unaufgeklärte Eigendynamik*) oraz wykluczają transcendencję – podnosić (*verstärken*) krytyczne głosy wewnątrz i na zewnątrz egzegezy. Przy tym nie idzie o powrót do przedoświeceniowej wizji rzeczywistości (*voraufgeklärte Sicht der Welt*), ale o apel (*Plädoyer*), aby poważnie potraktować to, że „współczesny obraz świata” (*moderne Weltbild*) nie ma po prostu rangi dogmatu, ale ze wszech miar ma swoje granice. W ten sposób dogmatyka może przyczynić się do tego, że wykładnia Pisma Świętego nie podda się i nie podporządkuje sile ssącej obecnie bardzo wpływowego w naszym kręgu kulturowym empirystycznego, a dokładniej naturalistycznego myślenia, w tych obszarach, gdzie to prawdopodobnie wcale nie jest konieczne³⁰.

BALANS I WYCZUCIE W INTERAKCJI

Egzegeza i teologia dogmatyczna – relacja tych dwóch dyscyplin nie ma charakteru pokojowego współistnienia, ale jest wzajemną interakcją ze względu na sprawę (*Sache*). To współdziałanie potrzebuje nie tylko hermeneutycznej i metodologicznej świadomości, ale także wyczucia (*Augenmaß und Fingerspitzengefühl*) na bazie wiary. Sama argumentacja nie doprowadzi do bezwzględnie obowiązujących wyników, potrzeba także rozeznania duchów (*Unterscheidung der Geister*).

Zaprezentowane argumenty i pytania byłyby błędnie zrozumiane, gdyby chciano je pojmować jako odrzucenie (*Zurückweisung*) metody historyczno-krytycznej i jako sprzeciw wobec każdego rezultatu, który podważa dotychczasowe wyobrażenia związane z wiarą (*bisherige Vorstellungen im Glauben*). Tym, co oczywiście winno być kwestionowane, jest wrażenie albo twierdzenie, że badania historyczno-krytyczne stanowią miarę, która jest ostatecznym kryterium. Idzie o to, aby odrzucić zarówno negację (*Zurückweisung*), jak i przecenianie (*Überbewertung*) metody historyczno-krytycznej. W ten sposób może powstać wrażenie, jakoby się reprezentowało stanowisko tak-ale (*ja-aber-Standpunkt*). Jak długo nie wiąże się z tym zarzut niekonsekwencji, takie spojrzenie jest w istocie trafne. I tego punktu widzenia nie da się prawdopodobnie przewyciężyć.

²⁹ Tak np. Benedykt XVI w swojej posynodalnej adhortacji apostolskiej *Verbum Domini* 44.

³⁰ Dzieje się tak, gdy np. nie tylko pojedynczy cud, ale możliwość cudów jest zasadniczo (!) kwestionowana.

Oznacza to, że w poszczególnych przypadkach dla przykładu może zostać podniesiony sprzeciw wobec historyczności opowieści o jakimś cudzie (*die Historizität einer Wundererzählung*). Ale może to również oznaczać, że należy uwzględnić sprzeciwy kościelnej tradycji/przekazu wiary (*kirchliche Glaubensüberlieferung*) oraz przychylić się do argumentów wiary i dogmatyki.

Jeśli chodzi o trudny przypadek, kiedy wyniki badań historycznych przeczą lub zdają się przeczyć nauce Kościoła, to w pierwszej kolejności konieczne jest przedstawienie argumentów za i przeciw i ich właściwej wadze. Zasadniczo na podstawie rozważań poznawczo-teoretycznych (*erkenntnistheoretisch*) i hermeneutycznych będzie można oczywiście wyjść od tego, że wyniki historyczno-krytyczne, a zwłaszcza wyciągane z nich wnioski, nie zmuszają *ipso facto*, aby odrzucić przekaz wiary (*den überlieferten Glauben aufzugeben*).

Przedstawiciel dogmatyki będzie reprezentował ten pogląd nie dlatego, że obawia się odrzucenia (*Einspruch*) ze strony Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, lecz na podstawie następującego stanu rzeczy: Gdy postrzega się dogmatykę jako rekonstrukcję kościelnej drogi wiary, w ramach której czyta się Biblię w wierze jako Słowo Boże i pozwala się jej pochwycić, wtedy w przypadku konfliktu słusznie zagwarantuje się dogmatyce uzasadnione prawo do współdecydowania i sprzeciwu. Mówiąc jeszcze raz ostrożniej: nie tylko powody wiary (te bez wątplenia), lecz także zdrowy rozsądek przemawiają za tym, by tę kościelną drogę wiary przynajmniej tak samo poważnie potraktować, jak hipotezę egzegezy. Ale to jeszcze nie wszystko, co wiąże się z relacją dogmatyki do egzegezy.

OD JĘZYKA HISTORYCZNEGO DO JĘZYKA WIARY

Poprawna (*sauber*) metodycznie analiza będzie wychodzić od tego, że historyczno-krytyczna wykładnia Biblii na końcu dochodzi do sformułowań takich, jak: „Paweł był przekonany, że Jezus zmartwychwstał z martwych”. Taka wypowiedź jest zasadniczo zrozumiała także dla ateisty, nawet wówczas, gdy uznaje on przekonanie Pawła za błąd (*Irrtum*). Z drugiej strony ta wypowiedź jest dla wierzącego chrześcijanina tylko przedostatnim sformułowaniem. Ostatnia wypowiedź będzie dla niego brzmiała: „Jezus powstał z martwych”. Ale jak możliwe jest przejście między tymi dwoma sformułowaniami?

To jest jedno pytanie. Drugie brzmi: Jaki status winno mieć sformułowanie: „Jezus powstał z martwych”? Czy ta wypowiedź odnosi się do obiektywnej rzeczywistości? A może jest wyrazem subiektywnego poglądu, bez roszczenia sobie prawa do bycia obiektywną rzeczywistością? Czy można jej przypisać naukowe znaczenie (*wissenschaftliche Dignität*) w sensie, że się ją traktuje poważnie jako wypowiedź o – rzecz jasna, nie zawężając empirycznie rozumianej – rzeczywistości? Czy też przynależy ona do dziedziny irracjonalnej rzeczywistości (*Bereich des Irrationalen*)?

W każdym razie przejście od wypowiedzi o przekonaniach do wypowiedzi o zawartości tych przekonań nie jest niczym nieistotnym czy do pominięcia. Tak wielki myśliciel, jak (*kein Geringerer als*) Georg Wilhelm Hegel, dostrzegał to i sformułował. Według niego historia jako nauka (*Geschichtswissenschaft*) zajmuje się „prawdami, które były prawdami, ale [*nämlich*] dla innych, [a] nie tymi, które mogłyby być własnością tych, którzy się nimi zajmują” (*mit Wahrheiten, die Wahrheiten waren, nämlich für andere, nicht mit solchen, die Eigentum derer wären, die sich damit beschäftigen*)³¹. Wiara i dogmatyka nie potrafią nic innego, jak tylko obstawać przy tym, że w wypowiedziach biblijnych nie idzie tylko o prawdy dla innych w przeszłości, lecz o prawdy dla nas dzisiaj, co więcej, o prawdy obiektywne. Nie mogą przestać głosić (*sagen*) „Jezus powstał z martwych”. Tu jednak wykraczają poza to, co potrafi dokonać (*leisten*) metoda historyczno-krytyczna.

W tym miejscu zakończymy rozważania. Istnieje wiele dobrych powodów, aby nie traktować dogmatyki i egzegezy jako alternatywy, lecz by optować za ich współdziałaniem (*Zusammenspiel*). Na rozmaite sposoby, ale tylko wspólnie, mogą one traktować o Biblii jako Słowie Bożym.

BIBLIOGRAFIA

- Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska „Verbum Domini”*.
Benedykt XV, *Encyklika „Spiritus paraclitus”*.
Grillmeier A., *Kommentar zur Offenbarungskonstitution „Dei Verbum”*, LThK 2, t. 13.
Kasper W., *Die Methoden der Dogmatik*, München 1967.
Körner B., *Die Bibel als Wort Gottes auslegen. Historisch-kritische Exegese und Dogmatik*, Würzburg 2011.
Leon XIII, *Providentissimus Deus*.
Lubac H. de, *Rückblick auf die Entstehung meiner Schriften*, Einsiedeln 1996.
Luz U., *Kann die Bibel heute noch Grundlage für die Kirche sein? Über die Aufgabe der Exegese in einer religiös-pluralistischen Gesellschaft*, NTS 44 (1998), s. 317–339.
Pesch O.-H., *Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965)*, Würzburg 1994.
Ratzinger J., *Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs*, w: K. Rahner, J. Ratzinger, *Offenbarung und Geschichte*, Freiburg 1965, s. 25–69.
Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei Verbum”*.
Theobald M., *Die Autonomie der historischen Kritik – Ausdruck des Unglaubens oder theologische Notwendigkeit. Zur Schriftauslegung Romano Guardinis*, w: *Auslegungen des Glaubens. Zur Hermeneutik christlicher Existenz*, Hrsg. L. Honnefelder, M. Lutz-Bachmann, Berlin 1987, s. 21–45.
Werbick J., *Gott verbindlich. Eine theologische Gotteslehre*, Freiburg 2007.

³¹ G.W. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, 27f, cytowane przez: J. Werbick, *Gott verbindlich. Eine theologische Gotteslehre*, Freiburg 2007, s. 16.

Słowa kluczowe: objawienie, Słowo Boże, kościelno-dogmatyczna wykładnia Pisma Świętego, egzegeza historyczno-krytyczna, historyczność.

HOW EXEGESIS INFLUENCES DOGMATICS?

Summary

With the end of neoscholastic theology, there was a necessity of new definition of relation between dogmatics, which is now understood from the perspective of history of salvation, and exegesis which, among other methods, uses a historicocritical method. Fundamentals of that new understanding have been given by the constitution *Dei Verbum* of Vaticanum II. Referring to this document, the article presents the thesis that the interpretation of the Holy Scripture by the Church through the ages, that is in the living Tradition, and historicocritical interpretation are two different approaches which, nevertheless, should not be contradicted. What is more, we can read the Bible and understand it not just as a historical text but as the Word of God for today, only when we take into account the mutual influence of these two approaches.

Keywords: revelation, Word of God, dogmatic explanation of the Scripture, historicocritical exegesis, historicity

O. Dariusz Kasprzak OFM^{Cap}*
UPJPII, Kraków

PISMO ŚWIĘTE CZYTANE PRZEZ OJCÓW

Unifikacja ksiąg biblijnych i określenie standardowego konstantyńskiego zbioru Pisma świętego około 425 roku było historycznie zbieżne z cesarską polityką wprowadzania jednorodności religijnej na terenie Imperium Romanum na początku IV wieku. Co więcej, do V wieku na terenie Cesarstwa Rzymskiego istniała ciągłość kulturowa, która umożliwiała tłumaczenie „słowo w słowo”. W związku najazdami germańsko-irańskimi nastąpiło zerwanie antycznej wspólnoty kulturowej, co w przekładach biblijnych doprowadziło w V wieku do tłumaczenia „sens w sens”. Najwyższą formą objawienia się Boga dla autorów patrystycznych było wydarzenie Wcielenia Boga. Natomiast Biblia jako objawione słowo Boże była rozumiana jako uprzywilejowany, darmowy Boży fenomen, przez który Bóg ujawnia prawdę o sobie i komunikuje się z człowiekiem. W związku z tym natchnienie było rozumiane przez ojców Kościoła jako dar Boży udzielony ludzkiemu autorowi, dzięki czemu był on w stanie przekazać Boże objawienie w tekście Pisma świętego, które zostało uznane przez wspólnotę wiary jako słowo Boże. Dla ojców Kościoła cała teologia opierała się na rozważaniu Biblii, która stanowiła dla autorów patrystycznych *norma normans* wiary chrześcijańskiej. Jezus Chrystus pozostawał dla Ojców i pisarzy Kościoła patrystycznego kluczem hermeneutycznym do Pisma świętego i podstawą poznawania tajemnicy Boga i godności człowieka. Ojcowie przez swą egzegezę i teologię pokazują nam też, że nie wolno oddzielać osoby Jezusa Chrystusa jako Tego, który ostatecznie objawił nam Ojca, oraz świadectwa o Nim, zawartego w kerygmacie chrześcijańskim i w Piśmie świętym. Taka afirmacja Biblii pozwoliła do VII wieku uformować kanon biblijny, ale także kształtować Tradycję Kościoła, zwłaszcza tę trynitarną, duchową i liturgiczną. Biblijna interpretacja ojców Kościoła może być uznana za sens pełniejszy Nowego Testamentu, który w dogmatycznej tradycji Kościoła wyraża sens zamierzony przez Boga, pierwszego Autora Pisma świętego, a który to sens nie był znany w pełni ludzkiemu autorowi Pisma (np. koncepcja Trójcy Świętej, relacji wewnątrztrynitarnych czy doktryna o grzechu pierworodnym). Tak pojęta lektura Pisma świętego była dla pisarzy patrystycznych zarówno źródłem ich wiary, jak i ich teologii.

* O. Dariusz Kasprzak OFM^{Cap} – ur. 1966 w Krakowie, kapłan, patrolog, dr hab. teologii w zakresie nauk patrystycznych, prof. nadzw. UPJPII; e-mail: kdario@poczta.onet.pl.

Czym od strony teorii i zasad było Pismo święte w Kościele okresu patrystycznego? Na tak postawione pytanie szkolna odpowiedź wydaje się jasna: teologia ojców Kościoła była wyjaśnieniem Pisma świętego, zwracano uwagę zarówno na treść teologiczną, jak i na praktyczne wymogi życia chrześcijańskiego (*sacra doctrina et practica ex sacra Pagina*). Tematykę tę tak ujmują klasyczne wstępy do Pisma Świętego. Nie chcąc powtarzać oczywistości dotyczących tego tematu, wydaje się metodologicznie słuszne i naukowo bardziej praktyczne rozważenie procesów teologicznych i historycznych, kształtujących lekturę i interpretację Biblii w Kościele do VII wieku. Postaram się zatem w ujęciu chronologicznym dać odpowiedź na następujące pytania: (1) Co było uznane za Pismo Święte w okresie patrystycznym? (2) Jakie wersje Biblii istniały w okresie patrystycznym? (3) Czym była kwestia natchnienia i objawienia Pisma Świętego w okresie patrystycznym? (4) Jaka była funkcja Biblii w Kościele antycznym? (5) Jaka była patrystyczna egzegeza? Na koniec postaram się wyprowadzić kilka uogólniających wniosków.

CO BYŁO UZNANE ZA PISMO ŚWIĘTE W OKRESIE PATRYSTYCZNYM, CZYLI KSZTAŁTOWANIE SIĘ KANONU BIBLII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Pierwszym historycznie pewnym spisem pism świętych w Kościele, który znacząco wpłynął na uznanie tekstów nowotestamentalnych za natchnione, stąd włączone do kanonu Kościoła był bezsprzecznie spis Euzebiusza z Cezarei Palestyńskiej (*Historia kościelna* 3,25,1–3). Kanon Muratoriego (II w.) nie miał większego wpływu na kwestię formowania się kanoniczności w tamtym czasie, co więcej – nikt nie podjął się tworzenia na jego wzór analogicznego spisu ksiąg uznawanych w Kościele za natchnione. Spisy takie zaczęto tworzyć dopiero w IV i V wieku (np.: spis 27 ksiąg NT, zawarty w *Liście świętecznym* Atanazego z Aleksandrii z 367 r.; spis Synodu rzymskiego z 382 r.; spis Synodu w Laodycei z l. 397 i 419). Jak zatem kształtowała się kwestia kanoniczności w okresie patrystycznym? Poniżej w układzie chronologicznym postaram się przedstawić dla Kościoła okresu patrystycznego najbardziej znaczące fazy związane z procesem uznawania tekstów za natchnione i kanoniczne.

I–II wiek. Kościół epoki patrystycznej, począwszy od pierwszych wspólnot chrześcijańskich, odziedziczył po judaizmie Słowo boże, przekazane swemu ludowi jako Pismo święte¹. Natomiast, co wydaje się istotne, ówczesny Kościół nie przejął z judaizmu definitywnego kanonu ST². W księgach NT znajdujemy ok. 350

¹ Por. J. Gribomont, *Scrittura (Sacra)*, w: *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, vol. III (P–Z), red. A. Di Bernardino, Genova–Milano 2008², kol. 4791.

² Jak podkreśla J. Wicks (*La Divina rivelazione e la sua trasmissione*, Roma 2002³, s. 145), tradycja faryzejska uznająca za natchnione księgi ST spisane wyłącznie w języku hebrajskim,

cytatów zaczerpniętych z ksiąg ST, przy czym 300 jest zgodnych z greckim przekładem Septuaginty (NT nie wymienia ksiąg Ab, Na, Koh, Pnp, Rt, Est, Ezdr, Neh). Stąd sądzi się, że sam Jezus jak i Dwunastu, a potem apostołowie, zwłaszcza Paweł, uznawali LXX na równi z hebrajskim tekstem Biblii³. Pierwsze pokolenia judeochrześcijan mogły prawdopodobnie korzystać zarówno z Biblii Hebrajskiej (hipotetyczny początek faryzejskiej kodyfikacji ST ok. 100 roku w Jawne; formalnie 24 księgi w języku hebrajskim: 5 ksiąg Prawa (Rdz, Wj, Kpł, Lb, Pwt), 8 ksiąg Proroków (Joz, Sdz, Sm (1–2), Krl (1 i 2); Iz, Jr, Ez, Jedna księga Proroków Mniejszych (Oz, Jl, Am, Ab, Jon, Mi, Na, Ha, So, Ag, Za, Ma) i 11 Ksiąg Pism (Ps, Prz, Hi, Pnp, Rt, Lm, Koh, Est, Dn, Ezdr i Neh, Krn (1–2)), z Biblii Aramejskiej (Biblia Hebrajska przełożona na język aramejski na przełomie ery przedchrześcijańskiej i chrześcijańskiej) oraz z Biblii Greckiej – LXX (pierwszy przekład Biblii Hebrajskiej na język grecki, dokonany w latach 250–150 p.n.e., do której dodano księgi napisane w języku greckim: 1–2 Mach, Mdr, Syr, Tb, Jdt, Ba oraz fragmenty w języku greckim dla Ksiąg: Est 10,4–15,24 (w Wlg) oraz Dn 3,24–90; 13–14)⁴. Pisma ojców apostołskich powołują się przede wszystkim na księgi prorockie (zwłaszcza Iz) i mądrościowe (przeważnie Ps). Dla autorów chrześcijańskich tego okresu ST, rozumiany jako Pismo, jest traktowany zarówno jako autorytatywne źródło Bożego objawienia, jak i przykazań. Dla ojców apostołskich wspólnie jest też przekonanie, że ST to pismo Kościoła⁵.

W I wieku chrześcijaństwa księgi, które składają się na Nowy Testament, nie były jeszcze rozumiane jako komplementarny zbiór, uzupełniający Biblię Hebrajską czy Biblię Grecką. Ze świadectw ojców apostołskich i apologetów greckich II wieku wynika, że w poszczególnych kościołach partykularnych znano wiele z pism, jakie z czasem weszły do kanonu NT, ale nie cytowano ich jako autorytet równy ST (por. teksty Ignacego Antiocheńskiego). Dopiero od tekstów Justyna Męczennika (100–163/67) zaczyna się wspominać o lekturze pism NT w czasie

zaczęła się prawdopodobnie w Jawne ok. 100 r., ale ustalenie tzw. kanonu wąskiego (włącznie z ostatnimi prorokami) nastąpiło najwcześniej dopiero w III/IV w. Natomiast proces stabilizacji tekstualnej ST trwał jeszcze dłużej niż definiowanie list kanonicznych. Według przyjmowanej dziś powszechnie hipotezy D. Barthélemy (*Interpreter's Dictionary of the Bible*, Supplementary Volume, Nashville 1976, s. 878–884) należy wyróżnić trzy okresy w historii przekazu tekstu hebrajskiego ST: płynny tekst przedmasorecki (do drugiej poł. I w. n.e.), tekst protomasorecki (od drugiej poł. I w. n.e.) i ustabilizowany tekst masorecki (IX–X w.). Por. *Le canon de l'Antien Testament. Sa formation et son histoire*, ed. J.-D. Kaestli, O. Wermelinger, Geneve 1984; J.A. Sanders, *Torah and Canon*, Eugene 2005².

³ Por. W.C. Kaiser, *The Uses of the Old Testament in the New*, Eugene (Oregon) 2001, s. 3.

⁴ Por. W. Chrostowski, *Biblia Hebrajska, Biblia Aramejska, Biblia Grecka. Egzegeza i teologia biblijna jako kontekst nauczania Jubilate*, w: *Opere et Veritate. Arcybiskup Stanisław Gądecki. 25-lecie sakry biskupiej. 15-lecie posługi w Archidiecezji Poznańskiej*, red. J. Stranz, G. Piskorz, Poznań 2017, s. 149–155.

⁵ Por. E. Ferguson, *Stary Testament w pismach ojców apostołskich*, w: *Słownik późnych ksiąg Nowego Testamentu i pism ojców apostołskich*, red. R.P. Martin, P.H. Davids, red. wyd. polskiego J. Kręcidło, tłum. zbiorowe, Warszawa 2014, s. 912–919.

liturgii chrześcijańskiej. Natomiast od Ireneusza, biskupa celtyckiego Lugdunum (późn. franc. Lyon), zaczyna się mówić o koherentnym, kanonizowanym i ustalonym autorytecie pism NT w Kościele⁶. Tekst NT, redagowany i spisywany przez chrześcijan na przełomie I i II wieku n.e., był odczytywany przez pryzmat słów i czynów Jezusa Chrystusa, co stało się podstawową chrześcijańską zasadą hermeneutyczną (Pismo święte jest słowem Bożym zapisanym, a Jezus Chrystus jest Słowem Bożym wcielonym)⁷. Jeśli poszczególne księgi NT powstawały prawdopodobnie pomiędzy 50. a 110. rokiem, to pierwszymi były zbiory listów św. Pawła oraz zbiory Ewangelii. Za pierwszą kolekcją przemawiają świadectwa Klemensa Rzymskiego, Ignacego Antiocheńskiego, Polikarpa ze Smyrny oraz 2 Pt. Trzydzieści listów św. Pawła (bez Hbr) było znane w II wieku i uznawane jako autorytatywne pisma apostołskie. Natomiast jeśli chodzi o powstanie kolekcji czterech Ewangelii, większość współczesnych badaczy określa jej uformowanie na II wiek, zwyczajowo formowanie się tego zbioru datuje się na lata 100–120 (wg Th. Zahna) lub na lata 120–140 (wg A. von Harnacka)⁸. Znaczące jest tutaj świadectwo Hegezypa, który w kontekście sukcesji apostołskiej zrównuje autorytet ST i NT, uznając za Pismo: „Prawo, Proroków i Pana”⁹.

III–IV wiek. Na III wiek datuje się powstanie zbioru listów katolickich NT (1–2 P, 1–3 J, Jk, Jud). Poszczególne księgi tego zbioru były wymieniane przez ojców Kościoła już w II wieku, ale pierwszą historyczną wzmiankę o zbiorze tych listów odnajdujemy dopiero w IV wieku u Euzebiusza z Cezarei Palestyńskiej¹⁰. Jeśli w II wieku *Dzieje apostołskie* były znane, ale nienazywane tekstem świętym ani autorytetem (por. Justyn Męczennik, *Apologia* 1,39,3; 1,49,51,50,12, *Apologia* 2,10,6), to w III wieku częściej odwoływano się do tej księgi (np. Tertulian)¹¹.

⁶ Por. J. Gribomont, *Scrittura (Sacra)...*, kol. 4791.

⁷ Por. H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2007², s. 142–143.

⁸ Por. A. Sanecki, *Kanon biblijny w perspektywie historycznej, teologicznej i egzegetycznej*, Kraków 2008, s. 48–49.

⁹ „Gdy byłem w Rzymie, ustaliłem porządek sukcesji [διαδοχὴν ἐποιησάμην μέχρις] aż do Aniceta, którego diakonem był Eleuteros, a po Anicecie objął sukcesję Soter, po nim zaś Eleuteros. W każdej zaś sukcesji i w każdym mieście tak się dzieje, jak głosi Prawo i Prorocy i Pan” [ὡς ὁ νόμος κηρύσσει καὶ οἱ προφῆται καὶ ὁ κύριος] (Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna* 4,22,3, red. tekstu grec. E. Schwartz, GCS 9,1–3, tłum. na jęz. pol. A. Lisiecki, A. Caba, ŻMT 70, Kraków 1993, s. 272–273).

¹⁰ „Po niej trzeba wymienić Listy Pawła, następnie tak zwany Pierwszy List Jana i podobnie Pierwszy List Piotra; jeśli ktoś uzna to za słuszne, można także dołączyć Apokalipsę Jana; w stosownym czasie przedstawimy opinie na jej temat. [3] To są księgi powszechnie uznane (ὁμολογοῦμε, voj). Zaś do wątpliwych, chociaż przez wielu uznawanych, należą: tak zwany List Jakuba, Judy, Drugi List Piotra oraz Drugi i Trzeci List przypisywany Janowi, Ewangelie albo innemu o tym samym imieniu” (Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna* 3,25,2–3, ŻMT 70, s. 186–187).

¹¹ Por. L.M. McDonald, *Kanon*, w: *Słownik późnych ksiąg Nowego Testamentu i pism ojców apostołskich...*, s. 382.

Dopiero w IV wieku Euzebiusz z Cezarei umieszcza Dz w zbiorze pism uznanych (ὁμολογουμένοις)¹² i natchnionych (θεοπνεύστοις)¹³.

List do Hebrajczyków był znany już w I wieku (cytowany i parafrazowany np. przez Klemensa Rzymskiego, 1 Kor 9,3; 10,7; 17,1; 21,1; 36,1–5; lecz autor ten nie odnosił się do tekstu Hbr jako do słów Pisma świętego). Status tekstu kanonicznego zaczął uzyskiwać stopniowo, najpierw w II wieku został uznany za taki w Aleksandrii przez Pantajnosą z Rodos (ok. 170 r.). Klemens Aleksandryjski był prawdopodobnie pierwszym, który autorstwo Hbr przypisał św. Pawłowi, a Łukasz miałby według Klemensa opracować jedynie grecki przekład tekstu. Orygenes, uznając wątpliwości dotyczące autorstwa Hbr, podawał jednocześnie opinie innych pisarzy opowiadających się za autorstwem Hbr, bądź to Klemensa Rzymskiego, bądź Łukasza. Kościoły syryjskie włączyły tekst Hbr za listami św. Pawła. W IV wieku Euzebiusz uznał Hbr za czternasty list św. Pawła. Synody Kościoła w Kartaginie (z 393, 397 i 419) pomimo wątpliwości dotyczących autorstwa Hbr, włączyły tę księgę do kanonu biblijnego Kościoła zachodniego¹⁴.

Jeśli chodzi o księgę Apokalipsy św. Jana, to w tekstach ojców apostoelskich I i II wieku znajdujemy do niej jedynie analogie słowne i pogładowe (gł. w wizjach z *Pasterza Hermasa* i w *Liście Barnaby* 7,9 21,3). W II wieku Justyn Męczennik tekst Ap uznaje za akceptowany i wykorzystuje ją w charakterze autorytetu (*Dialog z Żydem Tryfonem* 81,15; 1 *Apologia* 28). Klemens Aleksandryjski uznaje tę księgę za część Pisma i przypisuje jej autorstwo Janowi apostołowi (*Pedagog* 2,119). Jednak od IV wieku zaczyna się podawać w wątpliwość autorstwo tej księgi, jak i jej natchniony charakter. Euzebiusz z Cezarei klasyfikuje ją jako księgę wątpliwą (*Historia kościelna* 3,24,18; 3,25,4). Natomiast Cyryl Jerozolimski odrzucił jej natchniony charakter i zabrania jej używania w kościele w Jerozolimie (*Katecheza mistagogiczna* 4,36). Także Synod w Laodycei z 360 roku odrzucił natchniony charakter Ap. Z tego powodu Kościoły wschodnie od IV wieku z zasady odrzucały lub ignorowały tekst Apokalipsy św. Jana¹⁵.

Wydaje się zatem, że proces kanonizacji pisma ST i NT w chrześcijaństwie okresu patrystycznego, czyli rozeznawania i nadawania mu przez ówczesny Kościół charakteru tekstu objawionego i natchnionego przez Boga i jako takiego uznanego za kanon słowa Bożego dla ST, zakończył się w I wieku, w momencie przejęcia LXX, a dla NT trwał do czasu między I a IV wiekiem. W I wieku Kościół praktycznie przejął Biblię grecką w wersji Septuaginty jako własną. W partykularnych Kościołach Wschodu pamiętano jednak o różnicach pomiędzy księgami uznanymi za Biblię hebrajską przez Żydów faryzejskich w Jamnii i pomiędzy Biblią grecką, żydowskim tłumaczeniem tekstu hebrajskiego przez Żydów w Aleksandrii.

¹² Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna* 3,25,3, *ŻMT* 70, s. 186–187.

¹³ Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna* 3,4,6, *ŻMT* 70, s. 144–145.

¹⁴ Por. T. Jelonek, *Problem autorstwa. List do Hebrajczyków*, Kraków 2007.

¹⁵ Por. L.M. McDonald, *Kanon...*, s. 386–387.

Stąd tacy pisarze i ojcowie Kościoła, jak Justyn Męczennik, Orygenes, Euzebiusz z Cezarei Palestyńskiej, Atanazy Wielki, Cyryl Jerozolimski, Epifaniusz z Salaminy, Rufin z Akwilei czy Hieronim ze Strydonu, stosowali się do kanonu palestyńskiego ST. Na przełomie IV i V wieku (synody w Kartaginie z l. 397 i 419 oraz synod w Hipponie z 393 r.) w Kościele zachodnim dla ST przyjęto za kanoniczny kanon aleksandryjski według LXX, idąc za autorytetem Augustyna z Hippony. Kościół wschodni ostatecznie przyjął kanon aleksandryjski ST na Synodzie trullańskim w 692 roku¹⁶. Dla procesu formowania się kanonu NT w okresie patrystycznym można wydzielić trzy okresy: (1) I–II wiek, kiedy cytuje się praktycznie cały kanon NT, z wyjątkiem 2 J, przy wyrażanych przez niektórych autorów chrześcijańskich wątpliwościach do Hbr, Jb, 2 P, 2 J; (2) tzw. okres wahań i wątpliwości, tj. III–IV w., brak odniesień i wątpliwości do Hbr, Jk, Jud (w Kościele zachodnim); Hbr i Jk (Kościół syryjski), Hbr (Kościół palestyński), Listów katolickich i Ap (Kościół wschodni); oraz (3) tzw. okres powrotu do jednomyślności, kiedy już nie tyle całe Kościoły partykularne, ale pojedynczy autorzy zgłaszali wątpliwości co do natchnienia czy kanoniczności Listów katolickich – gł. Jk oraz Ap (Juniliusz Afrykańczyk, †550), czy pojedynczy pisarze wschodni – co do natchnienia Ap. Ustały one po Synodzie trullańskim w 692 roku. Także Kościół syryjski w tym okresie przyjął 27 ksiąg NT¹⁷.

Do podstawowych kościelnych kryteriów włączenia danej księgi do kanonu Pisma Świętego w okresie patrystycznym należy zaliczyć: apostołskość (autorem księgi był któryś z apostołów, por. Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna* 3,25,4–7), ortodoksyjność (tekst księgi zgodny z powszechnie akceptowanym kanonem wiary określonym w *regula fidei*, por. Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna* 3,25,6–7), antyczność (czy tekst powstał w czasach apostołskich, por. *Kanon Muratoriego* 73–74) i katolickość (tekst był akceptowany przez najważniejsze lub liczne Kościoły partykularne oraz był używany w ich katechezie i liturgii; por. Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna* 3,24,18; 3,25,6). Uznanie danego tekstu za natchniony było zatem wynikiem zaliczenia danego tekstu do kanonu Pisma Świętego¹⁸. Czynnikiem politycznym, które wpłynęły na zamykanie kanonu Pisma Świętego w IV wieku, były z jednej strony prześladowania antychrześcijańskie i związane z nimi palenie ksiąg biblijnych, a z drugiej wezwanie cesarza Konstantyna do jedności w kościołach i jego polecenie sporządzenia pięćdziesięciu kopii zbioru biblijnego, który miał być używany w Konstantynopolu. Lee Martin McDonald słusznie zauważa, że kopie te zyskały aprobatę cesarza, stając się tym samym dokumentami znaczącymi dla praktycznie całego cesarstwa. Co więcej, charakterystyczne jest, że pomysł stworzenia standardowego kanonu Biblii dla

¹⁶ Por. W.J. Harrington, *Klucz do Biblii*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1997, s. 48–49.

¹⁷ Por. J. Homerski, *Kanon ksiąg świętych*, w: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Szłaga, Poznań–Warszawa 1986, s. 84–89.

¹⁸ Por. L.M. McDonald, *Kanon...*, s. 380.

chrześcijaństwa pojawił się w okresie, kiedy Imperium Romanum koncentrowało się na wprowadzaniu jednorodności religijnej (za Dioklecjana tej pogańskiej, za Konstantyna i jego następców – chrześcijańskiej)¹⁹.

JAKIE WERSJE BIBLIJ ISTNIAŁY W OKRESIE PATRYSTYCZNYM?

Sam fakt wiary w jedyne i uniwersalne Boga zakłada teologicznie, że słowa Jego objawienia mogą docierać w sposób autentyczny do każdego ludu i w każdym języku. Natomiast historyczny rozwój chrześcijaństwa w różnych kulturach świata antycznego wymusił przekłady Pisma świętego na kolejne języki nowych wspólnot wierzących. W epoce ojców Kościoła najczęściej używanymi przekładami Pisma Świętego były grecka LXX, wczesne przekłady łacińskie – *Veteres Latinae*, następnie Hieronimowa Wulgata, wreszcie przekłady syryjskie. Prawdopodobnie korzystanie z Biblii hebrajskiej było możliwe dla pierwszych pokoleń judeochrześcijan, a później dla nielicznych chrześcijańskich znawców hebrajskiego. Problematyczna w pierwszych wiekach była też dostępność całej Biblii, co wynikało z kolejnych faz kształtowania się chrześcijańskiego kanonu Pisma Świętego. Trudno było też nabyć i posiadać cały zbiór Biblii, zapisany w formie zwojów na papirusach. Stąd popularną formą zapisu tekstu biblijnego w chrześcijaństwie I–II wieku były tzw. testimonia, czyli fragmenty wybrane z poszczególnych ksiąg. Rozwój techniki książkowej w Cesarstwie Rzymskim w I wieku n.e., przez zastępowanie papirusowych woluminów formą kodeksu, przyspieszył propagację Biblii jako jednego zbioru tekstów. Kodeks ostatecznie wyparł zwoj w IV wieku²⁰.

Jeśli chodzi o ST, najbardziej rozpowszechnionym w chrześcijaństwie do V wieku był grecki przekład Biblii zwany Septuaginta (LXX). Tłumaczenie to stanowi nie tylko przekład tekstu, ale także interpretację tekstu hebrajskiego, stąd jest bardzo ważne dla hermeneutyki biblijnej, gdyż ukazuje rozwój znaczenia objawienia ST. Fragmenty manuskryptów biblijnych z Qumran korespondują z modelem greckim przekładu biblijnego, jaki znajdujemy w LXX. Co więcej, cytaty z LXX odnajdujemy w NT. Tłumaczenie Septuaginty było uznawane za przekład natchniony, stąd pisarze czy ojcowie greccy z zasady nie odwoływali się do tekstu hebrajskiego. Septuaginta w chrześcijaństwie grekojęzycznym dała podwaliny języka teologicznego, ale także wpłynęła na ukształtowanie się form pobożności i liturgii. W III wieku wielki wpływ na końcową formę LXX wywarł

¹⁹ Tamże, s. 381; więcej na ten temat zob. L.M. McDonald, *The Formation of the Christian Biblical Canon*, Peabody (MA) 1995.

²⁰ Por. J. Gribomont, *Scrittura (Sacra)...*, kol. 4793; P.W. Comfort, *Encountering the Manuscripts: An Introduction to New Testament Paleography & Textual Criticism*, Nashville (Tenn.) 2005, s. 27.

Orygenes, który w Cezarei Palestyńskiej w latach ok. 230–240 ostatecznie zrehabilitował pierwsze krytyczne zestawienie tekstu Starego Testamentu (w sześciu zwojach równolegle zestawiał on 1. tekst hebrajski zapisany pismem hebrajskim, 2. tekst hebrajski zapisany pismem greckim, 3. grecki przekład Akwili, 4. grecki przekład Symmachosa, 5. grecki przekład Septuaginty, 6. grecki przekład Teodocjona). Orygenes, zestawiając te teksty, zwracał uwagę na wierność LXX w stosunku do tekstu hebrajskiego. Gdy Septuaginta zawierała tekst niewystępujący po hebrajsku, Orygenes wypełniał taką lukę na podstawie sąsiednich przekładów greckich. Po Orygenesie autorem poprawek w tekście LXX był Lucjan Prezbiter. W IV wieku Pamfilus Prezbiter i jego uczeń Euzebiusz, biskup Cezarei Palestyńskiej, upublicznili z Heksapli tylko tekst LXX poprawiany przez Orygenesesa. Tekst ten upowszechnił się wtedy w Kościele²¹.

Vetus latina były pierwszymi łacińskimi przekładami Biblii, powstającymi od II do IV wieku. Były to kolekcje tekstów biblijnych, przekładanych z języka greckiego na łaciński. Odpowiednio dla ST *Veteres latinae* były tłumaczeniem LXX, natomiast dla NT były to przekłady reprezentujące zachodnią tradycję tekstualną. W zależności od regionu, gdzie dokonał się dany przekład i gdzie najczęściej używano danej *Vetus latina*, określamy je jako: *Afra*, *Itala* i *Hispana*. Do dzisiaj, niestety, nie zachował się żaden antyczny manuskrypt, który zawierałby kompletne starołacińskie tłumaczenie Pisma świętego. Teksty tych przekładów są dzisiaj rekonstruowane z pism ojców Kościoła, czym zajmuje się *Vetus latina-Institut*²².

Vulgata to nazwa rozpowszechniona od XVI wieku dla przekładu Pisma świętego z języka hebrajskiego i greckiego dokonanego przez Hieronima ze Strydonu w latach 382–406. W czasach Hieronima termin *vulgata* był stosowany jedynie do Biblii greckiej, ale w języku bieżącym/wspólnym (ή κοινή διάλεκτος), będącym zatem w opozycji do krytycznej edycji Orygenesesa. W swym tłumaczeniu Hieronim, podobnie jak Orygenes, miał podwójny cel: krytyczny (ustalić poprawny tekst łaciński, wolny od wulgaryzmów i błędów skrybów, oraz ujednoczyć istniejące przekłady) i apologetyczny (dać chrześcijaństwu tekst ST, który nie mógłby zostać oskarżony przez Żydów o niedokładności czy fałszerstwa). Hieronimowy przekład Pisma świętego zaczął się powoli upowszechniać w V i VI wieku, choć ostatecznie przyjął się w Kościele zachodnim dopiero w VIII wieku. Recepcja przekładu NT była raczej powszechna, natomiast dla przekładu ST zarzucano Hieronimowi odejście od LXX i judaizację Kościoła. Hieronim bronił swej wersji tłumaczenia

²¹ Por. R. Popowski, *Wstęp*, w: *Septuaginta czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami*, przekł. i oprac. R. Popowski, Warszawa 2014², s. XX.

²² Por. M. Cimosi, *Guida all Bibbia Latina: dalla vetus latina, alla vulgata, alla neo-vulgata*, vol. I, Roma 2007; zob. stronę internetową instytutu: <http://www.vetuslatina.org/> (dostęp: 14.05.2018).

tym, że tekst LXX nie zawsze jest zgodny z tekstem Biblii hebrajskiej, a autorzy NT w przypadku niezgodności tekstu z LXX posługiwali się tekstem hebrajskim²³.

Syryjska (aramejska), standardowa wersja Pisma świętego jest zwyczajowo określana jako *Peszitta*. W języku średnioaramejskim nazwa ta oznacza „wspólne, zwyczajowe”. Została ona nadana temu przekładowi dopiero w X wieku. ST został szybko przetłumaczony z hebrajskiego na aramejski oficjalny, a niektóre księgi ST, np. Pięcioksiąg, mają wyraźny związek z aramejskimi targumami Biblii. Najstarsze przekłady ST na aramejski pochodzą z I wieku, czyli z okresu, kiedy Biblia hebrajska nie była jeszcze ustalona. W II wieku przekład Biblii z hebrajskiego na aramejski został ukończony, a jeśli chodzi o tzw. księgi deuteronomiczne, to zostały one przełożone z LXX, przy czym Księga Syracydesa była przełożona z hebrajskiego. Dla ST pojawił się w języku syryjskim ok. 615 roku przekład z języka greckiego, tzw. *Syro-Hexapla*, czyli literalne tłumaczenie na syryjski z greckiego tekstu LXX, dokonane przez Pawła, biskupa Tella w Azji Mniejszej. Jeśli chodzi o NT, to najstarsza wersja tłumaczenia na aramejski to *Diatesseron* autorstwa Tacjana Syryjczyka (130–190). Oryginał syryjski tego przekładu zaginął, zachowały się natomiast fragmenty greckie z 220 roku (odkrycia w Dura Europos w 1933 r.). Kolejną antyczną wersją NT w języku syryjskim jest *Vetus syra*, zachowany w dwóch manuskryptach (*Curentonianum*, *Sinaiticum*), który przekazuje tłumaczenie czterech ewangelii. Innym tłumaczeniem syryjskim jest *Peszitta* z V wieku, zawierająca tłumaczenie NT, z wyjątkiem niewchodzących do kanonu antiocheńskiego 5 ksiąg (2 P, 2–3 J, Jud, Ap). Dwoma ostatnimi przekładami syryjskimi były: przekład NT z VI wieku, zapoczątkowany przez Filoksena z Mabbug, a poprawiony w VII wieku przez Tomasza z Heraklei, bp Mabbug), oraz przekład syryjsko-palestyński z 600 roku, dokonany w jęz. aramejsko-palestyńskim²⁴.

Śśród innych przekładów starożytnych należy też wspomnieć o tłumaczeniach Nowego Testamentu na języki narodowe. Do najważniejszych należały: przekłady koptyjskie (na różne dialekty tego języka, powstawały od ok. III w., zachowały się manuskrypty Ewangelii po koptyjsku z IV w.); przekład gocki (dokonał go ariański bp Wulfila w IV w., najstarsze manuskrypty tego tłumaczenia pochodzą z VI w.); przekład etiopski (z V w., najstarsze zachowane manuskrypty pochodzą z XIV w.); przekład ormiański (z V w., przypisywany tradycyjnie Mesropowi Masztocowi i Izaakowi Wielkiemu; najstarsze manuskrypty pochodzą z IX w.); przekład gruziński (pierwotny przekład może pochodzić już z V w., najstarsze manuskrypty pochodzą z IX i X w.); przekład arabski (pierwotny przekład powstał ok. VIII w., najstarsze manuskrypty pochodzą z IX w.); przekład staro-cerkiewno-

²³ Por. M. Cimosca, *Scrittura Sacra (versioni antiche)*, w: *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, vol. III (P–Z), kol. 4800–4802.

²⁴ Por. J.W. Żelazny, *Zarys literatury patrystycznej kręgu języka syryjskiego*, Kraków 2011, s. 208–215.

-słowiański (dokonany przez Cyryla i Metodego w IX w., najstarsze manuskrypty zapisane gładką pochodzą z przełomu X i XI w.)²⁵.

Wydaje się, że dla starożytności najważniejszym był przekład Biblii hebrajskiej na język grecki, znany jako Septuaginta (LXX). Był on bezprecedensowy, jeśli chodzi o całościowy przekład tekstów ST. Jako że LXX została przełożona na grecki przed ostatecznym ustaleniem tekstu hebrajskiego, stanowi – obok manuskryptów z Qumran – ważne świadectwo wcześniejszych form Biblii hebrajskiej. Na podstawie tego przekładu powstały w antyku chrześcijańskim liczne przekłady pokrewne ST. Za ideał przekładu biblijnego w starożytności chrześcijańskiej, mniej więcej do IV wieku, uznawano tłumaczenie „słowo w słowo”. Tłumacze Pisma świętego w starożytności, dzięki swoistej jedności kulturowej ludów, szczególnie tych zamieszkujących wschodnią część Imperium Romanum, byli w stanie dokonać przekładu, który stanowił transfer treści, a nie kultury. Nie kierowali oni zatem tłumaczenia do osób, którym były obce treści, a zwłaszcza konceptualizacja oryginału. Inwazje ludów germańsko-irańskich i konsekwentny upadek cesarstwa zachodniorzymskiego zerwie ostatecznie w V wieku ciągłość kulturową świata antycznego. Stąd kolejne przekłady Biblii będą próbą przenoszenia oryginału do czytelnika lub czytelnika do oryginału. Hieronim ze Strydonu, parafrazując myśl Cycerona (*De finibus* 3,4,15), wprowadził zasadę tłumaczenia Pisma świętego według formuły „sens w sens” („non verbum e verbo sed sensum exprimere de sensu”, *Epistolae* 57,5; 103,3). Od Hieronima wypracowuje się też nowy sposób tworzenia i recepcji przekładu w Kościele: tłumacz jest reprezentantem wspólnoty wiary, ma świadomość istnienia kręgu odbiorców, którym proponuje nowy wariant tekstu, tekst ma spełniać we wspólnocie wiary określoną funkcję, tam też pojawia się krytyka nowego przekładu²⁶.

KWESTIA NATCHNIENIA I OBJAWIENIA PISMA ŚWIĘTEGO W OKRESIE PATRYSTYCZNYM

Studiując rozwój patrystycznej idei dotyczącej biblijnego natchnienia i objawienia, należy uznać, że autorzy ci byli otwarci na wszelkie fenomeny Bożego objawienia i uznawali za zupełnie naturalne to, iż Bóg komunikuje się z człowiekiem. W rozważanym okresie wyjątkiem od powyższej tezy byłoby jedynie gnostycy negujący możliwość oglądu transcendentnej boskości, czy Ariusz, który rozszerzył swą teologię negatywną także na Chrystusa. Ojcowie Kościoła uznawali

²⁵ Por. S.P. Brock, *Przekłady. Języki starożytne*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, konsultacja wyd. polskiego W. Chrostowski, Warszawa 1999³, s. 637.

²⁶ Por. A. Gomola, *Od św. Hieronima do feministek*, „Znak” 64 (2012), s. 56–57; D. Sochacki, *Hieronim ze Strydonu na progu europejskich strategii tłumaczeniowych*, w: *Źródła humanistyki europejskiej. Iuvenilia Philologorum Cracoviensium*, t. VI, red. K. Korus, Kraków 2013, s. 121–138.

zatem możliwość darmowego objawienia o życiu wewnętrznym Boga, przede wszystkim w konkretnej formie objawienia się Boga we wcieleniu prawdziwego Syna Bożego, co było kontestowane zarówno przez żydów, jak i filozofów pogańskich. Stąd najwyższą formą objawienia dla autorów patrystycznych było wcielenie Drugiej Osoby Boskiej. Co więcej, wcielenie Logosu jest rozważane przez autorów patrystycznych jako podstawa duchowego wstępowania w kierunku wiecznej wizji Boga²⁷.

Kościół sięgnął po istniejące już pojęcie natchnienia, które przez zhellenizowanych i romanizowanych pisarzy żydowskich I wieku przeszło do terminologii chrześcijańskiej. Oficjalnie zaczęto stosować termin *inspiratio* (natchnienie) w dokumentach kościelnych dopiero w XV wieku, choć w teologii patrystycznej było w użyciu już od II/III wieku. Prawdopodobnie w tym czasie straciło ono konotację pogańską (w znaczeniu nawiedzenia wróżbity, wieszczka), stając się terminem akceptowalnym przez teologię chrześcijańską (np. Ireneusz z Lyonu czy Orygenes). Aby wyrazić prawdziwość natchnienia Pisma uznanego w Kościele za święte, ojcowie i pisarze starożytni stosowali jednak zdecydowanie najczęściej pojęcia ściśle biblijne (np. „Pan mówi”, „Oto Słowo Pana”, „powiada Pan u proroka”). Dla określenia Pisma świętego jako dzieła samego Boga przełomowa była teologia Logosu św. Justyna Męczennika, który wykazał, że celem Ewangelii Logosu było przemienienie rodzaju ludzkiego, a samo inspirujące działanie Boże rozciągało się nie tylko na NT, ale i na ST. Kolejnym zagadnieniem, tj. problematyką Boga jako autora Pisma, zajęła się szczególnie teologia III wieku. W duchu polemiki antygnostyckiej wypracowano i uzasadniono koncepcję jedyne autorstwa Pisma świętego (św. Klemens Aleksandryjski, św. Ireneusz z Lyonu). Orygenes dowodził natomiast, że Pismo Święte jest Słowem Bożym powstałym w wyniku natchnienia/oświecenia proroków/apostołów przez Ducha Świętego i dlatego to właśnie Trzecia Osoba Boska była właściwym autorem Pisma Świętego. Tezę Orygenes przejęli powszechnie teologowie IV i V wieku (Ambroży z Mediolanu, Augustyn z Hippony, Leon Wielki).

Rola człowieka jako autora Pisma natchnionego przez Ducha sprowadzała się do funkcji użytecznego narzędzia (usta Boga, ręce Boga, instrument muzyczny, cytra, lira). Aby przez taką pojęciowość uniknąć zbytniego ubezwłasnowolnienia autora ludzkiego, zaczęto od przełomu IV/V wieku stosować porównanie, że sam język autora natchnionego stał się jak „rylec i pióro”, którym Duch Święty posługuje się, pisząc w sercu i uszach słuchających. Współpraca autora natchnionego z Bogiem była też oddawana w patrystyce jako oświecenie proroka czy ewangelisty. Główną zasługę położył tu Orygenes, który w swej refleksji doszedł do wniosku, że prawdziwego Bożego oświecenia doznawali jedynie ludzcy autorzy Pisma świętego, tj. prorocy i ewangeliści. Obecność Ducha Bożego w umyśle

²⁷ Por. B. Studer, *Rivelazione*, w: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, ed. A. di Berardino, t. II (P-Z), Gevova-Milano 2008², kol. 4572-4573.

autorów natchnionych nie niszczyła ich wewnętrznej autonomii, lecz wzmagala najistotniejsze cechy ludzkie potrzebne do przekazu myśli Bożej. Ze swej strony św. Augustyn z Hippony przeprowadził tu systematyzację samych wizji proroczych, którą później rozwijali na Zachodzie Kasjodor i św. Grzegorz Wielki. Problematyka Pisma świętego pojętego jako dyktat/list/dokument Boga rozwinęła się natomiast na przełomie IV i V wieku, przede wszystkim w refleksji teologicznej autorów Zachodu, co niekiedy uzasadnia się wpływem rzymskiej kancelistyki. Samo takie pojęcie w wąskim znaczeniu tego słowa podkreślało pierwszorzędne działanie Boga w akcie natchnienia, lecz redukowało rolę ludzkiego autora natchnionego przez Ducha²⁸.

Teologia patrystyczna dała solidne podstawy teologiczne dalszym rozważaniom poświęconym kwestii natchnienia biblijnego. Perspektywa teologii natchnienia biblijnego w ujęciu autorów pierwszych wieków chrześcijaństwa była, jak widać, wybitnie teocentryczna. Natomiast kwestie antropologiczne czy psychologiczne związane z tym zagadnieniem będą stanowić przedmiot rozważań i sporów teologicznych dopiero pod koniec okresu teologii scholastycznej, a przede wszystkim w epoce teologii nowożytnej. Pomimo swoistej redukcji antropologicznej autorzy patrystyczni uświadamiają nam dzisiaj wiele istotnych kwestii związanych z teologią natchnienia biblijnego. A przede wszystkim to, że Pismo jest święte, skoro pochodzi od Boga, który nie zniewala ludzi, lecz przekazuje im swoje Słowo, aby poznali Jego wolę i osiągnęli zbawienie.

Jeśli chodzi o teologię objawienia biblijnego, to u ojców Kościoła nie występuje specjalna refleksja dotycząca przesłania biblijnego rozumianego jako objawienie. Ojcowie i pisarze wczesnochrześcijańscy nie stawiali sobie także pytań na temat tzw. możliwości objawienia jako takiego. Pierwsi teologowie kościelni stosowali koncepcję objawienia, choć nie w jego współczesnym rozumieniu, ale aby wyrazić swoją wiarę. Teologia objawienia ojców nie była wynikiem jakiejś hipotetycznej onotologizacji zbawczych wydarzeń Boga, ale wynikała z biblijno-charyzmatycznej idei objawienia Boga, choć wyrażonej najczęściej językiem filozofii platońskiej i neoplatońskiej. Także terminy, którymi posługiwali się ojcowie i pisarze, nie miały statusu sformułowań technicznych. Ojcowie i pisarze kościelni z jednej strony pragnęli poznawać objawiającego się Boga, a z drugiej byli ciągle otwarci, jak większość ludzi antycznych, na wszelkie fenomeny teofanii. Patrystyczna koncepcja objawienia stanowi zatem wypadkową powyższych czynników teologicznych i historycznych: nie jest historią zbawienia zobiektywizowaną w fazach ST i NT, ale składa się z pojedynczych, zbawczych aktów objawiania się Boga. W tym sensie objawienie trwa i dokonuje się także w teraźniejszości. Dlatego nie może być pojmowane w chrześcijaństwie antycznym jako zobiektywizowana

²⁸ Więcej na temat zagadnienia natchnienia w okresie patrystycznym zob. moje opracowanie: *Teologia natchnienia biblijnego w okresie patrystycznym*, w: *Z badań nad Biblią*, 12: *Gwiazda z Jakuba – demony – Niewiasta Apokalipsy*, red. T. Jelonek, Kraków 2007, s. 93–129.

prawda poddająca się ludzkim kryteriom, ale stanowi wydarzenie zbawcze w sensie aktualistycznym i funkcjonalnym²⁹.

Obecnie w powszechnym nauczaniu kościelnym, zawartym np. w katechizmie, występuje praktyczne i normatywne stwierdzenie, będące jakimś echem tradycyjnej formuły o zakończeniu objawienia („Chociaż jednak Objawienie zostało już zakończone, to nie jeszcze całkowicie wyjaśnione; zadaniem wiary chrześcijańskiej w ciągu wieków będzie stopniowe wnikanie w jego znaczenie”)³⁰. Natomiast teologia Soboru Watykańskiego II kierowała uwagę wierzących głównie na zbawcze wydarzenie Jezusa Chrystusa. Wydaje się zatem, że zwyczajne nauczanie Kościoła znajduje się pod wpływem klasycznej teologii normatywnej, skoncentrowanej bardziej na przekazywaniu twierdzeń zawartych w objawieniu biblijnym. U ojców Kościoła nie występują tak bardzo normatywne i jednoznaczne rozwiązania dogmatyczne, jak te, które wypracował Sobór Watykański I, tj.: fakt objawienia nadprzyrodzonego, jego potrzeba, jego źródła i Kościół jako jego interpretator³¹. Nie można też przypisywać pierwszym teologom chrześcijańskim problematyki nieobecnej w ich nauczaniu. Ojcowie bowiem nie sprowadzali całej akcji zbawczej Boga do objawienia, nie utożsamiali zawartości merytorycznej samej Biblii z pełną koncepcją objawienia, nie rozważali koncepcji darmowej manifestacji tajemnicy Boga możliwej do zrozumienia tylko przez nadprzyrodzoną wiarę; nie kojarzyli także kresu tzw. objawienia publicznego ze śmiercią ostatniego z apostołów³².

FUNKCJA BIBLI W KOŚCIELE ANTYCZNYM

W antyku chrześcijańskim Pismo święte było wykorzystywane przede wszystkim w funkcjach: indywidualnego studium i formacji religijnej (uczenie się Biblii na pamięć, medytacja tekstu biblijnego celem zachowywania słowa Bożego w swoim sercu); liturgicznej (liturgia Słowa, modlitwa psalmodyczna, przepowiadanie homiletyczne eksponujące sens dosłowny oraz wykazujące relację przesłania ST z NT); apologetycznej (anty-pogańskiej, antyżydowskiej, antyheretyckiej); komentarzy (systematycznych, homiletycznych, do miejsc trudnych)³³.

²⁹ Por. D. Kasprzak, *Teologia objawienia w ujęciu autorów wczesnochrześcijańskich. Próba zarysu zagadnienia w wiekach od I do VII*, w: *Biblia w kulturze świata – teologia – rośliny i zwierzęta*, red. T. Jelonek, Kraków 2008, s. 127–164.

³⁰ Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, III, 66, Poznań 1994, s. 31.

³¹ Por. Sobór Watykański I, *Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej Dei Filius*, 2. *O objawieniu* [20–27], *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński i polski*, t. IV: (1511–1870). *Lateran V, Trydent, Watykan I*, red. A. Baron, H. Pietras, tłum. zbiorowe, ŻMT 33, Kraków 2004, s. 895–897; DS 3004–3007, 1046–1048.

³² Por. B. Studer, *Rivelazione...*, kol. 4564–4565.

³³ Por. J. Gribomont, *Scrittura (Sacra)...*, kol. 4796.

Nie mniej istotna była wspomniana wcześniej funkcja kulturowo-hermeneutyczna kolejnych przekładów biblijnych, które interpretując tekst Pisma świętego w danych językach, tworzyły stopniowo teologiczny język, chrześcijański, oddziałując także na chrześcijańską liturgię i duchowość. Taką funkcję kulturową zauważamy w starożytności dla języka i kultury greckiej i łacińskiej, aramejskiej-syryjskiej, egipskiej-koptyjskiej, etiopskiej, ormiańskiej, gruzińskiej i gockiej³⁴.

JAKO POCHODZĄCE OD BOGA MA WIELE SENSÓW DLA LUDZI – SZKOŁY EGZEGETYCZNE

Podstawą interpretacji Pisma świętego w chrześcijaństwie patrystycznym był niewątpliwie klucz chrystologiczny. Jest on widoczny już w pierwszych zachowanych homiliach chrześcijańskich. Ta forma komentowania Pisma pochodzi bezsprzecznie z liturgii synagogalnej, lecz właśnie w momencie wspólnotowej liturgii najlepiej ujawniała się też prymarna różnica pomiędzy żydowskim a chrześcijańskim komentowaniem tekstu biblijnego ST: podczas gdy żydzi wiązali uznanie tekstu biblijnego z oczekiwaniem na Mesjasza, to chrześcijanie wiązali ten sam tekst z wykazywaniem, że oczekiwany przez tych pierwszych Mesjasz już przyszedł w osobie Jezusa Chrystusa. Stąd początkowe polemiki w interpretacji ST popchnęły stronę chrześcijańską do ostatecznego pogłębienia znaczenia ST – do nadania lekturze tekstu ST klucza chrystologicznego. Taka lektura, jak wykazywał Manlio Simonetti, nie nakładała jedynie interpretacji tradycyjnych tekstów mesjańskich jako już zrealizowanych w Jezusie Chrystusie, ale także sugerowała Pawłowi i etnochrześcijanom reinterpretację prawa żydowskiego właśnie w znaczeniu chrystologicznym, w świetle przeciwstawienia litera/duch. Popchnęło to pierwszych chrześcijańskich interpretatorów ST do dostrzeżenia w wydarzeniach ST antycypacji i symbolicznej zapowiedzi faktów Chrystusa, ale także Jego Kościoła (tzw. interpretacja typologiczna ST). Natomiast dzięki zastosowaniu przez chrześcijan interpretacji alegorycznej (znanej przez żydów, np. Filona, ale stosowanej wcześniej przede wszystkim przez greckich pogan do interpretacji mitów czy opowiadań homeryckich), uwypuklono warstwę ideową i praktyczną Pisma świętego. W kluczu chrystologicznym interpretacja alegoryczna jest zastosowana już w NT (np. 1 Kor 10,1–11 – żydowskie przejście przez Morze Czerwone i chmury na pustyni stały się w interpretacji alegorycznej symbolem chrześcijańskiego chrztu; Ga 4,22–24 – Izaak i Izmael alegorycznie symbolizują chrześcijan i żydów)³⁵.

³⁴ Por. M. Cimosca, *Scrittura Sacra (versioni antiche)*..., kol. 4798; T. Jelonek, *Biblia jako fenomen kulturowy*, Kraków 2012.

³⁵ Por. M. Simonetti, *Esegesi patristica*, w: *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, vol. I (A–E), ed. A. Di Berardino, Genova–Milano 2006², kol. 1751. Więcej zob. J.N. Guinot,

W okresie ojców apostołskich chrześcijańska interpretacja ST stosowała jeszcze hermeneutykę judaistyczną (np. *midrasz*, *peszer*, *testimonia*), lecz nadawała jej nowy, chrystologiczny sens (np. wykorzystanie dosłowności starotestamentalnych *exempla* przez Klemensa Rzymskiego). Odrzucenie wartości ST nastąpiło w II wieku przez gnostyków. Dlatego chrześcijańska reakcja czy to na gnozę, czy na tzw. gnostycyzm, jaka miała miejsce na przełomie II i III wieku, koncentrowała się na obronie ST (np. Justyn Męczennik i jego interpretacja typologiczna ST; Ireneusz z Lugdunum i jego antygnostyckie, tak typologiczne i alegoryczne, jak i dosłowne, wyjaśnianie objawienia ST jako przygotowania w historii zbawienia celem przyjęcia objawienia NT)³⁶. Wypracowano wtedy tezę o biblijnym konsensusie co do jedności ST i NT. Ten klasyczny model biblijnego konsensusu z czasem osłabł³⁷.

W III wieku w polemice z gnostykami Klemens Aleksandryjski w swej alegorycznej egzegezie biblijnej rozpoznaje już sens historyczny, doktrynalny, prorocki i mistyczny. Podobnie Orygenes przy zastosowaniu norm egzegezy alegorycznej, rozwinął ją, uwypuklając w Piśmie warstwy: praktyczną (całe Pismo musi się okazać pożyteczne duchowo dla interpretatora), ideową (treść duchowa Pisma to treść chrystologiczna) oraz strukturalną (wymóg wzniesienia się z poziomu zmysłowego do poziomu inteligibilnego)³⁸. Z jego podejścia do tekstu biblijnego wynikało, że nigdy nie można ustalić, jakie ma znaczenie słowo Boże, natomiast można się do tego zbliżyć, kiedy człowiek będzie chciał i się starał oraz przebrnie przez język symboliczny i duchowy³⁹. Orygenes nigdy nie uznawał własnej interpretacji tekstu biblijnego za ostateczną, choć skutecznie rozpropagował w chrześcijaństwie swój styl egzegezy duchowo-allegorycznej⁴⁰. Proponując ciągłą reinterpretację myśli objawionej, Orygenes stale poszukiwał jej sensu, dlatego wzbraniał się przed kategorią opowiedzenia się za którąś z alternatywnych wykładni Pisma, nigdy jednak nie podając w wątpliwość samej prawdy chrześcijaństwa⁴¹. Orygenes zatem chciał dotrzeć do autentycznego tekstu biblijnego i wydobyć zeń

La typologie comme technique herméneutique: Figures de l'Ancien Testament chez les Pères, Cahiers de Biblia Patristica 2, Starsbourg 1989.

³⁶ Por. M. Simonetti, *Dal Cristo spirito al Salvatore gnostico*, w: E. Prinzivalli, M. Simonetti, *La teologia degli antichi cristiani (secoli I–V)*, Brescia 2012, s. 45–50.

³⁷ We współczesnej interpretacji Pisma świętego mówi się o co najmniej czterech tradycyjnych modelach hermeneutyčno-teologicznych, opisujących relacje pomiędzy obu częściami Pisma świętego: (1) relatywizujący, (2) typologiczno-allegoryczny, (3) obietnica–wypełnienie, (4) historio-zbawczy, a także o próbie kanonicznej teologii biblijnej, będącej wyrazem współczesnego konsensusu dotyczącego jedności biblijnej. Szerzej na ten temat zob. C. Korzec, *Ścieżka biblijnego konsensusu: ku integralnej teologii biblijnej*, Wrocław 2013, s. 159–235.

³⁸ Por. M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, tłum. T. Skibiński, Kraków 2000, s. 78.

³⁹ Por. J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988, s. 62; H. Pietras, *Orygenes*, Kraków 2003, s. 31.

⁴⁰ Por. J. Słomka, *Teologiczne podstawy egzegezy Orygenesesa*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 36 (2003), nr 2, s. 477–489.

⁴¹ Por. M. Domaradzki, *Między alegorią a typologią. Uwagi o hermeneutyce Orygenesesa*, „Przeгляд Religioznawczy” 239 (2011), nr 1, s. 26.

sens zamierzony przez Boga nie tylko na drodze metody alegorycznej, żmudnego studium i intelektualnego przygotowania, ale i przez prowadzenie świętego życia⁴².

Przełom konstantyński w IV wieku przyczynił się również do rozkwitu chrześcijańskich komentarzy biblijnych. W Kościele zachodnim Augustyn, bp Hippo Regius, rozwijał komentarz alegoryczny i metaforyczny, ale zakładał, że może istnieć wiele różnych interpretacji tego samego tekstu Pisma. Jest to dopuszczalne, kiedy interpretacje te służą wzrostowi miłości. Stąd Augustyna interesowała głównie interpretacja duchowa, pastoralna oraz moralno-dydaktyczna. Podobnie Hieronim ze Strydonu starał się podawać wyjaśnienia dosłowne i historyczne oraz duchowo-alegoryczne. Gdy tekst hebrajski ST różnił się od LXX, to hebrajski interpretował historycznie, a grecki chrystologicznie. Ideologicznie odzegnując się po 393 roku od tzw. orygenizmu, Hieronim nie był konsekwentny wobec tych deklaracji i nadal stosował kilka wyjaśnień tego samego tekstu, w tym także alegoryczne (opierając się czy to na komentarzach Orygenesa, czy Dydyma Aleksandryjskiego). W Kościele wschodnim, obok istniejącej nadal egzegezy alegorycznej (np. Euzebiusz, bp Cezarei Palestyńskiej), nastąpiło dowartościowanie znaczenia dosłownego tekstu biblijnego, kosztem odchodzenia od znaczenia alegorycznego, uznawanego za przesadne czy niepotrzebne (np. zdaniem Diodora z Tarsu alegoria byłaby greckim sposobem wyjaśniania mitów, polegającym na nadawaniu im innego znaczenia, niż mają w rzeczywistości, znosząc w ten sposób sens historyczny i dosłowny tekstu. Alegoria w takim rozumieniu prowadziłyby zdaniem egzegety antiocheńskiego do zmiany sensu Pisma Świętego i nie byłaby metodą właściwą). Diodor preferował zatem opis historyczny i poszukiwanie znaczenia filologicznego tekstu biblijnego. Mówił jednak także o możliwości kontemplacji czy duchowego poznania Pisma Świętego, choć w Biblii, jego zdaniem, należy szukać nie tyle tego, czego tam nie ma, ile duchowo interpretować to, co jest. U podstaw egzegezy literalnej i filologicznej stała też zapewne u antiocheńczyków ich chrystologia oddolna, rozważająca Chrystusa, poczynając od Jego człowieczeństwa, a nie od bóstwa, co w podejściu egzegetycznym skutkowało zwracaniem większej uwagi na warstwę leksykalną niż na sens duchowy oraz podkreślaniem dokonań samego Mesjasza niż dywagacji o jego starotestamentalnych zapowiedziach. Teodor z Mopsuestii, w myśl zasad Diodora, praktycznie zupełnie pomija znaczenie chrystologiczne ST. Stare Przymierze jest dla niego zakończone i stanowi wyraz monoteizmu żydowskiego, jednak zupełnie różnego od chrześcijaństwa. Dlatego pomija komentowanie ST, a w komentarzach do NT podkreśla dokonania Jezusa, poczynając od Jego człowieczeństwa. Podobnie ST – jako przygotowawczy wobec przyjścia Pana opis dziejów – postrzega Jan Chryzostom, z NT wydobywa zaś głównie sens moralny. Do swoistego wyważenia pomiędzy dosłownością a alegorią doszedł natomiast najwybitniejszy przedstawiciel nurtu antiocheńskiej egzegezy, Teodoret z Cyru.

⁴² Por. K.J. Torjesen, *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis*, Patristische Texte und Studien 28, Berlin 1986.

Późniejsza egzegeza patrystyczna była w praktyce kopiowaniem wzorców alegorezy Orygenesusa czy norm tzw. szkoły antiocheńskiej: Diodora z Antiochii (bpa Tarsu), Teodora z Antiochii (bpa Mopsuestii), Teodoreta z Antiochii (bpa Cyru) i Jana Chryzostoma z Antiochii (bpa Konstantynopola)⁴³.

U egzegetów patrystycznych, jak odnotował Basil Studer, można zauważyć pewną jednolitość w posługiwaniu się Biblią. Można w tam wyróżnić dwa nurty: (1) od *verba* do *res*, i (2) od *res* do *verba*. Zamierzeniem obu tendencji jest ten sam cel, czyli doprowadzenie wszystkich chrześcijan do kontemplacji i do ożywienia w nich miłości względem Boga i bliźnich. Stąd u egzegetów patrystycznych, niezależnie od tzw. szkół przez nich reprezentowanych, widać jednomyślność zarówno co do celu egzegezy, jak i do stosowanych metod (by porównać zbieżność egzegezy Cyryla, bpa Aleksandrii, i Teodoreta, bpa Mopsuestii, czy tego ostatniego antiocheńczyka i Augustyna, bpa Hippony). Wspomniana jednolitość wyjaśniania Biblii po IV wieku wynikała u autorów patrystycznych, po pierwsze, z przynależności do wcześniejszej tradycji chrześcijańskiej (gł. typologiczna metoda odczytywania ST św. Pawła oraz idee apokaliptyczne pisarzy NT). Po drugie, istotną dla owego jednolitego podejścia do Biblii w okresie imperialnym była dla pisarzy patrystycznych ujednoczona formacja szkolna w szkołach gramatyki i retoryki. To właśnie w szkołach tego okresu (czy to w Rzymie, w Konstantynopolu, w Aleksandrii, czy w Antiochii) uczono wszystkich w jednolity sposób czytać, zapamiętywać i dyskutować nad tekstami. Ten sposób formacji ukształtował zatem w autorach chrześcijańskich jednolity sposób podejścia do interpretacji Pisma świętego. Po trzecie, dwa nurty helleńskiej interpretacji tekstu (aleksandryjski i pergamoński), zwracając uwagę na zagadnienia filologiczne i spójność tekstu (aleksandryjski) oraz wykluczanie wszelkiej niestosowności za pośrednictwem alegorezy (pergamoński), mocno wniknęły w tradycję każdej interpretacji chrześcijańskiej w IV i V wieku. Wreszcie ostatnim czynnikiem, stymulującym owo ujednoczanie chrześcijańskiego wyjaśnienia Biblii w tym okresie, był wpływ neoplatonizmu, będącego najważniejszą szkołą filozoficzną okresu imperialnego. Zatem propagowane przez neoplatonistów wyjaśnianie dosłowne tekstu oraz realne rozważanie obecności Logosu przez poszukiwanie *ordo rerum* i *rationes aeternae* w historii biblijnej można znaleźć zarówno w egzegezie Grzegorza, bpa Nyssy, jak też Augustyna, bpa Hippony⁴⁴.

⁴³ Por. H. Pietras, *Początki teologii Kościoła...*, s. 147–150.

⁴⁴ Por. B. Studer, *Próba dokonania syntezy myśli biblijnej*, w: *Historia teologii*, I: *Epoka patrystyczna*, red. A. Di Berardino, B. Studer, tłum. zbiorowe, Kraków 2003, s. 513–516.

WNIOSKI

Unifikacja ksiąg biblijnych i określenie standardowego, konstantyńskiego zbioru Pisma świętego około 425 roku było historycznie zbieżne z cesarską polityką wprowadzania jednorodności religijnej na terenie Imperium Romanum na początku IV wieku. Co więcej, do V wieku na terenie Cesarstwa Rzymskiego istniała ciągłość kulturowa, która umożliwiała tłumaczenie „słowo w słowo”. W związku z najazdami germańsko-irańskimi nastąpiło zerwanie antycznej wspólnoty kulturowej, co w przekładach biblijnych doprowadziło w V wieku do tłumaczenia „sensu w sens”. Najwyższą formą objawienia się Boga dla autorów patrystycznych było Wcielenie Boga. Natomiast Biblia, jako objawione słowo Boże, była rozumiana jako uprzywilejowany, darmowy Boży fenomen, przez który Bóg ujawnia prawdę o sobie i komunikuje się z człowiekiem. W związku z tym natchnienie było rozumiane przez Ojców Kościoła jako dar Boży udzielony ludzkiemu autorowi, dzięki czemu był on w stanie przekazać Boże objawienie w tekście Pisma świętego, które zostało uznane przez wspólnotę wiary za słowo Boże.

Dla ojców Kościoła cała teologia opierała się na rozważaniu Biblii, która stanowiła dla autorów patrystycznych *norma normans* wiary chrześcijańskiej. Najwybitniejsi teologowie okresu patrystycznego byli zarazem najwybitniejszymi egzegetami chrześcijańskimi (by wspomnieć przykładowo Justyna Męczennika, Ireneusza z Lugdunum, Orygenesza z Aleksandrii/ Cezarei Palestyńskiej, Augustyna z Hippo Regius, Hieronima ze Strydonu czy autorów antiocheńskich, z Janem Chryzostosem na czele). Można zatem zauważyć, że da się potwierdzić biblicyzm ojców i pisarzy Kościoła antycznego. Teologowie patrystyczni w swych biblijnych rozważaniach starali się przepowiadać o historii zbawienia dokonanego już przez Boga – przez położenie bezwzględnego akcentu na wydarzenie zbawcze Jezusa Chrystusa, które prowadzi człowieka do doświadczenia zbawienia. To On pozostawał dla ojców i pisarzy Kościoła patrystycznego kluczem hermeneutycznym do Pisma Świętego i podstawą poznawania tajemnicy Boga i godności człowieka. Biblia odczytywana w kluczu chrystologicznym była zatem traktowana jako słowo Boże przeznaczone dla chrześcijan. Ojcowie przez swą egzegezę i teologię pokazują nam też, że nie wolno oddzielać osoby Jezusa Chrystusa jako Tego, który ostatecznie objawił nam Ojca, od świadectwa o Nim, zawartego w kerygmacie chrześcijańskim i w Piśmie Świętym. Taka afirmacja Biblii pozwoliła do VII wieku uformować kanon biblijny, ale także kształtować Tradycję Kościoła, zwłaszcza tę trynitarną, duchową i liturgiczną. Biblijna interpretacja ojców Kościoła może być uznana za sens pełniejszy NT, który w dogmatycznej tradycji Kościoła wyraża sens zamierzony przez Boga, pierwszego Autora Pisma świętego, a który to sens nie był znany w pełni ludzkiemu autorowi Pisma (np. koncepcja Trójcy Świętej, relacji wewnątrztrynitarnych czy doktryna o grzechu pierworodnym). Tak pojęta lektura Pisma świętego była dla pisarzy patrystycznych zarówno źródłem ich wiary, jak ich teologii.

BIBLIOGRAFIA

- Brock S.P., *Przekłady. Języki starożytne*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, konsultacja wyd. polskiego W. Chrostowski, Warszawa 1999³, s. 635–637.
- Chrostowski W., *Biblia Hebrajska, Biblia Aramejska, Biblia Grecka. Egzegeza i teologia biblijna jako kontekst nauczania Jubilata*, w: *Opere et Veritate. Arcybiskup Stanisław Gądecki. 25-lecie sakry biskupiej. 15-lecie posługi w Archidiecezji Poznańskiej*, red. J. Stranz, G. Piskorz, Poznań 2017, s. 149–155.
- Cimosa M., *Guida all Bibbia Latina: dalla vetus latina, alla vulgata, alla neo-vulgata*, vol. I, Roma 2007.
- Cimosa M., *Scrittura Sacra (versioni antiche)*, w: *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, vol. III (P–Z), red. A. Di Bernardino, Genova–Milano 2008², kol. 4797–4809.
- Comfort P.W., *Encountering the Manuscripts: An Introduction to New Testament Paleography & Textual Criticism*, Neshville (Tenn.) 2005.
- Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński i polski*, t. IV: (1511–1870). *Lateran V, Trydent, Watykan I*, red. A. Baron, H. Pietras, tłum. zbiorowe, ŻMT 33, Kraków 2004.
- Domaradzki M., *Między alegorią a typologią. Uwagi o hermeneutyce Orygenesza*, „Przegląd Religioznawczy” 239 (2011), nr 1, s. 17–27.
- Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, red. tekstu greckiego E. Schwartz, GCS 9,1–3, tłum. A. Lisiecki, A. Caba, ŻMT 70, Kraków 1993.
- Ferguson E., *Stary Testament w pismach ojców apostołskich*, w: *Słownik późnych ksiąg Nowego Testamentu i pism ojców apostołskich*, red. R.P. Martin, P.H. Davids, red. wyd. polskiego J. Kręcidło, tłum. zbiorowe, Warszawa 2014, s. 912–919.
- Gomola A., *Od św. Hieronima do feministek*, „Znak” 64 (2012), s. 56–61.
- Gribomont J., *Scrittura (Sacra)*, w: *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, vol. III (P–Z), red. A. Di Bernardino, Genova–Milano 2008², kol. 4791–4797.
- Guinot J.N., *La typologie comme technique herméneutique: Figures de l’Ancien Testament chez les Pères*, Cahiers de Biblia Patristica 2, Starsbourg 1989.
- Harrington W.J., *Klucz do Biblii*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1997.
- Homerski J., *Kanon ksiąg świętych*, w: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Szlaga, Poznań–Warszawa 1986, s. 69–149.
- <http://www.vetuslatina.org/> (dostęp: 14.05.2018).
- Jelonek T., *Problem autorstwa. List do Hebrajczyków*, PAT, Kraków 2007.
- Jelonek T., *Biblia jako fenomen kulturowy*, Kraków 2012.
- Kaiser W.C., *The Uses of the Old Testament in the New*, Eugene (Oregon) 2001.
- Kasprzak D., *Teologia natchnienia biblijnego w okresie patrystycznym*, w: *Z badań nad Biblią, 12: Gwiazda z Jakuba – demony – Niewiasta Apokalipsy*, red. T. Jelonek, Kraków 2007, s. 93–129.
- Kasprzak D., *Teologia objawienia w ujęciu autorów wczesnochrześcijańskich. Próba zarysu zagadnienia w wiekach od I do VII*, w: *Biblia w kulturze świata – teologia – rośliny i zwierzęta*, red. T. Jelonek, Kraków 2008, s. 127–164.

- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994.
- Kelly J.N.D., *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988.
- Korzec C., *Ścieżka biblijnego konsensusu: ku integralnej teologii biblijnej*, Wrocław 2013.
- Le canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire*, ed. J.-D. Kaestli, O. Wermelinger, Geneve 1984.
- McDonald L.M., *The Formation of the Christian Biblical Canon*, Peabody (MA) 1995.
- McDonald L.M., *Kanon*, w: *Słownik późnych ksiąg Nowego Testamentu i pism ojców apostołskich*, red. R.P. Martin, P.H. Davids, red. wyd. polskiego J. Kręcidło, tłum. zbiorowe, Warszawa 2014, s. 379–388.
- Pietras H., *Orygenes*, Kraków 2003.
- Pietras H., *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2007².
- Prinzivalli E., Simonetti M., *La teologia degli antichi cristiani (secoli I–V)*, Brescia 2012.
- Sanders J.A., *Torah and Canon*, Eugene 2005².
- Sanecki A., *Kanon biblijny w perspektywie historycznej, teologicznej i egzegetycznej*, Kraków 2008.
- Septuaginta, czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami*, przekł. i oprac. R. Popowski, Warszawa 2014².
- Simonetti M., *Między dosłownością a alegorią*, tłum. T. Skibiński, Kraków 2000.
- Simonetti M., *Esegesi patristica*, w: *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, vol. I (A–E), red. A. Di Berardino, Genova–Milano 2006², kol. 1750–1762.
- Słomka J., *Teologiczne podstawy egzegezy Orygenesisa i jej aktualność*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 36 (2003), nr 2, s. 477–489.
- Sochacki D., *Hieronim ze Strydonu na progu europejskich strategii tłumaczeniowych*, w: *Źródła humanistyki europejskiej. Iuvenilia Philologorum Cracoviensium*, t. VI, red. K. Korus, Kraków 2013, s. 121–138.
- Studer B., *Próba dokonania syntezy myśli biblijnej*, w: *Historia teologii. I: Epoka patrystyczna*, red. A. Di Berardino, B. Studer, tłum. zbiorowe, Kraków 2003, s. 513–532.
- Studer B., *Rivelazione*, w: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, red. A. di Berardino, t. II (P–Z), Genova–Milano 2008², kol. 4564–4573.
- Torjensen K.J., *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis*, *Patristische Texte und Studien* 28, Berlin 1986.
- Wicks J., *La Divina rivelazione e la sua trasmissione*, Roma 2002³.
- Żelazny J.W., *Zarys literatury patrystycznej kręgu języka syryjskiego*, Kraków 2011.

Słowa kluczowe: patrystyczna Biblia, kanon, objawienie, funkcja i sens Pisma Świętego

THE CHRISTIAN FATHERS ON THE HOLY SCRIPTURE

Summary

The unification of the books of the Bible and the definition of the standard Constantine edition of the Holy Scripture set about 425 was historically coincident with the imperial policy of the introducing of religious homogeneity in the Roman Empire at the beginning

of the fourth century. Moreover, due to the cultural continuity within the Roman Empire until the 5th century, it was possible the translation of “word for word”. The German-Iranian raids in the 5th century resulted in the disintegration of the ancient cultural community, and caused the necessity of the translations of “meaning in meaning”. The highest form of God’s revelation for the patristic authors was the incarnation of God. The Bible, as the revealed word of God, was understood as a privileged, free God’s phenomenon, through which God reveals the truth about himself and communicates with man. Consequently the Church Fathers interpreted the divine inspiration as the gift of God which was given to a biblical author. In this way an inspired writer was able to convey the divine revelation down from the Holy Scriptures to a community of the faithful, which received as the word of God himself. In the opinion of the Church Fathers, the Christian theology was based on the contemplation of the Bible, which constituted the norm of the Christian faith. To the Patristic writers Jesus was a hermeneutic key to the Holy Scripture and it was him who leads the faithful to the cognition of the divine mystery and the human dignity. In their exegesis and theology the Christian Fathers showed us that the Person of Jesus, who ultimately revealed the Father to us should not be distinguished from testimony of the Christian kerygma and the Holy Scriptures. This affirmative attitude towards the Bible contributed to the formation of the biblical canon in the 7th century and also shaped the Trinitarian, spiritual and liturgical tradition of the Church. The Biblical interpretation of the church Fathers can be regarded as a more complete meaning of the NT, which expresses the sense intended by God, the first author of the Scripture in the dogmatic tradition of the Church, and which sense was not fully known to the human author of the Scriptures (e.g. the concept of the Holy Trinity, the intra-trinitarian relations and the doctrine of the original sin). Thus understood the reading of Scripture was for the patristic writers both the source of their faith and their theology.

Keywords: the patristic Bible, canon, revelation, function and meaning of the Holy Scriptures

Ks. Piotr Roszak*
Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

ROLA PISMA ŚWIĘTEGO W ŚREDNIOWIECZNEJ TEOLOGII

Artykuł przedstawia relacje Biblii i teologii w średniowieczu, zwłaszcza w kontekście dorobku egzegetycznego szkoły św. Wiktora i św. Tomasza z Akwinu. Zrozumienie technik interpretacyjnych Pisma Świętego, roli analizy i syntezy, podziałów tekstu, parafraz czy cytatów intrabiblijnych ukazują rolę teologii w jej relacji do Pisma: pomagają wydobyć i zbudować spójną ekspozycję wiary, przyczyniając się do głębszego rozumienia prawdy. Jednocześnie Pismo Święte stanowi źródło dla średniowiecznej teologii, będąc z nią organicznie związane.

WSTĘP

Wyjaśniając jedną z przypowieści Jezusa, o skarbie ukrytym w ziemi (por. Mt 13,44–46), wśród kilku interpretacji, które zgodnie ze swoim zwyczajem św. Tomasz z Akwinu przedstawia, przy odpowiednim uporządkowaniu ich i hierarchizacji, znajduje się i ta, wedle której ziemią jest Kościół, a w nim ukryty jest skarb, którym jest „teologia” (w sensie: *sacra doctrina*, a nie arystotelesowska *theologia*). Zostaje ona odkryta przez wiarę, ale potem powtórnie jest składana w ziemi nie ze względu na zazdrość, lecz z ostrożności (*ex cautela*). Wiele racji kryje się za takim powierzeniem Kościołowi skarbu teologii: ze względu na to, że bardziej owocuje i rozwija się (Kościół stwarza warunki do rozwoju teologii!), bardziej płonie przez to, że jest osłonięta (jak ogień zamknięty bardziej ogrzewa – zauważa Akwinata)¹ oraz ze względu na całość zgromadzoną w jednym miejscu.

* Ks. Piotr Roszak – dr hab. teologii, adiunkt Katedry Teologii Fundamentalnej i Dogmatycznej na Wydziale Teologicznym UMK w Toruniu, prof. stowarzyszony Uniwersytetu Nawarry w Pampelunie, czł. Papieskiej Akademii św. Tomasza z Akwinu; e-mail: piotroszak@umk.pl.

¹ *In Matt.*, cap. XIII, lect. 4: „Ideo aliter intelligitur sacra doctrina, quae absconditur in agro Ecclesiae; Sap. VII, 14: infinitus enim thesaurus est hominibus. Quem qui invenit homo abscondit. Invenitur in omnibus per fidem. Non enim potest in aliquibus esse, nisi per fidem; Sap. I, 2: invenitur ab his qui non tentant illum; apparet autem eis, qui fidem habent in illum. Sed oportet quod abscondatur, secundum quod dicitur Ps. CXVIII, 11: in corde meo abscondi eloquia tua. Quod autem absconditur, non debet esse ex invidia, sed ex cautela. Quare autem abscondi debeat, multiplex est ratio. Una quia magis fructificat et proficit, quia magis exardescit; sicut enim

Ze względu na organiczne powiązanie Pisma Świętego i *sacra doctrina* można w tym obrazie skarbu i pola odczytać sposób podejścia Akwinaty (i wielu scholastyków) do kwestii egzegezy biblijnej i jej powiązania z teologią systematyczną.

Tym właśnie różni się teologia Arystotelesa i jej twierdzenia o Bogu na podstawie rozumu od *sacra doctrina*, że w przypadku tej ostatniej sformułowane sądy oparte są na Objawieniu, którego świadectwem jest Pismo Święte. Jak zauważał to już Y. Congar², Pismo Święte jest „materialnie” wystarczające, a teologia nie ogranicza się do prostej lektury. Przypomina to raczej grawitacje lub układ słoneczny: bez promieni słońca nie zaistnieje życie teologii, bo choćby się nawet stało tyłem do słońca, to ono umożliwi widzenie. *Sacra doctrina* jest więc udziałem w wiedzy samego Boga, którą udziela ludziom, a Pismo staje się narzędziem w zdobywaniu tej wiedzy³. Gdyby więc porównywać z czymkolwiek teologię we współczesnym kontekście, to można byłoby to zrobić w duchu słynnej metafory Karla Poppera, którą wykorzystywał do ukazania roli nauki, będącej niczym pale wbijane w grzęzawisko z „góry”: trwała podstawa dla wielu niespokojnych rzeczywistości⁴. Obraz ten przeniesiony na pole teologiczne uzmysławia, że wraz z teologią jako nauką nie znika bogactwo Objawienia, zawsze większego, ale można je poznawczo ująć na miarę zdolności człowieka.

Warto więc w tym artykule rozpocząć od krótkiego wskazania na rozwój egzegezy średniowiecznej, ze szczególnym uwzględnieniem dorobku i stylu teologicznego szkoły św. Wiktora, aby następnie skupić uwagę na miejscu egzegezy Pisma Świętego w myśli św. Tomasza z Akwinu. Zostaną ukazane trzy rodzaje egzegezy, jakie dopuszczał w pracy teologicznej, a także same założenia jego pracy egzegezy i podstawowe jej cechy, z naciskiem na rozumienie „sensów biblijnych”. Na końcu zostanie podkreślone, jak mocno teologia św. Tomasza – wbrew obiegowym obrazom – pozostawała zakorzeniona w lekturze Biblii. Wszystko inne (dysputy i kazania, które rozślawiły Akwinatę) służyły tak naprawdę lepszemu zrozumieniu Pisma Świętego.

ignis conclusus magis calefacit, sic verbum quando est absconditum; Ier. XX, 9: factum est verbum domini quasi ignis aestuans, claususque in ossibus meis, et defeci, ferre non sustinens. Et in Ps. XXXVIII, 4: concaluit cor meum, et in meditatione mea exardescet ignis intra me”.

² Y. Congar, *Traditio und sacra doctrina bei Thomas von Aquin*, w: *Kirche und Überlieferung. Festgabe für J.R. Geiselman*, Hrsg. J. Betzet, H. Fries, Freiburg 1960, s. 170–210.

³ P. Roszak, *Revelation and Scripture: Exploring Scriptural Foundation of sacra doctrina in Aquinas*, „*Angelicum*” 93 (2016), s. 191–218.

⁴ Por. K. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, London–New York 2002, s. 111. Komentarz do tych słów w M. Artigas, *Umysł Wszechświata*, tłum. P. Roszak, Toruń 2017, s. 359 i n.

ŚREDNIOWIECZNA LITERATURA EGZEGETYCZNA: OD EGZEGEZY KLASZTORNEJ DO UNIWERSYTECKIEJ

Z perspektywy historycznej egzegeza przechodzi w średniowieczu przemianę od lektury ukierunkowanej na zmianę życia do naukowego poszukiwania prawdy. Przejście z patrystyki w nową epokę to przejście od *lectio divina* do *quaestio*, co wiąże się ze zmianą nie tyle formy, ile kierunku poszukiwań⁵. Zmieniają się klasztorne cele na aule uniwersytetów, ale zdaje się, że ważniejszą sprawą jest próba odczytania przesłania Pisma i wypływającej z niej teologii przy uwzględnieniu osiągnięć współczesnej nauki (co reprezentowały wówczas *artes*). Scholastyczna teologia nie realizuje się w próżni intelektualnej, zamykaniu się przed wiedzą pochodzącą z odkryć nauk naturalnych, ale w próbie konfrontowania, rozumienia wielopłaszczyznowego. Nie chodzi już o powtarzanie słów Biblii tym samym językiem, ale zrozumienie jej powszechnego przesłania, możliwego do wyrażania przez słownictwo filozoficzne⁶. Jednakże nie oznacza to wciskania filozofii „na siłę” w obcy jej świat biblijny, ale to próba harmonizowania różnych dróg zgłębiania prawdy, między którymi nie może być sprzeczności. Metafizyka i Biblia nie stoją na antypodach, ale we właściwy dla siebie sposób współdziałają: rola tej pierwszej to nie tylko próba wyrażenia prawdy biblijnej w kategoriach maksymalnie powszechnych, ale też przestroga i zachęta do ascezy pojęciowej, nie mogącej dokonać idolatrii słów Pisma, które obdarzone autonomią, traktowane jako absolutne, zamiast odsłaniać tajemnicę Boga, mogą tak mocno skupić na sobie, że zniknie transcendencja Słowa Bożego. Również z tego powodu średniowieczną teologię i egzegezę cechuje przekonanie, sformułowane przez św. Grzegorza Wielkiego, że Pismo Święte nie jest zamkniętą księgą z przeszłości, którą można przenosić w kolejne epoki jak „cegłówkę” podawaną z rąk do rąk, ale ono rośnie wraz z kolejnymi pokoleniami czytającymi teksty natchnione (*Scriptura cum legentibus crescit*).

Wynika to z rozumienia Pisma Świętego i Tradycji nie jako dwóch „substancji”, które można stawiać naprzeciwko siebie i zastanawiać się nad ich ważnością. Myślenie scholastyków, zwłaszcza Akwinaty, nie postępuje dialektycznie, lecz symfonicznie: Doktor Anielski woli mówić nawet o „tradycji w Piśmie” (*traditio in Scriptura*)⁷, a Biblię traktuje bardziej w kategoriach świadectwa Objawienia, mówiąc dzisiejszym językiem, co w swoim stylu wyrażał jako przekonanie, że jest ona *tradita et revelata a Deo*⁸.

⁵ Por. F. Young, *The 'Mind' of Scripture: Theological Readings of the Bible in the Fathers*, „International Journal of Systematic Theology” 2 (2005), s. 126–141.

⁶ G.M. Gasper, *Scripture and the Changing Culture of Theology in the High Middle Ages*, w: *Producing Christian Culture: Medieval Exegesis and Its Interpretative Genres*, eds. G.E.M. Gasper, F. Watson, M.R. Crawford, Abingdon 2017, s. 117–144.

⁷ *S.Th.* III, q. 25 a. 3 arg. 4.

⁸ *In De divinis nominibus*, cap. I, lect. 1.

W konsekwencji zmiana dotyczy także języka, który odchodzi od powtarzania kategorii biblijnych i próbuje oddać Objawienie nowym słownictwem. Wiek XIII jest jednak czasem zdrowej równowagi – jak to podkreślał W. Swierzawski – kiedy napięcie związane z lekturą Biblii przez narzędzia współczesnej nauki jest inspirującym wyzwaniem, które zaowocuje płodnością kultury⁹. Takie właśnie podejście było znamienne dla tworzących charakterystyczne dla średniowiecznej mentalności *glossae*, które w gruncie rzeczy były próbą twórczego przejścia tradycji starożytnej i wykazania, również przez układ graficzny, referencyjnego charakteru tekstu. *Glossa* to mentalność stawiania w centrum tekstu fundacyjnego, wokół którego można budować skomplikowane konstrukcje, ale potrzebujące zawsze więzi z tym, co jest fundamentem. Nie chodzi przy tym o proste zbieranie opinii poprzedników na jakiś temat, co zgodnie z metaforą (już nowożytną) przypominać by mogło pracę mrówek, ale raczej o pszczoły, które zbierają nektar i tworzą z tego, co zebrane, coś nowego. Porównania do pszczoł zresztą często znajdują się u scholastyków, w tym Akwinaty, opowiadającym o Starym Testamencie w kategoriach plastra miodu, w którym trzeba odróżnić wosk od miodu¹⁰. Dlatego nie sposób zrozumieć literatury teologicznej średniowiecza bez uwzględnienia pewnej grawitacji myślenia, jaka wiąże się z *autoritas*: pod tym terminem nie kryje się ślepe kroczenie za czyjąś opinią (inaczej trudno sobie wyobrazić obiektywność w drodze do prawdy, stąd nawet św. Augustyn raz jest przytaczany w *sed contra*, a innym razem w *obiectiones*), ale przekonanie, że autorytet świadczy o jakości przekazywanej wiedzy, o drodze jej pochodzenia, stając się certyfikatem źródła, którego nie można zlekceważyć, ale trzeba podjąć i rozwinąć¹¹.

INSPIRACJE SZKOŁY ŚW. WIKTORA

Szczególną rolę w procesie kształtowania teologii średniowiecznej na podstawie egzegezy biblijnej odegrała podparyska szkoła św. Wiktora, z pewnością nieznana dzisiaj w tej mierze, na jaką zasługuje. Nie tylko dlatego, że z jej osiągnięć korzystali autorzy pokroju Tomasza z Akwinu, ale również z tej racji, że w ich pomyśle na teologię wybrzmiewa tęsknota za połączeniem starożytnego przekonania o egzystencjalnej wartości teologii, która zmienia życie, wprowadza w kontemplację prowadzącą do przebóstwienia z wrażliwością ich czasów, widzących w narzędziach dialektyki, osiągnięciach nauk ślady Logosu i sposób współpracy z Bogiem w dziele stworzenia. To odpowiedź na konieczność opo-

⁹ W. Swierzawski, *Egzegeza biblijna i teologia spekulatywna*, w: tenże, *Pro cuius amore. Myślenie, modlitwa, czyn*, Wrocław 1984, s. 37 i n.

¹⁰ Por. *In Ps.* 18, n.7.

¹¹ F. Ryan, *Autoritas in the Theology of St. Thomas Aquinas*, „New Blackfriars” 1016 (2007), s. 443–456.

wiadania się albo za Piotrem Abelardem, albo Bernardem z Clarivaux: dla teologii nie ma dylematu, czy będzie dialektyczna, czy mistyczna, można wybrać obie i budować jedność¹². Ideałem tej teologii będzie nie tyle szkolenie ekspertów, znających wyrywkowo najdrobniejsze szczegóły, ile osoby o takich horyzontach, że będą w stanie dostarczyć syntezy.

W egzeziezie wiktorynów celem pozostaje *re-formatio*, które znajduje wyraz w interpretacji budowy arki Noego, opisywanej przez Hugona ze św. Wiktora¹³. Szczegóły konstrukcyjne arki przytaczane w Piśmie Świętym (jej rozmiary, liczba pomieszczeń, stojący maszt na środku) są podstawą do rozwiniętego dyskursu na temat prawideł życia moralnego, a zwłaszcza odnowy, jaka dokonuje się dzięki przyjęciu przez człowieka łaski Bożej. Hugon widzi w tym obrazie duchową budowlę wznoszoną przez duszę, w której wiedza to poszczególne ściany, a kolory to miłość. Dyskurs wiktorynów opiera się więc na idei egzemplaryzmu, który obficie korzysta z alegorii, ale nie wypływa to z braku szacunku do sensu literalnego. Trzeba pamiętać, że to właśnie od Hugona zaczerpnie św. Tomasz wrażliwość na rozpoczynanie teologicznej analizy zawsze od sensu dosłownego, który jest niczym fundament domu¹⁴. Egzegeta w szkole wiktorynów to ktoś schodzący właśnie do podstaw, ale jednocześnie wiedzący, że nie da się mieszkać na samym, choćby najsolidniejszym, fundamencie, lecz potrzebne są ściany i dach. Chrześcijańska egzegeza, odkrywająca sens literalny, chce iść dalej, pamiętając o bogactwie Słowa Bożego, które nie wyczerpuje się w jednej epoce i uwarunkowaniach historycznych, ale potrzebne jest rozładowanie potencjalności tego Słowa. Droga, jaką pokonuje egzegeza w stronę teologii, wyrażają trzy pomieszczenia w arce, które Hugon utożsamia z *umbra*, *corpus*, *spiritus*, a więc dynamiką myślenia teologicznego, które przechodzi od figury do rzeczywistości, aby następnie uczynić krok w stronę samej prawdy. Przykładem tego rozumowania może być egzegeza przejścia przez Morze Czerwone opisywana w Księdze Wyjścia, w którym to wydarzenie historyczne jest traktowane jako figura chrztu, a ten oznacza odrodzenie przez łaskę. Dla tego nurtu średniowiecznej teologii Biblia nie jest nadzwyczajną księgą ze względu na swój wyjątkowy język (np. magiczny), ale przez odniesienie między widzialnością i niewidzialnym, tym, co partykularne i powszechne. Dlatego teologia, która rodzi się z lektury Pisma Świętego, staje się mądrością, ponieważ wypływa z przekonania, że świat jest bogatszy od naszych pojęć i stąd aspiruje do powszechności. Droga tej teologii, określanej przez wielu scholastyków jako *sacra doctrina*, to przechodzenie od „słów” przez „rzeczy” do „spraw boskich”, a przy tym zadaniem teologa będzie nade wszystko zwracanie uwagi na

¹² D. Wąsek, *Koncepcja teologii Piotra Abelarda*, Kraków 2010.

¹³ B. Taylor, *The Theology of Hugh of St. Victor: An Interpretation*, Cambridge 2010, s. 124–128.

¹⁴ G. Dahan, *L'influence des victorins dans l'exegese de la Bible jusqu'à la fin du XIII siècle*, w: *L'école de Saint Victor de Paris. Influence et rayonnement du Moyen Age a l'époque moderne*, ed. D. Poirel, Turnhout 2010, s. 153–178.

relacje, jakie między nimi istnieją¹⁵. Teologia średniowieczna postrzegała siebie bowiem nie jako zasób skrypturystycznych argumentów, ale pouczenie w wierze (*instructio fidei*), z całym bagażem znaczeniowym tego terminu, w którym nacisk położony jest na takie kształtowanie, które prowadzi do pełni w Chrystusie. *Sacra doctrina* kryje w sobie potencjał mądrościowy, będący pochodną właściwego rozumienia przyczynowości bosko-ludzkiej Pisma Świętego: *auctor principalis* i *auctor instrumentalis* nie stanowią dla siebie konkurencji, jak w nowożytnym modelu autorstwa, lecz harmonijną całość, w której ten sam czyn ma podwójną przyczynowość, pochodzącą z różnych porządków¹⁶. Przyczyna instrumentalna nie jest wybrakowana, połowiczna, bierna, ale autentyczna i prawdziwa. Nie trzeba jej osłabiać, aby ukazać boską przyczynowość.

Ta rola Pisma Świętego w średniowiecznej teologii staje się czytelna również w ważnym dla każdego profesora uniwersytetu tamtego czasu wydarzeniu, jakim było *inceptio*, otrzymanie prawa do samodzielnego nauczania jako mistrz teologii¹⁷. Jednym z komponentów tej uroczystości, w której ważną rolę odgrywały publiczne dysputy, było jednak tzw. *commendatio S. Scripturae*, czyli wygłoszenie wykładu będącego pochwałą Pisma Świętego. To programowe wystąpienie teologa, który rozpoczyna swoje nauczanie, traktowane przez scholastyków jako *officium*, było rozważaniem roli Biblii w dyskursie teologicznym, wskazaniem na metody interpretacji i miejsce objawionego Słowa w refleksji tego, który od tego momentu nazywał się już *magister in Sacra Pagina*.

„SFORMATOWAĆ” TEOLOGIĘ BIBLIJNIE: ŚW. TOMASZ Z AKWINU

Jak w przypadku komputera trzeba sformatować dysk, aby stworzyć środowisko do działania programów czy aplikacji, tak teologia w średniowiecznym wydaniu była przekonana o potrzebie sformatowania biblijnego. Parafrazując *fides caritate formata*, można pokazać, że *sacra doctrina* jest dla Akwinaty po prostu *formata* przez Pismo. Niemniej jednak *formata* to nie *dominata*; chroni przed widzeniem teologii jako naszych myśli o Bogu i zanurza w objawienie, które jest poświadczane w Piśmie. Tomasz w ogóle bardziej lubi „królewskie” rządy niż „despotyczne” (co widać, gdy rozważa uczucia i sposób, w jaki rozum nimi rządzi), więc i w tej relacji Tradycja – Pismo nie chodzi mu o dwa odrębne twory, walczące o wpływy,

¹⁵ Por. M. Gallart, *Los tres sentidos de la Sagrada Escritura según Hugo de San Víctor*, „Scripta Theologica” 3 (1971), s. 223–251.

¹⁶ T. Bellamah, *Tunc scimus cum causas cognoscimus: Some Medieval Endeavors to Know Scripture in Its Causes*, w: *Theology Needs Philosophy. Acting Against Reason is Contrary to the Nature of God*, ed. M. Lamb, Washington 2016, s. 154–172.

¹⁷ O. Weijers, *A Scholar's Paradise. Teaching and Debating in Medieval Paris*, Turnhout 2015, s. 147–149.

ale jedną rzeczywistość, która musi być w stosunku do siebie w pewnym *ordo*, uporządkowanej dyspozycji¹⁸.

To, że teologia jest zaimpregnowana Pismem, nie ulega wątpliwości dla nikogo, kto otworzy którekolwiek z dzieł św. Tomasza. Zobaczymy w nich bogate odniesienia biblijne, cytaty, które nie służą jedynie jako ozdobniki, ale otwierają na dalszy ciąg, na pogłębienie, budując korelację i chcąc, aby Słowo rezonowało: takim rezonansem Pisma jest dla scholastyków właśnie teologia. Nie tylko chodzi o materialną obecność Biblii w tekstach, ale nade wszystko o formalną zasadę myślenia¹⁹. Nie jest to sztywny gorset czy zaminowane pole, które każe się trzymać słownictwa biblijnego, mentalności hebrajskiej i jest uodpornione na syntezę. To nie jest linia demarkacyjna, ale pewna „orbita”, po której może krążyć teologia, pozostając w „systemie słonecznym” Pisma. Pozostaje ona w służbie rozumienia Pisma, ale także korzystania z poświadczanego w niej objawienia, które nie jest martwym eksponatem w muzeum, ale „paliwem” dla średniowiecznej myśli. Nie ma oporów, aby w Biblii szukać inspiracji i odniesień, nie traktując jej jednak jak podręcznika naukowego, ale punkt wyjścia.

Relacja zaś między *sacra doctrina* a Pismem zasadza się na pewnej symbiozie, która wyrasta z lektury Słowa Bożego i ku niemu pozostaje skierowana: to służba Objawieniu, jego rozumieniu i przekazywaniu. W średniowiecznych debatach na temat teologii jako nauki tak naprawdę rozstrzygała się kwestia natury *sacra doctrina*: dla Tomasza to nauka jednocząca, nie zbiór różnych dyscyplin (jak pojmowano „filozofię” w jego czasach), w których trzeba się specjalizować, ale umiejętność znajdowania połączeń, relacji części do całości, budowania spójnych syntez, co wyrażał swoim przekonaniem o spoglądaniu na świat *sub ratione Dei*²⁰. Wprost zaś św. Tomasz wskazuje na cztery skutki Pisma Świętego: „nauczanie prawdy, zwalczanie błędu [...] odwracanie od złego i prowadzenie do dobra”²¹. Dotyka zatem nie tylko sfery intelektualnej (pouczenia), ale kształtowania postaw moralnych, a więc doskonalenia zarówno intelektu, jak i woli²². To dalekie echo Orygenesowskiej wizji mistagogicznej misji teologii w odczytywaniu Pisma, ponieważ za tekstem literalnym stoją ziarna tajemnicy (*semina spiritualis intelligentiae*)²³,

¹⁸ Kategoria *ordo* wydaje się fundamentalna dla zrozumienia wielu aspektów teologii Akwinaty, choćby w kontekście „zła”, którego Bóg nie eliminuje ze świata, ponieważ jego usunięcie spowodowałoby usunięcie dobra. Tak można jednak myśleć, gdy teologia stworzenia opiera się na przekonaniu, że wszechświat stanowi *ordo*, powiązane ze sobą (relacyjnie) elementy.

¹⁹ *In De divinis nominibus*, cap. I, lect. 1: „Et sic, dum nos non plus extendimus ad agnoscendum divina, quam lumen sacrae scripturae se extendit”.

²⁰ P. Roszak, *Wiarygodność i tożsamość. Teologia wiary św. Tomasza z Akwinu i współczesność*, Kraków 2013.

²¹ *In II Tim.*, cap. III, lect. 2: „docere veritatem, arguere falsitatem [...] eripere a malo et inducere ad bonum”.

²² Por. I.C. Levy, *Introducing Medieval Biblical Interpretation. The Senses of Scripture in Pre-modern Exegesis*, Grand Rapids 2018, s. 206–213.

²³ Orygenes, *In Exodum* 5.1.

które sprawiają płodność egzegezy i ujawniają rolę teologii, która odnajduje owe ziarna i służy ich wzrostowi.

TRZY RODZAJE EGZEGEZY AKWINATY

W swojej interesującej rozprawie doktorskiej hiszpański teolog ks. Ignacio Manresa zwrócił uwagę, że w pismach Akwinaty można wyróżnić trzy typy interpretacji Pisma Świętego, które sklasyfikował jako egzegezę: teologa, świętego oraz charyzmatyka²⁴.

Pierwsza z nich opisuje pracę teologa nad tekstem natchnionym i wypływa z przekonania, że do mądrości dochodzi się na dwa sposoby: *per studium* (co właściwe teologowi) oraz *per inclinationem* (to przystoi świętym). Egzegeza teologa charakteryzuje się tym, że wychodząc od wiary teologalnej, zgłębia sensy Pisma za pomocą rozumu (wprowadzanych przez niego podziałów, argumentacji) i wyraża je w kategoriach języka ludzkiego (jego pojęciach, sądach, rozumowaniach), starając się o zdobycie pewności co do wykładni. Uzyskana w ten sposób wiedza jest przekazywalna innym poprzez nauczanie: kto przyjmie jej założenia i przeprowadzi rozumowanie, dojdzie do tych samych wniosków. Różni się od lektury człowieka wierzącego akcentem na uzasadnienie.

Drugi typ egzegezy występuje u świętych: pojawia się ona jako owoc poruszenia Ducha Świętego dzięki konnaturalności (*per inclinationem*) człowieka z tajemnicami wiary i pozostaje oparta na łasce i miłości. Taki egzegeta ocenia tekst wsparty przez dary Ducha Świętego (pewien nadprzyrodzony „instynkt” Ducha Świętego) afektywne i intelektualne. Porównując oba rodzaje egzegezy można stwierdzić, że o ile teologia konceptualna doskonali intelektualnie, o tyle ta prowadząc do unii z Bogiem, nie jest przekazywalna, ponieważ dotyczy doświadczenia, które ma charakter indywidualny. Uzyskane dzięki współnaturalności światło pozwala wydawać sądy dotyczące treści wiary. Praktykowanie tej egzegezy pod wpływem darów Ducha Świętego utożsamia się ostatecznie z doskonałością chrześcijańską²⁵.

Ostatni rodzaj egzegezy św. Tomasz wiąże z tym, co nazywa *interpretatio sermonum* – to charyzmat, szczególnie łaska dotycząca interpretacji Pisma Świętego, udzielana ze względu na innych²⁶. Otrzymuje się ją podobnie jak proroctwo dzięki światłu Bożemu i nie jest *habitus*, stałą dyspozycją, gdyż ma charakter przejściowy. Stanowi udoskonalenie rozumu, które domaga się stanu łaski, i dlatego przy tej okazji św. Tomasz podkreśla rolę oświecenia przez Ducha Świętego i modlitwy.

²⁴ I. Manresa, *El hombre espiritual es el que entiende las cosas espirituales. Un criterio de hermenéutica bíblica a la luz de santo Tomás de Aquino* [tesis doctoral], Madrid 2015, s. 503–577.

²⁵ Więcej na temat poznania przez *connaturalitas* zob. T. Huzarek, *Tomasza z Akwinu teoria afektywnego poznania Boga oraz jej filozoficzne i teologiczne założenia*, Lublin 2012.

²⁶ *In Hebr.*, cap. V, lect. 2: „*Interpretatio enim Scripturae numeratur inter dona Spiritus Sancti*”.

EFEKT „TARCIA” I „SPIĘCIA”: DUBIA EGZEGETYCZNE
I RAMY TEOLOGICZNEJ INTERPRETACJI PISMA

Uważny czytelnik komentarzy biblijnych św. Tomasza z pewnością zauważy, że nie jest to prosta konkordystyczna lektura, która na siłę chce pokazać, że wszyscy się zgadzają ze wszystkimi (choć takie zarzuty wobec egzegezy Akwinaty padają do dziś)²⁷. Rytm eksplikacji Pisma wyznaczają wprowadzane do komentarzy *quaestiones* w postaci krótkich pytań, które wyrażają pewne spięcie między narzucającą się interpretacją tekstu a przyjętą praktyką lub innymi miejscami paralelnymi, sugerującymi sprzeczność²⁸. Tomasz nie pomija takich miejsc, ale w znamienity sposób rozwija, jak wówczas, gdy zastanawia się, czy św. Piotr popełnił grzech „udawania” (*simulatio*), gdy zmienia swoje stanowisko w stosunku do spożywania pokarmów zakazanych przez prawo żydowskie, czym wzburzył św. Pawła (por. Ga 2, 11–14)²⁹. Rozwiązanie Akwinaty wykorzystuje odpowiedzi pojawiające się w pismach ojców Kościoła zarówno wschodnich, jak i zachodnich, często zostawiając czytelnikowi wybór strony i rzadko decydując się na określenie, że któreś wyjaśnienie jest lepsze.

Egzegeza, którą uprawia Akwinata, nie jest jednowymiarowa, ale próbuje łączyć podejście analityczne (widoczne w dbałości o rozróżnianie sposobów wypowiedzi tekstu biblijnego, tzw. *modus dicendi*; czy etymologię) z ciążeniem ku syntezie, która w naturalny sposób interesuje teologa scholastycznego, rozumiejącego wartość „sumy” nie jako gatunku literackiego, ale pomysłu na teologię, w której nie ma „dziur”, milczenia i niestawianych pytań, bo nie wypada. Odwaga teologicznej refleksji łączy się z szacunkiem do Pisma i poszukiwaniem odpowiedzi przez jeszcze głębsze zanurzenie się w nim, czego wyrazem jest zwyczaj dołączania do wypowiedzi wielu odniesień biblijnych, często obok siebie, które łączy ten sam wyraz bądź idea.

Święty Tomasz stawia w teologii biblijnej na harmonię analizy i syntezy, a więc na pewną cyrkulację między nimi, widoczną, gdy w swych komentarzach biblijnych dokonuje podsumowań, podziału omawianego tekstu (*divisio textus*), aby od początku słuchacz wykładu lub czytelnik mógł uchwycić sens dosłowny i strukturę fragmentu biblijnego³⁰. Przypomina to nieco współczesne wznoszenie domów: najpierw pojawia się betonowa struktura, którą potem uzupełnia się cegłami.

²⁷ J. Thornhill, *Biblical Scholarship Today Makes It Clear that St Thomas Aquinas Could Not Have All the Answers*, „The Australasian Catholic Record” 1 (2016), s. 90–96.

²⁸ G. Dahan, *Lire la Bible au Moyen Age. Essais d’herméneutique médiévale*, Geneve 2009, s. 225.

²⁹ Por. *In Gal.*, cap. II, lect. 3, gdzie św. Tomasz relacjonuje spór na ten temat wśród ojców Kościoła, z których św. Hieronim twierdził, że św. Piotr nie zgrzeszył, natomiast św. Augustyn, że zgrzeszył, choć był to grzech powszechni. Tomasz przychylił się do zdania Augustyna.

³⁰ B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford 1952, s. 279.

Formalizm tych komentarzy, który miał prowadzić do zrozumiałości i czytelności, otwierał na dalsze interpretacje, wyrażające sensy duchowe Pisma.

W tym względzie św. Tomasz z Akwinu uchodzi za mistrza syntezy: dzieląc sensy na dosłowne i duchowe, nie zamierzał jednak traktować ich jako odrębnych jakości, niezależnych od siebie. Sens dosłowny, zamierzony przez autora, jest pierwszy, ale nie jest celem Pisma Świętego: ziszczeniem się sensu dosłownego jest sens duchowy, który nie może być traktowany jako narośl na zdrowym ciele (jak niekiedy zdają się sugerować krytycy średniowiecznej egzegezy i teologii), ale rozwijaniem, aktualizowaniem potencjalności Słowa Bożego, które przemawia do nas nie w *unisono*, ale w symfoniczności ujęć. Nie chodzi więc Akwinaciu o konieczność wyboru między sensem dosłownym czy przeciw niemu, ale pozwolenie na obdarowanie Słowem, którego bogactwo nie zatrzyma się na jednej wykładni. To dlatego na kartach komentarzy spotykamy często formuły: „można to wyjaśnić w inny sposób” (*aliter potest exponi*), które nie są ucieczką czy chowaniem się za ojcami Kościoła. Nie jest też tak, że sens dosłowny można porzucić, gdy raz dostał się ktoś na szczyty interpretacji alegorycznej (czy ogólnie duchowej), gdyż przez szereg różnych zabiegów Akwinata ujawnia świadomość korzenia, jakim jest sens dosłowny, który przynosi takie, a nie inne owoce. Również w przestrzeni interpretacji biblijnej św. Tomasz myśli analogicznie. Mając to na uwadze, nie dziwi zapewne, że wiele problemów egzegetycznych rozwiązuje przypomnieniem zasad interpretacji sensów biblijnych³¹.

CZY PISMO ŚWIĘTE TO „BEZPIECZNIK” TEOLOGII?

Rolę Pisma Świętego w teologii św. Tomasz ujmował w potrójnym kluczu. Z jednej strony stanowi ona obronę przeciw błędom (1) i dlatego wiele jego komentarzy zawiera analizy tych fragmentów Pisma Świętego, które stanowić mogą odpowiedź na błędy np. arian czy manichejczyków. Powrót do tekstu biblijnego będzie testem na ortodoksyjność dla wielu doktryn heretyckich, które ujawnią ich oderwanie od objawienia. Ten apologetyczny charakter to wyraz przekonania, że samo Pismo Święte jest czytelne i jego uważna lektura stanowi lekarstwo na redukcyjne ujęcia prawdy. Jednocześnie ma ono funkcję ostensywną (2), która polega na ukazywaniu prawdy, również tej, do której ludzki rozum nie jest w stanie dojść sam, bez wsparcia objawienia. Trzecią funkcją Pisma Świętego jest rozwiązywanie dylematów teologicznych (3) na bazie argumentów pochodzących z Biblii. Nie dziwi więc, że odpowiedzi na stawiane pytania opiera się w *Sumie teologii* na przytoczeniu właściwego cytatu biblijnego, którego powaga (*auctoritas*)

³¹ Więcej o procedurach egzegetycznych św. Tomasza z Akwinu w kontekście trudnych *passusów* Pisma Świętego por. M.J. Ramage, *Dark Passage of the Bible. Engaging Scripture with Benedict XVI and St. Thomas Aquinas*, Washington 2013.

jest niepodważalna i domaga się teologicznego wyjaśnienia w zgodzie z Pismem. Ten powrót do argumentu skrypturystycznego w dynamice argumentacji Akwinaty świadczy o jego teologicznych priorytetach i hierarchii źródeł. Najbardziej nawet zawile rozumowania, wykorzystujące dorobek logiki arystotelesowskiej, są kontrastowane z Pismem jako punktem odniesienia. Choć może lepszą metaforą współczesną dla ujęcia tej relacji Biblia – teologia byłby obraz bezpiecznika, który chroni przed szkodliwą dawką prądu, destrukcyjną dla urządzeń, przerywając zły obieg. Dla scholastyków takich jak św. Tomasz z Akwinu nie istnieje teologia abstrahująca od Pisma, dlatego w sytuacji zapędzenia w ślepe zaułki myśli teologicznej (a późniejsze nominalistyczne dyskusje wydają się takowymi) odwołanie do Pisma jest gwarancją bezpieczeństwa – bezpiecznikiem, który sprawia, że teologia nie racjonalizuje misterium ani nie zbywa tajemnicy, stając przed nią w milczeniu, które nie karmi wiary.

Ale istnieje dla św. Tomasza również swoiste „sprzężenie zwrotne”: potrzebujemy teologii do lektury Pisma Świętego, a powód tego wyjaśnia w jednym z artykułów traktatu o wierze w *Sumie teologii*, gdy stwierdza: „Pismo Święte zawiera prawdę wiary rozwlekłe, różnorako i często niejasno, dlatego do wydobycia prawdy wiary z Pisma Świętego potrzebne jest długie badanie i wprawa”³². Zastosowany w tym tekście zwrot *ad eliciendum* (od łac. *elicio, elicere*) wskazuje na czynność wydobywania na wierzch, ujawniania czegoś ukrytego, co warto ukazać w pełnym świetle. Ujawnia się w ten sposób wizja teologii, jaką kryje w sobie *Suma teologii* i projekt Akwinaty: teologia pozostaje w służbie mistagogii i żywotnej relacji do Pisma, bez którego obumiera lub przekształca się w opinie na temat Boga. Jeśli *sacra doctrina*, jak rozumiano wówczas teologię, to spichlerz dla Słowa Bożego (albo skarbiec), to jaki ma on sens bez ziaren? Dla scholastyków teologia to nie erudycyjna wiedza, ale przyswajanie Pisma (*exercitium*), ciągle przebywanie w jego towarzystwie, współnaturalność, która ostatecznie rodzi mądrość.

PODSUMOWANIE

Średniowieczna teologia ma charakter symfoniczny (choć nie było jeszcze tej formy muzycznej wówczas), ponieważ potrafi integrować w jedną melodię różne dźwięki wynikające z egzegetycznych działań. Dlatego w chrześcijańskiej egzegezie, jak ją rozumiała średniowieczna teologia, nie chodzi o odkrywanie pojedynczych znaczeń słów, choć praktyka komentatorska schodzi do najdrobniejszych atomów, ale o docieranie do sensu. Posługując się metaforą, scholastycy nie sprowadzają egzegezy do znajomości samych liter z alfabetu, ale dostrzegają

³² Por. *S.Th.* II–II, q. 1, a. 9, ad 1: „Veritas fidei in Sacra Scriptura diffuse continetur et variis modis et in quibusdam obscura. Ita quod ad eliciendum fidei veritatem ex sacra scriptura requiritur longum studium et exercitium”.

potrzebę tworzenia z nich wyrazów. Same „sensy” biblijne nie wystarczą (znajomość powiedzielibyśmy dzisiaj „historyczno-krytyczna” Biblii nie wystarczy, choć przecież znajomość alfabetu jest podstawowa!), ale domagają się układania w pewną całość i ta praca to aktywność teologiczna. Ten wysiłek oddawany przez wiktorynów triadą *littera – sensus – sentientia* to zadanie teologii, która wychodzi od objawienia poświadczonego w Piśmie i buduje *sentientia*, nie w abstrahowaniu od tekstu biblijnego, ale opierając się na nim. Choć średniowieczna teologia przechodzi od ścisłej zależności (IX–XI w.) przez równowagę (XII–XIII) po uniezależnianie słownictwa, to jednak nigdy nie rezygnuje z kontaktu z Biblią: komentuje ją Piotr Abelard, Tomasz z Akwinu i późni scholastycy.

Lata rozwoju egzegezy i teologii nie były jednak bezowocne. Wskazują na potrzebę przywrócenia i powiązania teologii systematycznej z egzegezą biblijną (wydaje się, że te dwa światy się nieco rozeszły), a ich obu – tworzących *sacra doctrina* – powiązanie ze stanem wiedzy naukowej, bo taki przecież był sam pomysł *Sumy teologii*, w której prawdy wydobyte z Biblii zyskują na zrozumiałości dzięki słownictwu filozoficznemu. Ten postulat jedności teologii spekulatywnej i egzegezy stanowi także dziś podstawę tzw. tomizmu biblijnego, który skupia się nie tyle na przywracaniu pamięci o egzegetycznej stronie dorobku teologicznego św. Tomasza, ile na powrocie do jego metody, w której rozpoczyna się od Pisma Świętego, aby w dialogu z ojcami Kościoła i Tradycją dotrzeć do kontemplacji³³. Punktem wyjścia jest Słowo Boże przekazane w świadectwie Pisma Świętego, którego potencjalność aktualizuje teologia, pozostając w ciągłym napięciu między analizą a syntezą.

BIBLIOGRAFIA

- Artigas M., *Umysł Wszechświata*, tłum. P. Roszak, Toruń 2017.
- Bellamah T., *Tunc scimus cum causas cognoscimus: Some Medieval Endeavors to Know Scripture in Its Causes*, w: *Theology Needs Philosophy. Acting Against Reason is Contrary to the Nature of God*, ed. M. Lamb, Washington 2016, s. 154–172.
- Congar Y., „*Traditio und sacra doctrina bei Thomas von Aquin*”, w: *Kirche und Uberlieferung. Festgabe für J.R. Geiselmann*, Hrsg. J. Betzet, H. Fries, Freiburg 1960, s. 170–210.
- Dahan G., *Lire la Bible au Moyen Age. Essais d’herméneutique médiévale*, Geneve 2009.
- Dahan G., *L’influence des victorins dans l’exegese de la Bible jusqu’a la fin du XIII siècle*, w: *L’école de Saint Victor de Paris. Influence et rayonnement du Moyen Age a l’époque moderne*, ed. D. Poirel, Turnhout 2010, s. 153–178.
- Gallart M., *Los tres sentidos de la Sagrada Escritura según Hugo de San Víctor*, „*Scripta Theologica*” 3 (1971), s. 223–251.

³³ P. Roszak, *Tomizm biblijny – metoda i perspektywy*, „*Biblica et Patristica Thoruniensia*” 3 (2016), s. 119–132.

- Gasper G.M., *Scripture and the Changing Culture of Theology in the High Middle Ages*, w: *Producing Christian Culture: Medieval Exegesis and Its Interpretative Genres*, eds. G.E.M. Gasper, F. Watson, M.R. Crawford, Abingdon 2017, s. 117–144.
- Huzarek T., *Tomasza z Akwinu teoria afektywnego poznania Boga oraz jej filozoficzne i teologiczne założenia*, Lublin 2012.
- Levy I.C., *Introducing Medieval Biblical Interpretation. The Senses of Scripture in Pre-modern Exegesis*, Grand Rapids 2018.
- Manresa I., *El hombre espiritual es el que entiende las cosas espirituales. Un criterio de hermenéutica bíblica a la luz de santo Tomás de Aquino* [tesis doctoral], Madrid 2015.
- Popper K., *The Logic of Scientific Discovery*, London–New York 2002.
- Ramage M.J., *Dark Passage of the Bible. Engaging Scripture with Benedict XVI and St. Thomas Aquinas*, Washington 2013.
- Roszak P., *Wiarygodność i tożsamość. Teologia wiary św. Tomasza z Akwinu i współczesność*, Kraków 2013.
- Roszak P., *Revelation and Scripture: Exploring Scriptural Foundation of sacra doctrina in Aquinas*, „*Angelicum*” 93 (2016), s. 191–218.
- Roszak P., *Tomizm biblijny – metoda i perspektywy*, „*Biblica et Patristica Thoruniensia*” 3 (2016), s. 119–132.
- Ryan F., *Auctoritas in the Theology of St Thomas Aquinas*, „*New Blackfriars*” 1016 (2007), s. 443–456.
- Smalley B., *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford 1952.
- Swierzawski W., *Egzegeza biblijna i teologia spekulatywna*, w: W. Swierzawski, *Pro cuius amore. Myślenie, modlitwa, czyn*, Wrocław 1984, s. 37–54.
- Taylor B., *The Theology of Hugh of St. Victor: An Interpretation*, Cambridge 2010.
- Thornhill J., *Biblical Scholarship Today Makes It Clear that St Thomas Aquinas Could Not Have All the Answers*, „*The Australasian Catholic Record*” 1 (2016), s. 90–96.
- Wąsek D., *Koncepcja teologii Piotra Abelarda*, Kraków 2010.
- Weijers O., *A Scholar's Paradise. Teaching and Debating in Medieval Paris*, Turnhout 2015.
- Young F., *The 'Mind' of Scripture: Theological Readings of the Bible in the Fathers*, „*International Journal of Systematic Theology*” 2 (2005), s. 126–141.

Słowa kluczowe: średniowieczna egzegeza biblijna, Hugon ze św. Wiktora, sensy biblijne, tomizm biblijny

THE SACRED SCRIPTURE IN MEDIEVAL THEOLOGY

Summary

The article presents the relations of the Bible and theology in the Middle Ages, especially in the context of the exegetical achievements of the School of St. Viktor and Saint Thomas Aquinas. Understanding the interpretation techniques of the Holy Scriptures, the role of analysis and synthesis, text divisions, paraphrases or intrabiblical quotes demonstrate the role of theology in its relationship to the Scriptures: it helps to bring out

and build a coherent exposition of faith, contributing to a deeper understanding of the truth. At the same time, the Scripture is a source for medieval theology, being organically connected with it.

Keywords: medieval biblical exegesis, Hugh of St. Victor, biblical senses, Biblical Thomism

Karl-Heinz Menke*
Universität Bonn

KREUZ UND TRINITÄT, ODER: DER WAHRE DORNBUSCH

In der deutschen Theologie wird auch im Kontext von Kreuz und Auferstehung kaum noch von der Sünde geredet. Mit dem Hinweis auf die bedingungslose Vergebungsbereitschaft Gottes erklärt man das Christusereignis als Offenbarung der bedingungslosen Liebe. Inkarnation und Kreuz sind so gesehen nicht notwendig gewesen, um die Sünde zu besiegen, sondern um die Solidarität Gottes mit den Menschen zu offenbaren. Dieser Sicht stellt Menke die These entgegen, dass im Neuen Testament kaum etwas so deutlich bezeugt ist wie das Kreuzesgeschehen „unserer Sünden wegen“ (1 Kor 15,3). Menke erklärt die Sünde als die einzige Wirklichkeit, die der Mensch ‘aus nichts’ erschaffen kann; als die Wirklichkeit, die Gott nicht will und die er dennoch nicht verhindern kann, weil er die dem Menschen geschenkte Freiheit nicht revoziert. Was auf den ‘vor-bewussten’ Ebenen der Evolution das Verunglücken der Eigenkausalität der Schöpfung ist, das ist auf der mit Bewusstsein und mit freiem Willen ausgestatteten Ebene des Menschen die Sünde. Das Osterereignis bedeutet, dass mit Jesus Gott selbst dahin gelangt, wo das Gegenteil der trinitarischen Liebe ist, nämlich in die ‘Sheol’. „Abgestiegen zur Hölle” bekennen Christen in ihrem Glaubensbekenntnis. Seitdem gibt es die ‘Sheol’ nicht mehr. Seitdem hat keine Sünde mehr die Macht, den Sünder von Gott zu trennen – es sei denn, er würde willentlich die bis in seine Verlorenheit herabgestiegene Hand des Erlösers von sich weisen. Deshalb unterscheidet Hans Urs von Balthasar zwischen der ‘Sheol’, die Ostern ein für alle Mal besiegt bzw. aufgehoben wurde; und den vielen Höllen der jeweils Einzelnen, die die ihnen zur Versöhnung hingehaltene Hand Christi abweisae, diese aber jederzeit auch ergreifen können

* Karl-Heinz Menke – profesor dr hab. teologii dogmatycznej (2000–2016) na Wydziale Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Bonn; autor licznych książek i traktatów tłumaczonych na wiele języków; członek zw. Akademii Nauk NRW, członek kilku komisji Konferencji Episkopatu Niemiec, członek Międzynarodowej Komisji Teologicznej; laureat nagrody im. Josepha Ratzingera (2017).

Zunächst vier Vorbemerkungen:

(1) Nachdem ich versucht habe, in meinem Festschriftbeitrag¹ zum siebzigsten Geburtstag von Gerhard L. Kardinal Müller dessen Trinitätslehre zu skizzieren, möchte ich mich in dem folgenden Vortrag einem Thema zuwenden, das unseren Weg der vierzig Tage hin auf das Osterfest begleiten kann. Gestützt auf zwei Koryphäen, die Kardinal Müller ebenso wie ich verehrt, nämlich Hans Urs von Balthasar und Papst em. Benedikt, soll der Zusammenhang von Sünde, Kreuz und Trinität erklärt werden.

(2) Dieser Zusammenhang ist in den sogenannten ‘Solidaritätschristologien’ kaum noch erkennbar oder sogar bestritten worden. Aber Christologien, die das Ereignis der Inkarnation als Antwort des Schöpfers auf das Leid seiner Geschöpfe erklären, haben Konjunktur. Das Grundmuster dieses Typus lässt sich in folgende Gedankenschritte fassen:

(a) Damit der Mensch angesichts des fremd- oder selbstverschuldeten Elends nicht verzweifelt, unterwirft der Schöpfer sich selbst den Bedingungen seiner Schöpfung.

(b) Wer glauben kann, dass Gott in Jesus mit den Opfern von Schuld und Unglück solidarisch geworden ist, darf angesichts der Auferweckung des Gekreuzigten hoffen, dass alle Sinn- und Theodizeefragen doch noch eine Antwort erhalten.

(3) Mich überzeugt diese Erklärung des Christusereignisses nicht. Abgesehen davon, dass die Formel, Jesus sei *wegen unserer Sünden* gestorben (1 Kor 15,3), Kern der ältesten Osterzeugnisse ist, stellen sich Fragen wie diese:

(a) Hätte der Schöpfer seiner von vielen Leidenden bezweifelten Glaubwürdigkeit nicht besser durch geistgewirkte Inspiration der Zweifelnden als durch das Drama der Inkarnation aufgeholfen?

(b) Warum das Drama zwischen Bethlehem und Golgotha, wenn es nicht um die Besiegung der Sünde (einer Wirklichkeit in Raum und Zeit), sondern um die Besiegung von Glaubenszweifeln ging? Woran kann ein am Sinn der Schöpfung und an der Güte des Schöpfers zweifelnder Mensch überhaupt erkennen, dass Gott selbst die Unbilden seiner Schöpfung in Jesus auf sich genommen hat? Und werden seine Gotteszweifel beseitigt, wenn noch ein Mensch – zudem ein völlig Unschuldiger – freiwillig mit ihm leidet?

(c) Inwiefern ist die Auferweckung des unschuldig Gekreuzigten eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn meines eigenen Leidens?

(d) Und: ‘Solidaritätschristologen’, die die Allmacht des auferweckenden Vaters als das Gegenteil der Ohnmacht des gekreuzigten Sohnes beschreiben, stehen vor der weiteren Frage, warum der allmächtige Vater die Kreuzigung Jesu als Demons-

¹ K.-H. Menke, *Trinitätslehre als Transzendentallogik der Einzigkeit Christi. Die integrierende Mitte der Katholischen Dogmatik von Gerhard Ludwig Kardinal Müller*, in: *Der dreifaltige Gott. Christlicher Glaube im säkularen Zeitalter*, hg. v. G. Augustin, Ch. Schaller, S. Sleziewski, Freiburg 2017, S. 53–81.

tration seiner Solidarität mit den Leidenden benutzt hat², statt die Ermordung des Unschuldigen zu verhindern.

(4) Meine Gegenthese lautet: Der inkarnierte Sohn ist die Selbstaussage des Vaters. In diesem Sohn zeigt der Vater sein Wesen; zeigt er, dass seine Allmacht identisch ist mit der Liebe, die der inkarnierte Sohn dem kreuzigenden Hass der Sünder aussetzt. Ostern zeigt Gott nicht, wer er eigentlich ist, nachdem der gekreuzigte Sohn ihn dreiunddreißig Jahre lang unter seiner Ohnmacht verborgen hat. Im Gegenteil: Ostern feiert die Christenheit, dass die scheinbar ohnmächtige Liebe des trinitarischen Gottes – identisch mit der Liebe des Gekreuzigten – den tötenden Hass der Sünde entmachtet hat.

DIE MIT EIGENKAUSALITÄT UND FREIHEIT BEGABTE SCHÖPFUNG, ODER: DIE REALITÄT DER SÜNDE

Obwohl viele Osterpredigten solches vermuten lassen, geht es Ostern nicht um den physischen Tod. Den stirbt jeder Mensch – ob gläubig oder ungläubig – auch nach dem Osterereignis. Dass es nach dem Tode weitergeht, bezeugen nahezu alle Religionen. Die Sadduzäer, die im zeitgenössischen Judentum Jesu immer noch daran zweifeln, werden von Jesus an die logische Konsequenz ihres eigenen Glaubens erinnert: „Habt ihr nicht gelesen, was euch von Gott gesagt ist, der da spricht: ‘Ich bin der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs?’ Er ist nicht der Gott von Toten, sondern von Lebenden.” (Mt 22,32).

Israel war überzeugt, dass ein Mensch, der physisch stirbt, durch den Tod zwar von Gott getrennt (in der ‘Sheol’) ist, aber deshalb nicht aufhört, dieselbe Person zu sein, die während des irdischen Lebens mit JHWH und den Menschen kommunizieren konnte. Ostern geht es nicht um die Besiegung des physischen Todes, sondern um die Besiegung des Todes, den die Sünde schafft und den die Heilige Schrift als ‘Sheol’, als Gefängnis, als Trennung vom Sinn (Logos) des Lebens, kurzum: als Trennung des Sünders von Gott beschreibt. Deshalb heißt es in der Osterpräfatation: „Du, Herr, hast durch Deinen [physischen] Tod unseren Tod [den Sheol-Tod] besiegt.”

² Nur „die völlige Entsprechung zwischen der Liebe des göttlichen Vaters und der restlosen Selbsthingabe Jesu von Nazaret“ (H. Verwey, *Ist Gott Liebe? Spurensuche in Bibel und Tradition*, Regensburg 2014, S. 163) bewahrt die christliche Verkündigung vor der Konsequenz eines Gegensatzes in Gott selbst. Die Instrumentalisierung Jesu durch Gott als Medium der Offenbarung seiner Glaubwürdigkeit unterläuft das Dogma von der hypostatischen Union. Ähnliches lässt sich von der Christologie der lange Zeit dominierenden Satisfaktionstheorie sagen. Denn sie ist meistens mit der Vorstellung verbunden, Gott der Vater verlange zur Befriedigung seiner Gerechtigkeit das Blut des unschuldigen Sohnes als Ersatz für das Blut der schuldigen Sünder.

Man mag der Meinung sein, dass die christliche Theologie – und zumal die der Reformatoren – zu lange zu viel von der Sünde geredet hat. Viele Prediger haben die Effektivität ihrer Erlösungsbotschaft durch intensive Beförderung des Sündenbewusstseins gesteigert. Friedrich Nietzsche hatte Gründe für seine Bemerkung: „Sünde, so wie sie jetzt überall empfunden wird, wo das Christentum herrscht oder einmal geherrscht hat: Sünde ist ein jüdisches Gefühl und eine jüdische Erfindung, und in Hinsicht auf diesen Hintergrund aller christlichen Moralität war in der Tat das Christentum darauf aus, die ganze Welt zu ‘verjüdeln’. Bis zu welchem Grad ihm dies in Europa gelungen ist, das spürt man am feinsten an dem Grad der Fremdheit, den das griechische Altertum – eine Welt ohne Sündengefühle – immer noch für unsere Empfindung hat”³. „Die Juden sind, ebendamit, das *verhängnisvollste* Volk der Weltgeschichte: In ihrer Nachwirkung haben sie die Menschheit dermassen falsch gemacht, dass heute noch der Christ antijüdisch fühlen kann, ohne sich als die *letzte jüdische Konsequenz* zu verstehen.”⁴

Doch mit dieser Analyse oder ähnlicher Kritik kann man die Wirklichkeit der Sünde nicht aus der Welt schaffen. Sie ist die einzige Wirklichkeit, die der Mensch ‘ex nihilo’ erschaffen kann.⁵ Das mag nicht jedem unmittelbar einleuchten. Aber es ist nun einmal so: Der Mensch kann mit der Schöpfung Gottes experimentieren und sie entfalten oder deprivieren. Er kann seine eigenen Begabungen und die seiner Mitmenschen perfektionieren oder verkümmern lassen. Er kann Leben zeugen oder gebären. Aber er kann nichts ‘aus nichts’ erschaffen; nicht einmal ein einziges Atom. Ausgenommen eine einzige Wirklichkeit – die Wirklichkeit nämlich, die Gott nicht will. Der Mensch ist alleiniger Urheber der Sünde⁶; und die Wirklichkeit jeder Sünde ist genauso real wie eine von Gott geschaffene

³ F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, in: *Krit. Studienausg.*, Bd. 3, Berlin 1988, S. 343–651, § 135 (S. 486).

⁴ F. Nietzsche, *Der Antichrist*, in: *Krit. Studienausg.*, Bd. 6, Berlin 1988, S. 165–253, § 24 (S. 191).

⁵ „Nondum considerasti quanti ponderis sit peccatum.” (A. von Canterbury, *Cur Deus homo. Warum Gott Mensch geworden ist*, lat.-deutsch hg. v. F.S. Schmitt, Darmstadt 1970³, § 21).

⁶ Die Freiheit des Menschen ist zugleich Selbstbindung an den Schöpfer und also an die Liebe. Sobald der Mensch sich nicht an Gott bindet, pervertiert er seine Freiheit in deren Gegenteil. Mit guten Gründen wendet sich Hansjürgen Verwey (*Ist Gott die Liebe?*, S. 150–152) gegen die These, Gott habe dem Menschen mit der Freiheit die Potenz nicht nur zum Guten, sondern auch zum Bösen geschenkt. Denn eine vom Schöpfer „dem Menschen verliehene *Potenz* zum Bösen widerspräche einem Gott, der nichts als Liebe ist. Dass eine solche Potenz aus ihm hervorgehen kann, lässt sich nur voluntaristisch-positivistisch behaupten. Dem menschlichen Verstehen ist diese Annahme unzugänglich.“ (S. 150). „Wer immer [...] der Erkenntnis standhält, dass er selbst gegen ein ihm zur Tatzeit als unbedingt gültig erscheinendes Sollen verstoßen hat – und nicht sogleich eine Philosophie entwirft, innerhalb derer sein Tun ‚Sinn macht‘ -, wird kaum je auf den Gedanken kommen, dass die Potenz zu seiner verwerflichen Tat ihm von Gott als Voraussetzung zu gutem Handeln aus Freiheit verliehen wurde.” (S. 152).

Wirklichkeit.⁷ Gewiss: Die vom Menschen geschaffene Wirklichkeit der Sünde hat nicht denselben ontologischen Status wie eine von Gott geschaffene Wirklichkeit. Denn das Böse existiert nicht ohne das Gute, wohl aber das Gute ohne das Böse.⁸ Die Sünde ist nicht Position, sondern Negation. Sie setzt das Gute (den Logos des Schöpfers und der Schöpfung) immer schon voraus, wenn sie ihre Verweigerung realisiert. Aber diese Verweigerung ist keine Scheinwirklichkeit, sondern ebenso real wie das positive Sein der Schöpfung Gottes.

Gott will die Sünde nicht, absolut nicht. Aber wenn er dem Menschen nicht nur scheinbare, sondern wirkliche Freiheit geschenkt hat, kann er die Perversion seines Geschenkes durch die Beschenkten nicht verhindern. Um zu ermessen, was das heißen kann, muss man gar nicht den Holocaust; die jüngsten Kriege auf dem Balkan, im Irak, in Syrien, den islamistischen Terror oder von Menschen wie Stalin oder Hitler verursachte Höllen erinnern. Es genügt ein flüchtiger Blick in das private Leben, um zu verstehen, warum Paulus die von Menschen geschaffene Wirklichkeit den eigentlichen Tod nennt: die selbstverursachte Trennung von Gott, vom Sinn des Lebens.

Stellen wir uns eine Bilderbuchfamilie vor: ein tüchtiger Vater, eine liebende Mutter, ein Sohn, eine Tochter: alles bestens. Und dann einen, der neidisch ist auf diese Familie, besonders auf den Vater, der ihm vorgezogen wurde bei der Beförderung am Arbeitsplatz und den alle mögen und loben. Dem, so beschließt der neidische Kollege, will ich eine Lektion erteilen. Den, so meint er, muss auch einmal ein Unglück treffen. Also manipuliert er die Bremse an dessen nagelneuem Auto. Und der so Geschädigte verunglückt schwer – Querschnittslähmung; er muss seinen Beruf aufgeben; er kann sein Schicksal nicht annehmen; er fängt an zu trinken; die Ehe zerbricht; die Kinder fliehen aus dem vormals intakten Elternhaus. Man muss diese Geschichte nicht zu Ende schreiben, um zu erklären, welche Wirklichkeit eine einzige Sünde schafft. Und der Sünder kann seinen Fehler eingestehen, sich öffentlich entschuldigen; sich sogar wie Judas Iskariot erhängen: er ändert damit nichts an der Wirklichkeit, die er geschaffen hat. Er kann sich nicht von der Sünde abnabeln, die er geschaffen hat. Er klebt an ihr; sie ist ihm zur Hölle, zur 'Sheol', zum Gefängnis geworden.

Auch Gott kann die vom Sünder geschaffene Wirklichkeit nicht ungeschehen machen (annihilieren) – es sei denn, er würde die Freiheit revozieren, die er dem Menschen geschenkt hat. Wenn Gott das, was Sünde anrichtet – z. B. das Leiden

⁷ Der Verharmlosung der Sünde bzw. des Bösen als eines bloßen Mangels an Gutem entspricht die neuplatonische Verhältnisbestimmung von Einheit und Vielheit: Das Göttliche als Inbegriff schlechthinniger Einheit erklärt die Materie zum Inbegriff schlechthinniger Vielheit, der als bloßer Verneinung von Einheit nur scheinbar Wirklichkeit zukommt. Dazu: F.-P. Hager, *Die Materie und das Böse im antiken Platonismus*, in: *Die Philosophie des Neuplatonismus*, WdF 186, hg. v. C. Zintzen, Darmstadt 1977, S. 427–474.

⁸ „Ad primum ergo dicendum, quod bonum potest inveniri sine malo; sed malum non potest inveniri sine bono [...]” (Thomas von Aquin, *Summa Theologica*, q. 109, a. 1, ad 1).

des Verleumdeten, z. B. den Hass der betrogenen Ehefrau, z. B. die psychische Krankheit im Gefolge verweigerter Liebe – aus der Welt schaffen (annihilieren) würde, dann wäre die besagte Freiheit bzw. Verantwortung des Sünders nur ein Schein. Dann hätte das, was der Einzelne tut oder unterlässt, keinerlei Konsequenz.

In einer Welt, in der das Wort ‘Sünde’ aus dem gängigen Wortschatz verschwindet oder in Schlagertexten für den Genuss von zuviel Schokolade verwandt wird; in einer Kirche, in der die Beichtstühle verwaist sind; und in einer Gesellschaft, in der alle immer nur Opfer von Veranlagung, Milieu, Erziehung und Umwelt sind, ist zumindest der einzelne Mensch kaum oder gar nicht verantwortlich für das Unheil der Welt und auch nicht für die eigene Selbstverfehlung⁹. In der Attitüde des Opfers stellt er die Frage, warum diese Welt so ist, wie sie ist; warum es sie überhaupt gibt oder nicht zumindest eine bessere Ausgabe der Schöpfung.

Unbestreitbar ist: Wenn Gott eine Welt schaffen wollte, die, wie Pierre Teilhard de Chardin sagt, „mit Freiheit aufgeladen ist“, dann war das Ergebnis keine fertige Wirklichkeit, sondern ein sich evolutiv entfaltender Zusammenhang. Eine Materie, die auf Grund von Eigenkausalität immer größere Spielräume der Entfaltung gewinnt, kann auch verunglücken. Und was innerhalb der nicht mit Bewusstsein ausgestatteten Schöpfung die Verunglückung von Eigenkausalität ist, ist auf der Ebene der mit Bewusstsein begabten Schöpfung die Selbstverfehlung des Menschen. Und deren Konsequenzen wiegen ungleich schwerer als die der Naturkatastrophen. In der Regel ist es nicht ein Erdbeben oder eine Erkrankung, sondern eine Sünde, die Familien und Ehen zerstört, Elendsviertel und Slums entstehen lässt, Schlachtlinien des Hasses, Kriege und Konzentrationslager. Gerhard Lohfink bemerkt: „Die falschen Entschuldigungen sitzen tief in uns. [...] Im Blick auf den Holocaust kann man gelegentlich von deutschen Theologen hören: ‘Gott hat in Auschwitz geschwiegen’, und dann entwickeln sie eine Mystik der Unbegreiflichkeit Gottes. Weshalb denken sie in diesem Zusammenhang über das Wesen Gottes nach? Weshalb sagen sie statt dessen nicht ganz schlicht: *Wir* haben geschwiegen – als die Scheiben der jüdischen Geschäfte von der SA eingeschlagen, als die Synagogen angezündet wurden und als die Nazis unsere jüdischen Schwestern und Brüder vergast und verbrannt haben? Es ist wahr: Die Kosten der Freiheit sind furchtbar, die Kosten, die daraus entstehen, dass der Mensch zu Gott ja oder nein sagen kann.”¹⁰

⁹ Ganz unabhängig davon, ob ein Mensch an Gott glaubt oder nicht: Weil er im Unterschied zum Tier das Gegenteil seiner Endlichkeit, das Unendliche oder Absolute, denken muss, ist er immer schon verwiesen auf Gott. Er sündigt, wenn er sich selbst verfehlt. Dazu: K.-H. Menke, *Macht die Wahrheit frei oder die Freiheit wahr? Eine Streitschrift*, Regensburg 2017, bes. S. 12–62.

¹⁰ G. Lohfink, *Braucht Gott die Kirche? Zur Theologie des Volkes Gottes*, Freiburg 1998³, S. 69f.

JESU ABSTIEG IN DIE ‘SHEOL’, ODER: GOTT KOMMT DAHIN, WO DIE WIRKLICHKEIT DER SÜNDE ZUM GEFÄNGNIS DES SÜNDERS WURDE

Zurück zur Ausgangsfrage: Was war das Motiv der Inkarnation, was der Sinn des Geschehens auf Golgotha? Wollte sich Gott durch seine Menschwerdung mit den Opfern von Unglück und Sünde solidarisieren? Und verspricht er mit der Auferweckung des Gekreuzigten eine eschatologische Beantwortung aller Theodizeefragen?

Nein! – In dem Drama zwischen Bethlehem und Golgotha geht es nicht um die Glaubwürdigkeit des Schöpfers, sondern um die Wirklichkeit, die der Sünder schafft und die der Schöpfer nur um den Preis der Revozierung von Eigenkausalität und Freiheit verhindern oder annullieren könnte. Es gibt kaum eine zweite Aussage des Neuen Testaments, die sich ähnlich eindeutig und umfassend belegen lässt.¹¹

Das zeitgenössische Judentum Jesu war überzeugt, dass der physische Tod – ursprünglich das Geschenk des Übergangs vom irdischen Dasein in ein Leben bei Gott – durch die Sünde pervertiert worden ist in die Trennung von JHWH. Jeder Mensch, der sein irdisches Leben als Sünder beendet, erfährt – so glaubt Israel zur Zeit Jesu – den physischen Tod als ‘Sheol’, als Bindung an das Gefängnis seiner Sünde und also als Bindung an die Wirklichkeit, die Gott nicht will. Denn kein Mensch, der zum Urheber einer Sünde wurde, kann sich durch Reue oder Widerruf von der Wirklichkeit trennen, deren Ursache er ist und bleibt. Mit einem rachsüchtigen oder vergeltungssüchtigen Gott hat dieser Nexus zwischen Sünde und Gefängnis, zwischen physischem Tod und ‘Sheol’ nichts zu tun; er ist Ausdruck der Überzeugung, dass Gott nicht in personaler Gemeinschaft mit der Wirklichkeit gedacht werden kann, die der Sünder geschaffen hat und von der er selbst sich in keiner Weise befreien kann.

JHWH bestraft niemanden mit der Sheol. Diese Wirklichkeit, die er nicht will, wird allein vom Sünder erschaffen. Und doch steht JHWH dem Verhängnis der Sünde nicht gleichgültig gegenüber; im Gegenteil: Er schenkt dem Sünder in

¹¹ „Im Rahmen der sogenannten Sterbens- und Dahingabeformel gehörte der Sühne-Gedanke schon bald zum Allgemeingut des christlichen Bekenntnisses (gestorben ‘für bzw. wegen unserer Sünden’: 1 Kor 15,2 [15,11]; Gal 1,4; Röm 4,25, bzw. ‘für uns’ o. ä.: 1 Thess 5,10; Gal 2,20; 1 Kor 8,11; 2 Kor 5,15; Röm 5,6.8; 8,23; 14,15; vgl. 1 Petr 2,21; 3,18). [...] Paulus übernahm die Sühne-Vorstellung der traditionellen Formeln, spitzte sie aber in der Weise zu, dass Christus nicht nur an der Stelle des homo peccator, sondern als dessen Repräsentant gestorben ist (Gal 3,13; 2 Kor 5,14f.21; Röm 8,3f). [...] Der Hebräerbrief erhebt die kulttypologische Sicht des Todes Jesu zum theologischen Konzept: Jesus ist der Hohepriester (2,17; 3,1; 4,14f u.ö.), dessen Aufgabe es ist, ‘die Sünden des Volkes zu sühnen’ (2,17). Sein Tod ist der Vollzug des eschatologischen Versöhnungstages, an dem er mit seinem eigenen Blut in das himmlische Heiligtum eingeht, um ein für allemal Erlösung zu bewirken (9,11–28; 10,10–14.18; vgl. 13,11f).” (H. Merklein, *Sühne. 2. Neues Testament*, in: LThK IX, Freiburg 2000, S. 1100f).

Gestalt der Versöhnungsriten der nachexilischen Tempelliturgie die Möglichkeit der Sühne. Und er offenbart sein Erbarmen in jenem Gottesknecht des Propheten Jesaja (Jes 53,5f.11f), der den ihn treffenden Hass der Sünder mit dem freiwilligen Leid seiner Liebe beantwortet.¹²

Der Gottesknecht ist eine besonders überzeugende Veranschaulichung des göttlichen Erbarmens; aber er ist nicht schon die geschichtliche Anwesenheit Gottes selbst. Die Überbietung des deuterojesajanischen Gottesknechtes durch Jesus Christus erschließt sich im Blick auf das christologische Zentraldogma 'hypostatische Union'. Da, wo der Sünder die Wirklichkeit erschafft, die Gott nicht will, inmitten von Raum und Zeit, lebt Jesus Christus – als wahrer Mensch „in allem uns gleich außer der Sünde“ (Hebr 4,15) – dieselbe Beziehung zum göttlichen Vater, die der innertrinitarische Sohn ist.¹³

Der Hebräerbrief bringt diesen nur trinitätstheologisch erklärbaren Sachverhalt durch einen Vergleich zum Ausdruck: Wer mit Christus kommuniziert, wer eucharistisch seinen Leib isst und sein Blut trinkt, empfängt ungleich mehr als die Israeliten, die von Mose am Sinai mit dem Blut von Tieren besprengt wurden (Ex 24,8). Jenes Blut war ein Symbol der Versöhnung. Wer hingegen das Blut und den Leib Christi empfängt, ist real verbunden mit dem, der in der Stunde seines am Kreuz erlittenen Todes durch den zerbrechenden Vorhang seines irdischen Daseins hindurch der Weg zum Vater wurde.¹⁴

Im Lichte der späteren Reflexion darf man mit Joseph Ratzinger vermuten: Die von Pilatus veranlasste Kreuzesinschrift ist der Ursprungsort der Christologie und damit auch des Trinitätsglaubens. Die nichts mehr festhaltende, im Schrei der Klage (Ps 22) gipfelnde Selbst-Hingabe Jesu wurde zur Offenbarung der Hingabe, die – innertrinitarisch – der Sohn an den Vater und der Vater an den Sohn ist. Weil Hingabe, Beziehung, reines 'Für' das Wesen des trinitarischen Gottes ist, bewahrheitet Jesus gerade da, wo er nichts mehr festhaltende Übergabe

¹² Dazu: M. Reiser, *Drei Präfigurationen Jesu: Jesajas Gottesknecht, Platons Gerechter und der Gottessohn im Buch der Weisheit*, in: DERS., *Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift. Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese und Hermeneutik*, WUNT 217, Tübingen 2007, S. 331–353; hier: S. 342–345.

¹³ Dazu umfassend: G.L. Müller, *Vom Vater gesandt. Impulse einer inkarnatorischen Christologie für Gottesfrage und Menschenbild*, Regensburg 2005, bes. S. 54–141.

¹⁴ J. Ratzinger kommentiert den Vergleich des Hebräerbriefes zwischen Mose-Bund und Christus-Bund, zwischen dem nachexilischen Versöhnungstag und dem Geschehen von Golgotha mit den Worten: „Wenn Jesus, den Kelch darreichend, zu den Jüngern sagt: 'Das ist mein Blut des Bundes' [Mk 14,24; Mt 26,27f], dann sind die Sinaiworte [Ex 24,8: 'Da nahm Mose das Blut, besprengte damit das Volk und sagte: Das ist das Blut des Bundes, den der Herr auf Grund all dieser Worte mit euch geschlossen hat.'] zu einem ungeheuren Realismus gesteigert, und zugleich erschließt sich eine vorher nicht abzusehende Tiefe. [...] Denn die sakramentale Blutgemeinschaft, die nun Möglichkeit wird, verbindet die Empfänger mit diesem leibhaftigen Menschen Jesus und so zugleich mit seinem göttlichen Geheimnis“ (*Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund*, in: *Gesammelte Schriften VIII/2*, Freiburg 2010, S. 1078–1140, 1108).

seiner selbst an den Willen des Vaters ist, nämlich am Kreuz, die von Johannes bezeugten Selbstaussagen ein: „Ich und der Vater sind eins.“ (Joh 10,30). „Niemand kommt zum Vater außer durch mich.“ (Joh 14,6). „Wer mich sieht, sieht den Vater.“ (Joh 14,9). „Alles, was der Vater hat, ist mein.“ (Joh 16,15a). Anders gesagt: Als Jesu Hingabe an den Willen des Vaters ihren Höhepunkt erreicht (vgl. Joh 19,30), setzt sich die Auslieferung (*traditio*) des Sohnes durch den Vater und die Selbstausslieferung (*autotraditio*) Jesu an den Vater und an die Sünder um in das Christus-Tun (*traditio*) der Zeugen, deren erster ausgerechnet ein heidnischer Hauptmann ist, weil er im Blick auf den Gekreuzigten bekennt: „Wahrhaftig, das war Gottes Sohn.“ (Mk 15,39).

Ein Wort ist nichts für sich selbst, sondern ganz und gar Beziehung des Sprechenden zum Angesprochenen. Deshalb wird die zweite göttliche Person im Johannesprolog ‘der Logos’ bzw. ‘das Wort’ genannt. Der Sohn ist Wort, weil der Vater sich ganz in ihm aussagt. Wenn Jesus im Unterschied zu Mose und den Propheten nicht nur Worte über das Wort Gottes geäußert hat, dann darf man mit Joseph Ratzinger sagen: „Er *ist* Wort, weil er Liebe ist. Vom Kreuz her versteht der Glaube in zunehmendem Maße, dass dieser Jesus nicht nur *etwas* getan und *etwas* gesagt hat, sondern dass in ihm Botschaft und Person identisch sind.“¹⁵ Papst Benedikt bekennt: „Das Kreuz ist die wahre ‚Höhe. Es ist die Höhe der Liebe ‚bis zum Ende (Joh 13,1); am Kreuz ist Jesus auf der ‚Höhe Gottes, der die Liebe ist. Dort kann man ihn ‘erkennen’ [...]. Der brennende Dornbusch ist das Kreuz.“¹⁶

Indem Jesus den physischen Tod stirbt, gelangt der von ihm untrennbare Sohn und mit ihm auch der vom Sohn untrennbare Vater an die Stelle in Raum und Zeit, wo die Verneinung Gottes Wirklichkeit ist. Seitdem, so formuliert es Hans Urs von Balthasar, hat sich für alle Menschen aller Zeiten – ob sie das glauben oder nicht – etwas Entscheidendes getan. Die Sünde ist entmachtet, weil sie den Sünder nicht mehr von Gott trennen kann. Der Ort der Trennung von Gott – metaphorisch gesprochen: die ‘Sheol’ – ist aufgehoben, weil Gott in sie hinabgestiegen ist. Man kann, wenn man will, unterscheiden zwischen der ‘Sheol’ die es seit dem Ereignis von Golgotha nicht mehr gibt, und den vielen (revidierbaren¹⁷) Höllen derer, die die ihnen hingehaltene Hand des Erlösers ausschlagen, obwohl sie sie ergreifen könnten.

Die These, der allmächtige Gott hätte sich – salopp formuliert – auf den Balkon seines Himmels stellen und die Menschheit – gleichsam ‘urbi et orbi’ – durch einen Machtspruch statt durch das Drama zwischen Bethlehem und Golgotha erlösen

¹⁵ J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, in: *Gesammelte Schriften* IV, Freiburg 2014, S. 54–490, 193.

¹⁶ J. Ratzinger (Benedikt XVI.), *Jesus von Nazareth*, Bd. I: *Von der Taufe im Jordan bis zur Verkündigung*, Freiburg 2007, S. 401.

¹⁷ Dazu: W. Maas, *Gott und die Hölle. Studien zum Descensus Christi*, SlgHor NF 14, Einsiedeln 1979, bes. S. 244–256; S. Hegner, *Sperare contra spem. Die Hölle als Gnadengeschenk Gottes bei Hans Urs von Balthasar*, BDS 51, Würzburg 2012, bes. S. 265–377.

können, verkennt das Wesen des trinitarischen Gottes. Gott ist nicht der Alleskönner, den menschliche Projektionen als Inbegriff absoluter Macht beschreiben. Im Gegenteil: Die Allmacht des trinitarischen Gottes ist identisch mit der Liebe, die nichts erzwingen kann, weil sie ihrem Bundespartner, dem Menschen, die Fähigkeit zur *Selbst*-Bindung an die Liebe und also nicht nur scheinbare, sondern wahre Freiheit geschenkt hat. Mit Recht hat Karl Barth betont, dass der Bund der Grund der Schöpfung und nicht umgekehrt die Schöpfung der Grund des Bundes ist.¹⁸ Der biblisch bezeugte Bundes-Gott handelt nicht *am* Menschen *ohne* den Menschen, sondern *mit* ihm. Er begegnet ihm inkarnatorisch bzw. geschichtlich. Obwohl selbst keine raumzeitliche Wirklichkeit begibt er sich buchstäblich dahin, wo die Sünde (das Geschöpf des Sünders) ist: nämlich in Raum und Zeit. Dass die Inkarnation möglich ist, ohne dass Gott aufhört Gott zu sein, ist nur trinitätstheologisch erklärbar; nur dadurch, dass Jesus *als wahrer Mensch* in Raum und Zeit *dieselbe* Beziehung zu Gott dem Vater lebt, die der innertrinitarische Sohn ist. Nur als der trinitarische konnte Gott sich selbst dem kreuzigenden Hass der Sünde aussetzen, ohne sich inkarnatorisch zu verendlichen.¹⁹ In dem Moment, in dem der Gekreuzigte stirbt, gelangt die Beziehung des Sohnes zum Vater dahin, wo das Gegenteil der Beziehung zum Vater²⁰ ist, nämlich in das Gefängnis des

¹⁸ „Der Bund ist der innere Grund der Schöpfung“, und „die Schöpfung ist der äußere und nur der äußere Grund des Bundes, man darf wohl sagen: seine technische Ermöglichung, die Bereitstellung und die Ausstattung des Raumes, in welchem die [...] Geschichte des Bundes sich abspielen, des Subjektes, das in dieser Geschichte Gottes Partner sein [...] sollte“ (K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, Bd. III/1, Zollikon–Zürich 1948, S. 106f).

¹⁹ Der biblisch bezeugte Gott verwandelt sich nicht in einen Menschen so wie sich der Zeus der homerischen Epen in einen Stier oder wie sich der Prinz eines Grimmschen Märchens in einen Frosch verwandelt. Dann wäre sein Menschsein die Larve, die Verkleidung oder die Verbergung seiner Gottheit. Nein, Gott versteckt sich nicht unter dem Bettlermantel des Menschseins Jesu. Im Gegenteil, dieses Menschsein ist seine Offenbarung. Oder anders formuliert: Nur wenn Gott im Geschehen der Inkarnation ohne Abstriche bleibt, was er ist, nämlich Gott, bedeutet seine so genannte Menschwerdung nicht die Diminuirung oder Verbergung seiner Gottheit, sondern im Gegenteil deren Offenbarung.

²⁰ „Sofern die ‘Stunde’, die genau die Stunde der innerlich eindringenden ‘Macht der Finsternis’ (Lk 22,53) ist, wie keine andere zur Sendung des Sohnes gehört, ist sie von vornherein, was immer ihr Inhalt sein mag, von ihm bejaht; *er* nimmt sie auf sich, sie wird ihm nicht von außen aufgezwungen. Aber sofern sie von einer ganz andern Qualität ist als das Bisherige, da sie eine *innere* Übernahme des Un- und Widergöttlichen fordert, eine Identifikation mit jener gottfernen Finsternis, in die der Sünder durch sein Nein gelangt, kann die Übernahme der Stunde nur als die totale *Überforderung* des wahrhaft im Liebesgehorsam mit dem Vater Verbundenen erfahren werden, also nur in der zitternden Schwäche der Todesangst zunächst weg-gebeten, um dann (da der Engel den Sohn in diese Schwäche hinein ‚stärkt‘) als der Wille des Vaters, nicht als der eigene, bejaht zu werden. Es kann ja nicht der Wille des Sohnes sein, mit dem Nein der ganzen Welt vor dem Vater zu erscheinen, sondern nur, den Willen des Vaters – die Sendung – bis in die äußerste Finsternis hinein zu erfüllen.“ (H.U. von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. III: *Die Handlung*, Einsiedeln 1980, S. 311).

Sünders. „Abgestiegen zur Hölle“, bekennen wir im Credo; abgestiegen in den Ort, den die Juden ‘Sheol’ nennen, weil er die von Gott trennende Wirklichkeit ist.

Auch die bis in die tiefste Verneinung herabsteigende Liebe des Erlösers ergreift den Sünder nicht gegen dessen eigenen Willen. Im Gegenteil: Der trinitarische Gott bleibt auch nach Ostern der *Bundes*-Gott. Der Erlöser tritt buchstäblich an die Stelle des Sünders (2 Kor 5,21). Aber Stellvertretung ist nicht Ersatz. Die Gnade des bis in die ‘Sheol’ herabgestiegenen Erlösers ermöglicht dem Sünder die Sühne, das Purgatorium, den Prozess der Versöhnung nicht nur mit Gott, sondern auch mit den Opfern der eigenen Sünde. Wohlgemerkt: Sie *ermöglicht* diese; sie *erzwingt* sie nicht. Wir dürfen hoffen, dass Christus einmal „alles in allen und in allem“ (Eph 1,10; Kol 1,15–20) sein wird. Aber Hoffnung ist kein Wissen. Die Hoffnung auf universale Versöhnung ist klar zu unterscheiden von jeder Apokatastasis-Lehre.²¹

Balthasar hat in einer seiner „Klarstellungen“ mit dem Titel „Trinität und Zukunft“ erklärt, warum man seine Redewendungen vom ‘Unterfassen’ der geschaffenen Freiheit durch die trinitarische Liebe nicht als ein ‘Unterfassen’ in Raum und Zeit verstehen darf. Er schreibt: „Sofern die gesamte menschliche Freiheitsgeschichte auf dem ermöglichenden Ereignis von Tod, Höllenfahrt und Auferstehung Christi aufruht, steht dieses Ereignis gewissermaßen vertikal zur Horizontale der Weltzeit mitsamt ihrer echten indeterminierten Zukunft.“²² Weil Jesus innerhalb der Geschichte mit dem Tragen der Sünde der Welt die Zukunft aller Menschen auf sich genommen hat, steht er, obwohl selbst in der Zeit, quer zur Zeit. Mit dem Christusereignis ist ausgeschlossen, dass es vor Christus oder nach Christus noch einen Ort der Hoffnungslosigkeit gibt; nicht aber, dass die horizontale Zeit nur noch darstellt, was vertikal betrachtet schon entschieden ist. Denn Christus hat den Nexus zwischen dem physischen Tod und dem Tod der Trennung von Gott (Sheol) für alle Menschen aller Zeiten und also ein für alle Mal aufgehoben, damit aber den Ausgang der Geschichte nicht vorweggenommen oder vorausbestimmt. Er wartet nicht nur auf die freie Annahme seiner Gnade durch jeden einzelnen Sünder. Er inkludiert auch alle, die seine Gnade annehmen, ihrerseits in seine gekreuzigte Liebe. Die exklusive Stellvertretung des für alle Menschen in die Sheol Herabgestiegenen bedingt die inklusive Stellvertretung der so von ihm Beschenkten. Balthasar spricht von der „Kirche aus dem Kreuz“²³ und von der „mit Christus gekreuzigten Kirche“²⁴. Er will damit sagen: Keiner kann das

²¹ Dazu: H.U. von Balthasar, *Was dürfen wir hoffen?*, Einsiedeln 1986, S. 24–58, 69–78, 102–108; H. Verweyen, *Was ist die Hölle? Fragen in der Spur Hans Urs von Balthasars*, in: *IkaZ* 37 (2008), S. 254–270; W. Kasper, *Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens*, Freiburg 2012, bes. S. 102–116.

²² H.U. von Balthasar, *Trinität und Zukunft*, in: *DERS: Klarstellungen*, Kriterien 45, Einsiedeln 1978, S. 52–58, 56.

²³ H.U. von Balthasar, *Mysterium Paschale*, in: *Mysterium Salutis*, Bd. III/2, hg. v. J. Feiner, M. Löhrer, Einsiedeln 1969, S. 133–319, 219.

²⁴ Ebd. 221.

Geschenk der gekreuzigten Liebe privatistisch für sich selbst empfangen; Christengemeinschaft gibt es nur im Modus der Inklusion in sein 'Für-Leiden'. Dabei geht es nicht um eine oberflächliche Solidarität, um psychologische Anempfindung oder bloße Nachahmung, sondern um die biblisch durchgängig bezeugte Tatsache, dass Christus jedes einzelnen Christen bedürfen will, um auch die Verhärtetsten seiner Brüder und Schwestern zur Annahme seiner bis in die tiefste Tiefe ausgestreckten Hand zu bewegen.

DIE AM KREUZ OFFENBARE ALLMACHT DER TRINITARISCHEN LIEBE

Johann Baptist Metz und viele seiner Schüler werfen den trinitarischen Kreuzestheologien von Balthasar, Ratzinger, Jüngel oder Moltmann vor²⁵, Gottes Allmacht mit der Ohnmacht des Gekreuzigten zu identifizieren. Gott ist – so erklärt Metz – nicht mehr der Gott Israels, wenn man die Klage der Opfer und deren Theodizeefrage mit einem leidenden Gott beschwichtigt oder gar abweist.

Doch weder Hans Urs von Balthasar oder Eberhard Jüngel, weder Joseph Ratzinger noch Gerhard Ludwig Müller ersetzen den geschichtsmächtigen Gott Israels durch einen ohnmächtig leidenden Nichtskönner. Im Gegenteil: Sie sprechen der Liebe des trinitarischen Gottes die Macht zu, im Modus der nichts erzwingenden Liebe alles in allem und in allen zu werden. Was auf Golgotha sichtbar wird, ist – so betonen die genannten Vertreter einer trinitarischen Kreuzestheologie – nicht die Verborgenheit der Allmacht Gottes unter der Ohnmacht des Gekreuzigten, sondern im Gegenteil: Die bis zur Konsequenz des Kreuzes gelebte Hingabe (Kenosis) Jesu *entspricht* der innertrinitarischen Hingabe (Kenosis) des Vaters an den Sohn und des Sohnes an den Vater.

Balthasar spricht hier sehr bewusst von *Entsprechung*, nicht von *Identität*.²⁶ Die extratrinitarische Entäußerung (Kenosis) *entspricht* der innertrinitarischen Entäußertheit (Kenosis); aber sie ist nicht mit ihr identisch. Denn dann würde Gott mit dem Ereignis der Inkarnation aufgehört haben, Gott zu sein. Dann wäre Jesus nicht *Ursakrament* des innertrinitarischen Sohnes, sondern mit diesem *identisch*.

Das Kreuz ist der wahre Dornbusch. Aber deshalb ist das Leiden des göttlichen Vaters nicht identisch mit dem Leiden Jesu. Gott wird durch Leiden nichts genommen; Jesu Leiden hingegen nimmt ihm das irdische Leben. Der an die Stelle seiner sündigen Brüder und Schwestern getretene Mensch 'Jesus' erfährt

²⁵ Vgl. J.-H. Tück, *Das Äußerste. Zu Möglichkeiten und Grenzen trinitarischer Kreuzestheologie*, in: IkaZ 32 (2003), S. 465–482.

²⁶ Dazu: T.R. Krenski, *Passio Caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars*, Einsiedeln 1990, bes. S. 362–370.

den physischen Tod wie diese und noch radikaler als sie.²⁷ Der Schrei „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ (Mk 15,34) ist nicht vorgetäuscht oder nur gespielt. Jesus erfährt den Tod als Eintreten in die ‘Sheol’. Weil Jesus dem innertrinitarischen Sohn hypostatisch geeint bleibt, kann mit ihm auch der Vater dahin gelangen, wo die Verneinung der Liebe zur ‘Sheol’ geworden ist. Aber der Vater erfährt diesen ‘descensus’ anders als Jesus. Sein Leiden liegt nicht im Verlust, sondern in der Hingabe des Sohnes.

Hegel entwertet diese Hingabe, weil er sie nicht als frei, sondern als notwendig erklärt. Der ‘absolute Geist’ Hegels verwirklicht sich in der Einholung alles Widergöttlichen – ob Unglück oder Sünde genannt.²⁸ Die Liebe, die er in seinen ‘Religionsphilosophischen Vorlesungen’ erklärt, kennt keine Freiheit, sondern nur Notwendigkeit. Sie ist die Macht, die alle Andersheit begreift und also in sich aufhebt. Balthasars Kreuzestheologie hingegen gründet in der trinitarischen Liebe, deren Selbstmitteilung die geschaffene Freiheit des Menschen unbedingt wahrht. Die biblisch bezeugte Vollkommenheit Gottes ist nicht Absolutheit im Sinne Hegels, sondern vollkommene Anerkennung der Andersheit des Anderen. Mit ‘dem Anderen’ ist innertrinitarisch vom Vater aus gesehen der Sohn und vom Sohn aus gesehen der Vater gemeint. Und weil auch deren wechselseitige Anerkennung kein notwendiges Attribut ihrer Beziehung, sondern Inbegriff des schlechthin Nicht-Notwendigen ist, ist *auch die wechselseitige Anerkennung* der Person des Vaters und der Person des Sohnes *eine Person*: nämlich der ‘Heilige Geist’. Der Gott Jesu kann im Unterschied zu Hegels ‘absolutem Geist’ die ihm entgegenstehende Andersheit nicht in sich aufheben. Die Aufhebung der ‘Sheol’ ist nicht Allversöhnung (Apokatastasis). Im Gegenteil: Die bis in die tiefste Tiefe der Gottferne herabgestiegene Liebe des trinitarischen Gottes wartet unendlich lange – in der Hoffnung, dass auch der verhärtetste Neinsager *freiwillig* die ausgestreckte Hand des Erlösers ergreift.

²⁷ „Keinesfalls kann die Stellvertretung nur als ein von der Finsternis der Sünde getrenntes, durch reine Verdienstlichkeit sie überwiegendes Werk angesehen werden (der ungeschuldete, vollkommene Tod Jesu: Anselm, K. Rahner). Keinesfalls kann man sie andererseits als eine Identifikation des Gekreuzigten mit dem aktuellen Nein der Sünde selbst deuten (das nach Luther in Jesus wenigstens aufsteigt und von ihm ‚hinuntergewürgt‘ wird). Wohl aber wird die Finsternis des Sünden Zustandes von Jesus erfahren, in einer Weise, die nicht identisch sein kann mit der, die die (Gott hassenden) Sünder erfahren müssten (falls diese Erfahrung ihnen nicht hier erspart worden wäre). Die aber trotzdem tiefer und finsterner ist als diese, weil sie sich innerhalb der von keinem Geschöpf erahnbaren Tiefe der Beziehung der göttlichen Hypostasden abspielt. Man kann deshalb ebensowohl vertreten, Jesu Gottverlassenheit sei das Gegenteil der Hölle, wie sie sei eben diese (Luther, Calvin), gar deren letzte Steigerung (Quenstedt).“ (H.U. von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. III: *Die Handlung*, Einsiedeln 1980, S. 312f).

²⁸ Dazu: M. Schulz, *Sein und Trinität. Systematische Erörterungen zur Religionsphilosophie G.W.F. Hegels im ontologiegeschichtlichen Rückblick auf J. Duns Scotus und I. Kant und die Hegel-Rezeption in der Seinsauslegung und Trinitätstheologie bei W. Pannenberg, E. Jünger, K. Rahner und H.U. v. Balthasar*, MThS, S. 53, St. Ottilien 1997, bes. S. 224–251.

DER AUFERSTANDENE: FÜR ALLE MENSCHEN ALLER ZEITEN DER EINZIGE WEG ZUM VATER

Wäre Jesus in der ‘Sheol’ verblieben und nicht zum Vater erhöht worden, dann wäre, wie Paulus in 1 Kor 15,14 schreibt, unser Glaube an die Entmachtung der Sünde hinfällig. Anders gesagt Jesus ist auf Grund seiner Auferweckung bzw. Auferstehung der Weg zum Vater; die Gemeinschaft mit ihm: unser aller Himmel. Das ist – so betonen alle Vertreter einer trinitarischen Soteriologie (Balthasar, Ratzinger, Greshake, Müller, Jüngel, Moltmann, Pannenberg) – der zentrale Inhalt der Osterbotschaft.

Um es noch einmal zu sagen: Es geht Ostern nicht um die Glaubwürdigkeit Gottes, sondern um die Rettung des Sünders. Es geht Ostern nicht um die Besiegung des physischen Todes, sondern um die Besiegung des Todes, der durch die Sünde in die Welt kam.

Für alle Vertreter der sogenannten ‘Solidaritätschristologie’ ist nicht die Geschichte Jesu und schon gar nicht das Kreuz, sondern das transgeschichtliche Ereignis der Auferweckung des Gekreuzigten der entscheidende Offenbarungsakt; nur weil Gott den mundtot gemachten Nazarener durch die Auferweckung in seinem Selbstanspruch bestätigt hat, ist er der Christus.

Hans Kessler erklärt in seiner Monographie zum Ostergeschehen²⁹, dass man aus dem Dogma der hypostatischen Union Jesu mit dem innertrinitarischen Sohn nicht die vorösterliche Erkennbarkeit Jesu als des Christus folgern dürfe. Der Tod Jesu, so meint er, wäre kein wirklicher Tod, wenn seine hypostatische Union mit dem innertrinitarischen Sohn über den Tod hinaus erhalten geblieben wäre. Ostern – so erklärt er – hat der Vater „exklusiv innovatorisch“ an dem toten Jesus gehandelt. Doch innerhalb der Gedankenwelt des zeitgenössischen Judentums Jesu war der physische Tod keineswegs die Auslöschung der sterbenden Person. Kessler folgert aus der Tatsache, dass die frühesten Osterzeugnisse von der *Auferweckung* und erst spätere auch von der Auferstehung Jesu sprechen, dass der in die ‘Sheol’ herabgestiegene Jesus kein Subjekt mehr war, sondern nur noch Objekt des göttlichen Handelns. Doch warum soll der in die ‘Sheol’ gelangte Jesus im Unterschied zu allen in der Sheol befindlichen Sündern kein Subjekt mehr sein? Plausibler ist doch, dass auch das Ostereignis ein Bundes-Handeln war; dass Aussagen über das Auferweckungshandeln des Vaters und Aussagen über das Auferstehen Jesu sich nicht widersprechen.

Kesslers These, Jesus sei erst nach Ostern als der Christus erkennbar gewesen, verlagert den entscheidenden Offenbarungsakt aus der geschichtlichen Ebene der Inkarnation in die transgeschichtliche Ebene des angeblich „exklusiv-innovatori-

²⁹ Vgl. H. Kessler, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht. Erweiterte Neuausgabe mit Erörterung der aktuellen Kontroversen*, Würzburg 1995⁴, bes. S. 79–135.

schen” Handelns des Vaters. Doch darin liegt geradezu die Quintessenz der Inkarnation des göttlichen Logos, dass Jesus *als wahrer Mensch* dieselbe Beziehung zu Gott dem Vater in Raum und Zeit (geschichtlich) gelebt hat, die der innertrinitarische Sohn ist; dass er folglich schon vor Ostern als der Christus erkennbar war; und dass gerade seine bis in die letzte Agonie durchgehaltenen Hingabe an den Vater Ausweis seiner Einzigkeit war.

Aus Kesslers Sicht gibt es keine ontologische Kontinuität zwischen dem historischen Jesus und dem zum Vater erhöhten Christus. Richtig ist: Der verklärte Leib Jesu ist nicht identisch mit seinem historischen Leib. Aber er bleibt dennoch derselbe (1 Kor 15,42–44). Analog der eucharistische Leib: Er ist zwar nicht identisch mit dem historischen Leib Jesu; aber dennoch derselbe.³⁰ Deshalb muss es eine – wie auch immer zu denkende – ontologische Kontinuität zwischen dem historischen Jesus und dem zum Vater erhöhten Christus geben. Das ‘leere Grab’ Jesu ist zwar kein Beweis seiner Auferstehung, wohl aber Hinweis aller vier Evangelien auf die besagte Kontinuität. Nur unter dieser Voraussetzung ist das Ostergeschehen nicht nur ein transgeschichtliches Ereignis, nämlich die Erhöhung des Gekreuzigten zur Rechten des Vaters, sondern auch ein geschichtliches Ereignis, nämlich die Transformation des beigesetzten Leichnams.³¹

Nur was empirisch zugänglich ist, kann geschichtliches Ereignis sein. Die Selbstbekundungen des Auferstandenen waren keine empirisch zugänglichen Ereignisse. Sie haben Wirkungen gezeitigt, die empirisch bzw. historisch erfahrbar waren. Sie selbst aber waren keine geschichtlichen Ereignisse, sondern geistgewirkte Begnadungen bzw. Berufungen bestimmter Zeuginnen und Zeugen.

Es gibt keinen immateriellen Leib. Auch wenn der zum Vater erhöhte Leib Jesu aus Materie besteht, die nicht mehr ausgetauscht wird, ist der verklärte kein immaterieller Leib. Jedenfalls kann die Kontinuität zwischen dem Jesus der Geschichte und dem zum Vater erhöhten Christus nicht in der bloßen Bestätigung einer Lehre, eines Selbstanspruches oder einer Verheißung liegen. Dann wäre der historische Leib ein bloßes Instrument des innertrinitarischen Sohnes gewesen, das dieser nach Beendigung seiner Aufgabe in Raum und Zeit dort wieder abgelegt hätte. Das Fest, das die Christenheit vierzig Tage nach Ostern feiert, würde nicht die Erhöhung des historischen Jesus zur Rechten des Vaters, sondern nur die Rückkehr des innertrinitarischen Sohnes nach Erfüllung seiner irdischen Mission bedeuten. Doch: Der historische Jesus war nicht ein vom innertrinitarischen Sohn am Karfreitag abgelegtes Medium, sondern gehört für immer zur Identität des göttlichen Logos.

³⁰ Dazu: J. Ratzinger, *Sakrament – Typus – Mysterion*, in: *Gesammelte Schriften* XI, Freiburg 2008, S. 197–232.

³¹ Vgl. H.U. von Balthasar, *Mysterium Paschale*, in: *Mysterium Salutis*, Bd. III/2, hg. v. J. Feiner, M. Löhrer, Einsiedeln 1969, S. 133–319, 288; J. Ratzinger (Benedikt XVI.), *Jesus von Nazareth*, Bd. II: *Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*, Freiburg 2010, S. 299.

Viele Repräsentanten des interreligiösen Dialogs fordern das Christentum auf³², seine trinitätstheologisch begründete Lehre von der Einzigkeit der Selbstoffenbarung Gottes *als der Mensch Jesus* zu revidieren. Doch das Christentum würde seinen innersten Kern verraten, wenn es die Einzigkeit Jesu – seine personale Identität mit dem innertrinitarischen Logos – leugnen würde. Ein Jesus, der wie andere Religionsgründer oder Propheten als bloßes Mittel und Werkzeug Gottes fungiert, könnte nicht selbst der Weg zum Vater sein.³³ Weil Jesus für alle Menschen aller Zeiten etwas bewirkt hat, was kein anderer Mensch statt seiner bewirken konnte, erklärt Hans Urs von Balthasar: Christsein heißt „sein ganzes Dasein dem historischen Jesus verdanken“³⁴. Wohlgermerkt: „dem historischen Jesus“; nicht der nachträglichen Bestätigung oder Deutung des historischen Jesus. Anders gesagt: Jesus ist nicht deshalb der Weg, die Wahrheit und das Leben für alle Menschen aller Zeiten, weil er irgendeine Botschaft oder Weisheit verkündet hat, sondern weil er faktisch (historisch betrachtet) für alle Menschen aller Zeiten die von der Sünde bewirkte Trennung von Gott aufgehoben hat.

LITERATURVERZEICHNIS

- Anselm von Canterbury, *Cur Deus homo. Warum Gott Mensch geworden ist*, lat.-deutsch hg. v. F.S. Schmitt, Darmstadt 1970³.
- Balthasar H.U. von, *Cordula oder der Ernstfall*, Kriterien 2, Einsiedeln 1966.
- Balthasar H.U. von, *Mysterium Paschale*, in: *Mysterium Salutis*, Bd. III/2, hg. v. J. Feiner, M. Löhrer, Einsiedeln 1969, S. 133–319.
- Balthasar H.U. von, *Trinität und Zukunft*, in: DERS, *Klarstellungen*, Kriterien 45, Einsiedeln 1978, S. 52–58, 56.
- Balthasar H.U. von, *Theodramatik*, Bd. III: *Die Handlung*, Einsiedeln 1980.
- Balthasar H.U. von, *Was dürfen wir hoffen?*, Einsiedeln 1986.
- Barth K., *Kirchliche Dogmatik*, Bd. III/1, Zollikon–Zürich 1948.
- Hager F.-P., *Die Materie und das Böse im antiken Platonismus*, in: *Die Philosophie des Neuplatonismus*, WdF 186, hg. v. C. Zintzen, Darmstadt 1977, S. 427–474.
- Henger S., *Sperare contra spem. Die Hölle als Gnadengeschenk Gottes bei Hans Urs von Balthasar*, BDS 51, Würzburg 2012.
- Kasper W., *Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens*, Freiburg 2012.

³² Vgl. G.L. Müller, *Erkenntnistheoretische Grundprobleme einer Theologie der Religionen*, in: *Einzigkeit und Universalität Jesu Christi. Im Dialog mit den Religionen*, SlgHor 35, hg. v. G.L. Müller, M. Serretti, Freiburg 2001, S. 17–48.

³³ Zum Verhältnis des christlichen Wahrheitsanspruchs zu dem der anderen Religionen: J. Ratzinger, *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg 2003, bes. S. 112–208.

³⁴ H.U. von Balthasar, *Cordula oder der Ernstfall*, Kriterien 2, Einsiedeln 1966, S. 17.

- Krenski T.R., *Passio Caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars*, Einsiedeln 1990.
- Kessler H., *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht. Erweiterte Neuausgabe mit Erörterung der aktuellen Kontroversen*, Würzburg 1995⁴.
- Lohfink G., *Braucht Gott die Kirche? Zur Theologie des Volkes Gottes*, Freiburg 1998³.
- Maas W., *Gott und die Hölle. Studien zum Descensus Christi*, SlgHor NF 14, Einsiedeln 1979.
- Menke K.-H., *Macht die Wahrheit frei oder die Freiheit wahr? Eine Streitschrift*, Regensburg 2017.
- Menke K.-H., *Trinitätslehre als Transzendentallogik der Einzigkeit Christi. Die integrierende Mitte der Katholischen Dogmatik von Gerhard Ludwig Kardinal Müller*, in: *Der dreifaltige Gott. Christlicher Glaube im säkularen Zeitalter*, hg. v. G. Augustin, Ch. Schaller, S. Sledziewski, Freiburg 2017, S. 53–81.
- Merklein H., *Sühne. 2. Neues Testament*, in: LThK IX, Freiburg 2000, 1100f.
- Müller G.L., *Erkenntnistheoretische Grundprobleme einer Theologie der Religionen*, in: *Einzigkeit und Universalität Jesu Christi. Im Dialog mit den Religionen*, SlgHor 35, hg. v. G.L. Müller, M. Serretti, Freiburg 2001, S. 17–48.
- Müller G.L., *Vom Vater gesandt. Impulse einer inkarnatorischen Christologie für Gottesfrage und Menschenbild*, Regensburg 2005.
- Nietzsche F., *Der Antichrist*, in: *Krit. Studienausg.*, Bd. 6, Berlin 1988, S. 165–253.
- Nietzsche F., *Die fröhliche Wissenschaft*, in: *Krit. Studienausg.*, Bd. 3, Berlin 1988, S. 343–651.
- Ratzinger J., *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg 2003.
- Ratzinger J. (Benedikt XVI.), *Jesus von Nazareth*, Bd. I: *Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Freiburg 2007.
- Ratzinger J., *Sakrament – Typos – Mysterion*, in: *Gesammelte Schriften XI*, Freiburg 2008, S. 197–232.
- Ratzinger J. (Benedikt XVI.), *Jesus von Nazareth*, Bd. II: *Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*, Freiburg 2010.
- Ratzinger J., *Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund*, in: *Gesammelte Schriften VIII/2*, Freiburg 2010, S. 1078–1140.
- Ratzinger J., *Einführung in das Christentum*, in: *Gesammelte Schriften IV*, Freiburg 2014, S. 54–490.
- Reiser M., *Drei Präfigurationen Jesu: Jesajas Gottesknecht, Platons Gerechter und der Gottessohn im Buch der Weisheit*, in: *DERS, Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift. Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese und Hermeneutik*, WUNT 217, Tübingen 2007, S. 331–353.
- Schulz M., *Sein und Trinität. Systematische Erörterungen zur Religionsphilosophie G.W.F. Hegels im ontologiegeschichtlichen Rückblick auf J. Duns Scotus und I. Kant*

- und die Hegel-Rezeption in der Seinsauslegung und Trinitätstheologie bei W. Pannenberg, E. Jünger, K. Rahner und H.U. v. Balthasar*, MThS, S. 53, St. Ottilien 1997.
- Tück J.-H., *Das Äußerste. Zu Möglichkeiten und Grenzen trinitarischer Kreuzestheologie*, in: IkaZ 32 (2003), S. 465–482.
- Verweyen H., *Was ist die Hölle? Fragen in der Spur Hans Urs von Balthasars*, in: IkaZ 37 (2008), S. 254–270.
- Verweyen H., *Ist Gott Liebe? Spurensuche in Bibel und Tradition*, Regensburg 2014.

Schlüsselwörter: Sheol, Hölle, Trinität, Sünde, Erlösung, Eschatologie

CROSS AND TRINITY OR: THE REAL BURNING BUSH

Summary

In German theology, even in the context of the cross and the resurrection, sin is barely talked about. By referring to the unconditional forgiveness of God, the Christ event is explained as the revelation of unconditional love. Incarnation and the cross are not seen as essential for defeating sin, but are rather regarded as a revelation of God's solidarity with the people. This view is countered by Menke's thesis that in the New Testament hardly anything is so clearly attested as that Jesus was crucified „because of our sins" (1 Cor. 15,3). Menke explains sin as the only reality which man himself can create out of nothing; as the reality which God does not want on any account and yet cannot prevent, because he does not revoke the free will he granted man. What can be understood as failure of self-causality of creation on the 'pre-conscious' levels of evolution is recognized as sin on the level of human beings who are endowed with consciousness and free will. God is not indifferent to sin, as the writings of the Old Testament testify. But if he wishes to perpetuate the sinner's free will he can only encounter the consequences of perverted freedom where there is sin: within the boundaries of time and space. Only because of the fact that Jesus is hypostatically united to God the Son as second person of the Trinity, he can convey God himself even to where there is the opposite of communion with God: namely sin. The Old Testament compares the 'place' which is the negation of God, i.e. sin, with a prison ('Sheol') into which the sinner has locked himself. The Easter event means that with Jesus, God himself reaches out to where the opposite of trinitarian love is, i.e. Sheol. In their confession of faith Christians have confessed that God „descended into hell". Since then 'Sheol' no longer exists. Since then, sin no longer has the power to separate the sinner from God – unless the sinner willfully rejects the Redeemer's hand, which reaches out to the sinner even in the most hopeless situation. Therefore, Hans Urs von Balthasar distinguishes between the 'Sheol', which at Easter was defeated once and for all and the many hells of each individual, who reject the hand of Christ offered to them for reconciliation. Nevertheless can this rejection be revoked at any time by the sinner's free decision to grasp God's hand and thus reconcile with the Redeemer.

Keywords: Sheol, hell, Holy Trinity, sin, redemption, eschatology

KRZYŻ I TRÓJCA, ALBO PRAWDZIWY PŁONĄCY KRZEW

Streszczenie

W niemieckiej teologii rzadko mówi się o grzechu, nawet w kontekście krzyża i zmartwychwstania. Odnosząc się do nieskończonego miłosierdzia Bożego, wydarzenie Chrystusa pokazuje się jako objawienie miłości bezwarunkowej. Wcielenie i krzyż nie są widziane jako zwycięstwo nad grzechem, ale raczej jako ukazanie się solidarności Boga z Jego ludem. Niniejszy artykuł pokazuje tymczasem, że mało rzeczy w Nowym Testamencie jest tak jasno wyrażonych, jak to, że Jezus umarł „za nasze grzechy” (1 Kor 15,3). Grzech jest jedyną rzeczywistością, którą człowiek może stworzyć z niczego; jest to rzeczywistość, której Bóg nie chce, ale nie może nas od niej zachować, bo nie chce odwołać wolnej woli, którą nam dał. To, co na poziomie przedświadomym stworzenia realizuje się jako przed-moralny upadek samostanowienia, to na poziomie ludzkim staje się grzechem, a więc wolnym i świadomym upadkiem. Jak świadczą pisma Starego Testamentu, Bóg nie pozostaje obojętny na grzech człowieka. Skoro jednak chce pozostawić człowiekowi dar wolnej woli, może zmierzyć się z grzechem tylko w jeden sposób – poddając się jego konsekwencjom w czasie i przestrzeni. Tylko dlatego, że Jezus jest hipostatycznie zjednoczony z Bogiem Synem, może zanieść Boga tam, gdzie występuje całkowite przeciwieństwo komunii bosko-ludzkiej, a więc w przestrzeń grzechu. Stary Testament porównuje przestrzeń negacji Boga, czyli grzechu, do konkretnego miejsca w przestrzeni – więzienia, czyli Szeolu. W tym więzieniu grzesznik zamyka sam siebie. Wydarzenie Wielkiej Nocy oznacza, że wraz z Jezusem sam Bóg zstępuje do Szeolu. Dlatego w swoich wyznaniach wiary pierwsi chrześcijanie mówili: „[...] zstąpił do piekieł”. Od tego czasu nie istnieje już Szeol, a grzech nie ma już mocy oddzielać grzesznika od Boga – dopóki grzesznik nie wzgardzi dłonią Odkupiciela, który tę dłoń kieruje do niego nawet w najbardziej beznadziejnej sytuacji. Dlatego Hans Urs von Balthasar odróżnia Szeol, który został raz na zawsze pokonany, i piekła pojedynczych jednostek, które odrzucają rękę Chrystusa wyciągniętą ku nim w geście pojednania. To odrzucenie może jednak skończyć się w każdej chwili, gdy tylko grzesznik podejmie decyzję, by złapać rękę Boga i pojednać się ze swoim Odkupicielem.

Słowa kluczowe: Szeol, piekło, Trójca Święta, grzech, odkupienie, eschatologia

Ks. Jerzy Szymik*
UŚ, Katowice

TEOLOGIA 2.0 KONSTYTUCJA DLA NAUKI WIARY (KILKA UWAG)

Cywilizacyjny, ideowy kontekst ponowoczesnego Zachodu każe teologii potwierdzić swoją tożsamość, zadania i miejsce w naukowym i uniwersyteckim świecie. Wśród wielu opinii i stanowisk szczególnie autorytet przysługuje Międzynarodowej Komisji Teologicznej oraz propozycjom ostatnich papieży – Jana Pawła II i Benedykta XVI – dla których spotkanie w przestrzeni Kościoła poznawczych możliwości płynących z łaski wiary oraz ukierunkowanego na prawdę rozumu owocuje właśnie teologią: wysiłkiem poszukiwania i znajdowania objawiającego się zbawczo Boga. Taka teologia wymaga odwagi, bo kontestuje liberalną i ateistyczną koncepcję autonomicznego rozumu i odpowiadający jej model technokratycznego uniwersytetu. Trwając, często mimo ostracyzmu, na europejskim uniwersytecie i uważnie czerpiąc z jego najnowszych doświadczeń, pozostaje teologia rękomią jego obiektywności, holistycznej wizji rzeczywistości, racjonalności służącej dobru, mądrości.

W tytule nawiązuję, rzecz jasna, parafrazując, do Ustawy 2.0. Konstytucji dla nauki, sygnowanej przez ministra Jarosława Gowina. „Nauka wiary”, *scientia fidei*, to jedno z najbardziej szacownych określeń teologii chrześcijańskiej¹; sięga czasów i języka św. Leona Wielkiego. „Konstytucja” jest tu pewną metaforą jedynie, analogią, ze znaczną nadwyżką znaczeniową, oczywiście. Chodzi bowiem o zaledwie „kilka uwag”, które jednak dotyczą istoty: fundamentalnych zasad, które miałyby – w przekonaniu autora tych słów – określać podstawy i reguły rządzące uprawianiem teologii *hic et nunc* w Polsce pod koniec drugiej dekady XXI wieku, na początku głębokiej reformy polskiej nauki; w pewnym sensie chodzi też o szkic linii demarkacyjnych, o wzmocnienie świadomości źródeł właściwych zachowań teologii w aktualnej sytuacji społeczno-politycznej w Polsce, Europie

* Ks. prof. dr hab. Jerzy Szymik – profesor zw. w Katedrze Teologii Dogmatycznej i Duchowości Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego, w latach 2004–2014 członek Międzynarodowej Komisji Teologicznej; e-mail: jerszym@gmail.com.

¹ Por. A. Nossol, *Teologia na usługach wiary. Wokół zagadnień odnowionej teologii*, Opole 1978, s. 7.

i świecie oraz wobec roszczeń wysuwanych wobec teologii w tych przenikających się przestrzeniach. Chodzi więc o teologię najnowszą stojącą wobec wyzwań najnowszych – stąd jej kryptonim 2.0.

Tyle w kwestii tytułu. Proponuję cztery punkty refleksji, punkty odrębne, lecz wzajemnie od siebie zależne.

TOŻSAMOŚĆ, CZYLI OCHRONA DANYCH

Czym właściwie jest teologia? I czym ma być? Czy na pewno tym, czym była do tej pory? Jak współcześnie rozumiemy jej istotę, specyfikę (na tle innych nauk), jak definiujemy jej tożsamość? Nie da się i nie wolno szukać jakichkolwiek rozwiązań „dla teologii dzisiaj” bez poprawnej odpowiedzi na te pytania.

W naszej epoce propozycji padło wiele, ale najwięcej we współczesne rozumienie teologii wniósł, moim zdaniem, głos dwóch wielkich papieży przełomu tysiącleci (dla których teologia jest perłą w koronie) oraz opublikowany w 2012 roku dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej pt. *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria*.

15 sierpnia 1991 roku Jan Paweł II spotkał się na Jasnej Górze z uczestnikami Kongresu Teologów Europy Środkowowschodniej. Podczas tego pamiętnego spotkania postawił tezę następującą: grecki termin *Theo-logia* podobnie jak słowiański *Boho-słowie* znaczą „słowo i naukę o Bogu”; w najgłębszym jednak sensie teologia chrześcijańska jest źródłowo czymś więcej – jest „słowem samego Boga”, ponieważ jest uczestnictwem w „bezpośrednim” przemawianiu Boga i tej bezpośredniości konsekwencją. „Bezpośredniość” tę Jan Paweł II każe nam rozumieć literalnie; Bóg mówi bowiem „bez pośredników”, przez współistotnego Ojcu Syna (Hbr 1,1–2).

Jak to możliwe? Słowo Boga może się wypowiadać w „słowie o Bogu” mocą tajemnicy Wcielenia, która jest zarazem kresem Bożej mowy i jej „teologicznym” początkiem. W tym właśnie sensie Logos, Bóg-człowiek jest „nowym i ostatecznym początkiem” teologii, a ona sama uczestniczy w wypowiedzianiu się Boga „po ludzku”, w misji Słowa Wcielonego realizowanej w Kościele. Podsumowując zatem: Jan Paweł II proponuje następującą definicję teologii: „słowo i nauka zrodzone ze Słowa samego Boga”².

Takie ujęcie bliskie jest intuicjom Pseudo-Dionizego (teologia jest poza-ludzka wiedzą, mową samego Boga) i św. Bonawentury (tylko tam, gdzie Bóg jest autentycznym podmiotem wypowiedzanego słowa, mamy do czynienia z autentyczną teologią). Wielu ojców Kościoła myślało zresztą w tę – w istocie chrystocentryczną – stronę: teologia godna jest swej nazwy wówczas tylko, gdy pozwala, by sam

² Jan Paweł II, *Theo-logia, czyli Boho-słowie* [mps], Częstochowa 1991, s. 1.

Bóg był jej podmiotem³; gdy w swej treści, formie i logice wywiedziona ze Słowa-Logosu ku Niemu też zmierza. Aż do ostatecznej jedności. Źródło jest tu ujściem.

Benedykt XVI jest z kolei autorem fenomenalnego określenia i zarazem obrazu teologii jako „myśli ścigającej serce”. Przesłanki prowadzące do tej idei są następujące: człowiek pyta o miłość, cierpienie, szczęście, o życie i śmierć. Bóg odpowiada, objawiając się, łaską poruszając ludzkie serce (czyli najgłębszy punkt egzystencji człowieka, rdzeń jego tożsamości). Człowiek przyjmuje tę odpowiedź wiarą (ta zawsze jest łaską). To poruszone serce skłania umysł do zgody na to, co zostało „sercem doświadczone”, lecz rozum może wyrazić ową zgodę jedynie na właściwej sobie drodze: myślenia, argumentacji, refleksji. I właśnie to pójście rozumu za owym Bożym poruszeniem serca nazywa Benedykt XVI teologią. Jest więc ona głębią myślenia, które próbuje doścignąć przyzwolenie, które się dokonało w głębi serca. Jest myślą ścigającą serce⁴.

Kościół jest świętą ziemią, na której toczy się ów pościg. W kwestii kościelności teologii przejdźmy tropem myśli Ratzingera – zdań, które brzmią niczym maksymy, ku przestrodze:

Kościół bez teologii ubożeje i ślepie; teologia bez Kościoła rozplywa się w dowolności. [...] wolność teologii polega na łączności z Kościołem i [...] jakakolwiek inna wolność [np. liberalna – J.Sz.] oznacza, iż zdradza ona samą siebie i powierzona jej sprawę⁵.

Rozdzielenie wiary i Kościoła, z którym dzisiaj mamy często do czynienia, wiara z pominięciem Kościoła w stworzony prywatnie wedle subiektywnych możliwości własny kanon wiary w rzeczywistości nie przynosi odciążenia [choć „ucieczka od wiary Kościoła w subiektywny kanon” miała być powrotem do prostoty początku, stała się fotomontażem, składanką z wybrakowanych puzzli dającą ostatecznie fałszywy obraz – J.Sz.]⁶.

³ J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 1, Katowice 2010, s. 36–37.

⁴ Tamże, s. 47–50.

⁵ J. Ratzinger, *Wiara w Piśmie i Tradycji* (Opera omnia, t. IX/1), tłum. J. Merecki, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2018, s. 121–123. Dzisiaj teologia katolicka znalazła się „w sytuacji sprzeczności. Dotyczy jej ponownie i jeszcze mocniej to, co Romano Guardini zauważył u swoich profesorów teologii w okresie kryzysu modernistycznego i wkrótce po nim – ich katolicyzm był tylko «liberalizmem ograniczonym przez posłuszeństwo dogmatowi». Z tego powodu ich myślenie było wadliwe po obydwu stronach: nie mogło przekonywać jako liberalizm, gdyż ograniczało je niechętnie znoszone posłuszeństwo wobec dogmatów. Nie mogło jednak również pochwalać katolicyzmu, który był tylko więzami, a nie był niczym swoistym, pozytywnym, żywym i wielkim. Na dłuższą metę nie można trwać w sytuacji takiego rozszczępienia” (tamże, s. 123). Europejscy (także polscy) dysydenci teologiczni i apostaci są prawdy tego ostatniego zdania potwierdzeniem.

⁶ Tamże, s. 173.

Podstawowa forma prawowierności polegałaby zatem na wierzeniu z całym Kościołem, który jest w drodze, przyjęciu jego „wczoraj” w jego otwarciu na „jutro”⁷.

[...] udane nowe podejścia do teologii nie płynęły nigdy z oderwania się od Kościoła, lecz z nowego zwrócenia się ku niemu⁸.

Kościół nie jest dla teologii instancją naukowo obcą, lecz podstawą jej istnienia i warunkiem jej możliwości⁹.

Teologia jest więc rozumiejącym przyjęciem Bożego objawienia, wiarą szukającą zrozumienia. Wiara chce być logosem, apo-logią; nie jest systemem, ale dąży do syntezy¹⁰; „staje się teologią *propter amorem eius cui assentit* – z miłości do tego, komu zaufała – uczy św. Bonawentura. Teologia zatem wysiłkiem, który musi podjąć każda miłość: „poznać lepiej tego, kogo kocha”¹¹. I jako taka jest również nieustannym nawróceniem¹² – we wnętrzu Kościoła, ku jego wierze.

Takie rozumienie teologii proponuje wspomniany dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej. W całości poświęcony *scientiae fidei* powstał osiem lat pod pieczę i z inspiracji Benedykta XVI (czemu daję świadectwo jako jeden ze współautorów tekstu), został opublikowany w ostatnim roku jego pontyfikatu. W kluczowej części czytamy: teologia katolicka „jako nauka o wierze, «wierze szukającej zrozumienia» – ma wymiar racjonalny. Teologia stara się zrozumieć, w co wierzy Kościół, dlaczego w to wierzy i co może być poznane *sub specie Dei*. Jako *scientia Dei* teologia stara się w sposób racjonalny i systematyczny zrozumieć prawdę zbawczą Boga”¹³.

Podsumowując: teologia jest z wiary, rozumu, Kościoła. Teologii A.D. 2018 pod żadnym pozorem nie wolno się dać wypchnąć z przestrzeni zakreślonej wierzchołkami tego trójkąta: z wiary (pod pozorem naukowości), z rozumu (pod pozorem pobożności), z Kościoła (pod pozorem wolności). Abdykując z przestrzeni wiary i Kościoła (czyli bez wiary eklezjalnej), stanie się teologia w najlepszym razie religioznawstwem; abdykując z przestrzeni rozumu (nauki), osunie się w rejony magiczno-zabobonne, a pustka po niej w uniwersum nauk wyda racjonalność akademicką na pastwę skrajnego racjonalizmu, wiernego sługi ateizmów wszelkiej maści.

Na tym polega dzisiejsza ochrona jej danych: wiary, nauki, kościelności. To absolutny fundament tożsamości teologii.

⁷ Tamże, s. 163.

⁸ Tamże, s. 137.

⁹ Tamże, s. 133.

¹⁰ Tamże, s. 101, 109.

¹¹ Tamże, s. 159.

¹² Tamże, s. 130.

¹³ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria*, tłum. K. Stopa, Kraków 2012, s. 26 (nr 19).

ODWAGA, CZYLI BEZ ZŁUDZEŃ

A poniżej swojej tożsamości nie wolno teologii zejść za żadną cenę – także nie za cenę sowitych grantów, pochwał za nadrabianie dwustu lat opóźnień w stosunku do świata i zdobycia opinii otwartej – nareszcie! – nauki. W obu wypadkach, tracąc tożsamość, stanie się czymś jedynie teologipopodobnym, czymś, co miałoby smak czekoladopodobnych słodkości PRL-u.

Czy teologia „jest krytyczną samoświadomością chrześcijańskiej *praxis*”, czy pokorną zgodą na to, że prawda została nam dana, a naszą rzeczą jest ją przyjąć i poznawać¹⁴? I czy to nie prawda właśnie, jako ta, która jest (dana), staje się kryzysem każdego czasu i każdej świadomości? Czy nie jest ona historycznie zapośredniczona w historycznym podmiocie, jakim jest Kościół, z wnętrza którego oświeca przeszłość i przyszłość¹⁵? A więc: hardość i programowa akościelność czy pokora i cierpliwa służba? *Tertium datur* czy *non datur*?

I czy nie jest tak, jak pisze Benedykt XVI w prorockim zaiste stylu, że „pierwszorzędnym dobrem, za które odpowiedzialny jest Kościół, jest wiara prostych ludzi” oraz że „troska o wiarę «małych» musi być dla niego ważniejsza niż obawa przed sprzeciwem «wielkich»”¹⁶? I czy nie dotyczy to w takim samym stopniu teologii?

Czyż odpowiedź na te pytania nie wymaga odwagi?

W dyskusjach nad ustawą 2.0 mocno wybrzmiała latem 2018 roku opinia tzw. Obywateli Nauki, którzy postulowali, by wyłączyć teologię z ogólnej klasyfikacji dziedzin nauki i dyscyplin naukowych: „Uważamy, że system nauki w Polsce powinien wyraźnie oddzielić nauki kościelne od systemu nauki”. Ponieważ „teologia jest nauką kościelną, podlega nadzorowi władz kościelnych. Nie spełnia warunku autonomii uczelni i wolności badań naukowych” – twierdzą wszak nie tylko Obywatele Nauki¹⁷.

Dlatego – bez złudzeń. Współczesny liberalizm przekroczył już dawno granicę jedynie „marginalizowania” duchowości i „pomijania” teologii we wszelkiej naukowej czy kulturowej debacie. Jak powiedziała wczoraj (8.11.2018 r.) w Krakowie Tracey Rowland, „ideologia liberalizmu politycznego, która jest promowana poprzez szkoły prawnicze i wydziały humanistyczne na wielkich uniwersytetach zachodnich [nie tylko, także polskich – J.Sz.], jest wrogo nastawiona do całego pojęcia kapitału kulturowego i duchowego”¹⁸. W tym do teologii.

¹⁴ T. Rowland, *Kapitał kulturowy i kapitał duchowy jako fundament wolności i niepodległości w życiu Karola Wojtyły*. Wykład wygłoszony na UJ w Krakowie, 8 listopada 2018 r., s. 10 (T. Rowland odwołuje się tu do tez Ch. Davisa, E. Schillebeeckxa i L. Kołakowskiego).

¹⁵ Por. J. Ratzinger, *Wiara w Piśmie i Tradycji...*, s. 165.

¹⁶ Tamże, s. 138–139.

¹⁷ <http://obywatelenauki.pl/2018/08/opinia-on-w-sprawie-projektu-rozporzadzenia-dot-dziedzin-i-dyscyplin-naukowych>.

¹⁸ T. Rowland, art. cyt., s. 7.

Dlatego potrzeba odwagi, by stawić opór ideologicznemu tsunami, które nie będzie tolerować istnienia wysokiej kultury chrześcijańskiej, w tym teologii. I nie spocznie, dopóki nie pozbędzie się teologii z akademickiego kanonu nauk. Tracey Rowland przypomniała przenikliwe zdanie Zdzisława Krasnodębskiego sprzed trzydziestu lat: „Nie ma archaicznej Itaki, do której moglibyśmy powrócić, ponieważ Penelopa nie czekała wiernie”¹⁹. Zachodni liberalizm poszedł swoją – agnostyczną w najlepszym wypadku – drogą, nie czekając na opóźnionych, tracących czas najpierw w utarczkach z bolszewikami, a potem wojujących z tym, co postępuje. Dlatego Odyseusze, polscy teologowie, musimy się wyzbyć złudzeń: czerpać z tego, co w zachodniej teologii wartościowe, ale też szukać własnej drogi, na której chcemy cierpliwie służyć wierze.

To trudne w świecie zdominowanym przez biuro- i technokrację, gdzie pytanie o prawdę bywa skutecznie zagłuszone walką o fundusze, liczeniem punktów, zdobywaniem grantów, pisaniem projektów, pisaniem o tym, co się pisze, rankingami czasopism itd. Ba, pytanie o prawdę jest często po prostu nieobecne, a teologia ma szansę na fundusze badawcze nieraz wtedy jedynie, gdy sprzeniewierzając się sobie, udaje którąś z przyjaznych duchowi czasu humanistyk (religioznawstwo, historię idei, filozofię kultury itp.). Rekonstrukcja, dekonstrukcja, kilka wariantów interpretacji, perfekcyjna fachowość, żadnej jednoznacznej tezy – teologia „dowodzi” w ten sposób, że dorosła do kanonu pozytywistycznego rozumu. Pytanie o całość przestaje zajmować taką teologię; jej pracownik (uczony?) głosuje, podpisuje, porządkuje dokumentację. Nie wadzi nikomu, zwłaszcza projektowi świata powstającemu gdzie indziej. I w celach niekoniecznie zgodnych z nauką wiary.

Już przeszło czterdzieści lat temu w tekście pt. *Dziesięć lat Vaticanum II* Joseph Ratzinger pisał:

[...] dążenie do bezkonfliktowego połączenia Kościoła ze światem oznacza, że nie docenia się istoty Kościoła i istoty świata. Bycia chrześcijaninem nie da się przyporządkować racjonalnej strukturze jakiejś epoki; chrześcijanin właśnie dziś musi się nastawić na to, że przynależy do mniejszości i że w dużej mierze stoi w sprzeczności z tym, co jest przekonujące do «wzoru z tego świata» (Rz 12,2). Sensowności tego świata chrześcijanin przeciwstawia zdolność osądu wierzącego rozumu [czyli fundamentu i źródła teologii – J.Sz.]. Zdolność i odwaga przeciwstawienia się, siła do uczenia się bycia w sytuacji mniejszości staje się najbardziej nagłym zadaniem w chrześcijańskiej relacji wobec świata w następnych latach – w odejściu od trendu posoborowej euforii, która właśnie w tej kwestii zbłądziła najbardziej²⁰.

¹⁹ Tamże, s. 6.

²⁰ J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego* (Opera omnia, t. VII/2), tłum. E. Grzesiuk, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2016, s. 945.

MISJA, CZYLI POKORA I ODPOWIEDZIALNOŚĆ

Pokora broni odwagę przed pokusą zuchwalstwa. Teologia ma się czego uczyć od swoich sióstr nauk w uniwersyteckiej rodzinie, a dokument MKT mówi tu o swoistej odpowiedzialności *nauki wiary*, która „przez nieustanny dialog z nurtami społecznymi, religijnymi i kulturowymi swoich czasów i przez otwartość na inne nauki” może i powinna pomóc Kościołowi widzieć i rozumieć „znaczenie ruchów, wydarzeń i tendencji ludzkiej historii, a także rozeznąć i zinterpretować sposoby, jakimi Duch Święty może przemówić do Kościoła i świata”²¹. Zdaje się, że uniwersytecka zaprawa ostatniego ćwierćwiecza – na szerszą skalę niż jedynie KUL-owska – pomogła polskiej teologii okrzepnąć i nabrać naturalnie akademickiego szlifu.

Ale stąd i odpowiedzialność teologii, która sięga uniwersyteckiej rodziny, czyli sióstr nauk. To wyraz jej służby wobec rozumu – zadania fundamentalnego. „Rola teologii jest utrzymywanie ludzkiego rozumu w otwartości na spotkanie z prawdą, wprowadzenie go na drogę do nieskończoności”²² – powiedział kardynał Ratzinger polskim teologom i filozofom prawie dwie dekady temu. Misja to niebywałej wagi, bo też krajobraz nowożytnej racjonalności, ponowoczesnej zwłaszcza, wygląda dość dramatycznie. Kantyzm, pozytywizm i inne „-izmy” rządzące epistemologią filozoficzną postoświeceniowej Europy zepchnęły rozum do narożnika: ma on przyznać – jeśli nie chce zostać uznany za nieoświecony i prostacki, a jego użytkownik nie ma zostać poddany ostracyzmowi w świecie nauki i idei – że Absolut (osobowy bądź nieosobowy) nie może być poznany we wnętrzu historii, więc też nie może w niej zaistnieć.

Powiedzmy to z odwagą: rozumu nie uleczy się z tej choroby (bo pycha rozumu jest chorobą i to śmiertelną) bez wiary. I analogicznie: rozum „naukowy” najskuteczniej jest leczyć wiarą „naukową”: teologią. Właśnie o to chodzi w ideale europejskiego uniwersytetu, ufundowanego na wydziale teologii, modelu, do którego po latach polityczno-ideologicznych perturbacji i totalitarnych prześladowań udało się nam wrócić również w polskiej przestrzeni akademickiej.

Teologia chce dawać uniwersyteckim naukom mądrość „starszej” siostry, ponieważ razem z nią weszło do naszej naukowej rzeczywistości siedem wieków europejskiej tradycji akademickiej, dwadzieścia wieków tradycji chrześcijańskiej i kilka tysięcy lat tradycji monoteistycznej. Teologia była wszak jedną z głównych założycielek naukowej wszechnicy. I nie ma ona za co przeproszać, ma prawo czuć się u siebie, niezależnie od tego, co na ten temat myślą Obywatele Nauki *et consortes*.

²¹ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, dz. cyt., s. 59–60 (nr 53).

²² *Dialog jest koniecznością. Kardynał Joseph Ratzinger odpowiada na pytania „Znak”* [rozm. E. Adamiak, T. Węclawski, K. Tarnowski, G. Chrzanowski, J. Gowin, J. Poniewierski], tłum. D. Zańko, „Znak” 51 (1999), nr 11 (534), s. 5.

Teologia chce i winna dawać to, co ma najcenniejszego: rozumienie rozumu i rozumności, rozumienie niezawężone do oświecenia Oświeceniem, ale poszerzone o jego głębokie i prastare źródło, czyli oświecone wiarą religijną w jednego Boga objawionego w Jezusie Chrystusie. Teologia ze swej istoty poszerza i pogłębia bowiem pojęcie racjonalności, absolutnie fundamentalne dla definiowania tego, co istotnie europejskie. I jednocześnie poddaje rozum (a dokładniej: wszelkie jego uzurpacje) krytyce. Zdolność do krytycznego myślenia jest wszak istotna dla europejskiej tożsamości. I to jest zadanie/misja teologii: poszerzyć i uwolnić rozum, zdekantyzować i odpozytywistycznie go. Jak to robić?

Przede wszystkim wspierać uniwersytet jako miejsce pytania o prawdę. To miejsce dla teologii właściwe, jako dziedzictwo i zadanie: w domu nauki jako domu prawdy. Teologia ma prawo tu mieszkać i zabierać głos w sprawie prawdy. Siostry nauki mają prawo ten głos słyszeć. Żywa obecność, prowadzenie badań, ich wolność, powaga głosu z wnętrza akademickiej wspólnoty – to przyznanie przez społeczeństwo teologii (czyli także wierze chrześcijańskiej) szczególnej rangi w hierarchii własnych, duchowych podstaw, mimo zasadniczej i oczywistej neutralności światopoglądowej. To bezcenne dla tożsamości europejskiej.

To sedno: „wolność «akademicka» jest wolnością *prawdy*, a jej uzasadnieniem jest poszukiwanie prawdy bez konieczności oglądania się na osiągnięte cele”²³. Czymkolwiek by te cele były: punktozą, grantozą, profitami dla gospodarki, bezmyślną gonitwą za innowacyjnością dla innowacyjności czy próbą wdarcia się do najlepszych czterystu uniwersytetów świata. Już siedemdziesiąt lat temu Guardini pisał: „Jeśli uniwersytet ma duchowy sens, to polega on na tym, że jest to miejsce poszukiwania prawdy, samej prawdy – nie ze względu na cele, ale dla niej samej: dlatego, że jest prawdą”²⁴. I tego właśnie dotyczy uniwersytecka misja teologii: wsparcia siostr w szukaniu prawdy, w ich drodze do prawdy.

Guardini chciał być teologiem na uniwersytecie pierwszej połowy XX wieku – liberalnym, potem nazistowskim – i ostatecznie po wielu bojach nie znalazł miejsca w obszarze ówczesnej teologii akademickiej. Ale ponieważ miał profetyczną świadomość, że zajmuje się jednak czymś jak najbardziej godnym uniwersytetu, powiedział sobie wówczas, że pracuje dla przyszłego uniwersytetu, który jeszcze nie istnieje²⁵. Ratzinger komentuje tę rzecz gorzko: „O ile mogę dostrzec, nie istnieje on także i dziś [kiedy pisze te słowa jest pierwsza połowa lat osiemdziesiątych XX wieku – J.Sz.], lecz powinien istnieć i trzeba nadal dla niego pracować”²⁶.

Mija kolejnych czterdzieści lat i sytuacja jest podobna, a w nas trwa to samo pragnienie: wielkości teologii, jej zakroju; wielkości uniwersytetu, jego zakroju.

²³ J. Ratzinger, *Wiara w Piśmie i Tradycji...*, s. 117.

²⁴ R. Guardini, *Verantwortung*, s. 10 (cyt. za: J. Ratzinger, *Wiara w Piśmie i Tradycji...*, s. 117).

²⁵ J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2001, s. 90; por. R. Guardini, *Berichte über mein Leben. Autobiographische Schriften*, oprac. F. Heinrich, Düsseldorf 1984, s. 46.

²⁶ J. Ratzinger, *Prawda w teologii...*, s. 90.

Pracujemy dla ich (teologii i uniwersytetu) przyszłości. Cierpliwie, w trudzie; nie ma innej drogi.

KU MĄDROŚCI

Ale też świat i sprawa, o której tu mowa, są większe niż nasza teologia. Chciejmy to z pokorą i realizmem uznać.

Ostatnie rozmowy Seewalda z Benedyktem XVI dotyczą m.in. Soboru Watykańskiego II i jego skutków. Na pytanie dziennikarza: „jako uczestnik, jako współodpowiedzialny, nie odczuwa Ojciec wyrzutów sumienia [za niektóre wydarzenia i procesy „posoborowe” – J.Sz.]?” *Papa Emeritus* odpowiada: „to, co faktycznie powiedzieliśmy i przeprowadziliśmy, było właściwe i musiało się stać”. Ale dodaje (uwaga!): „zabrakło właściwej oceny reperkusji politycznych i faktycznych następstw. Za daleko poszliśmy w teologię i nie zastanowiliśmy się nad tym, jakie implikacje pociągną te sprawy za sobą na forum zewnętrznym”²⁷.

„Za daleko poszliśmy w teologię” – cóż to dla nas za zdanie 91-letniego mędrca, co za lekcja...

Benedykt XVI 31 lipca 2017 roku napisał niedługi list do kardynała Gerharda Ludwiga Müllera, który obchodził wówczas 70. rocznicę urodzin i 40. rocznicę święceń kapłańskich. Ten okolicznościowy tekst jest w gruncie rzeczy minitraktatem na temat istoty teologii. Żeby być prawdziwie sobą, musi ona prowadzić do mądrości i mądrością ostatecznie być, mądrością przekraczającą kompetencje wyłącznie naukowe – twierdzi Benedykt XVI z perspektywy swojej dziesiątej dekady życia. Pisze: teologia musi być czymś większym niż jedynie „słowem ekspertów”, ma być w niej mądrość większa, zdolna „do rozpoznania granic podejścia zwykłego studium”. Pisze jak prefekt do prefekta (Kongregacji Nauki Wiary): „prefekt niekoniecznie musi być teologiem, ale mędrce, który rozwiązując problemy teologiczne, nie dokonywałby konkretnych ocen, ale rozpoznawał, co trzeba czynić w tym czasie dla Kościoła”. Chodzi ostatecznie o to (jeśli ma chodzić o największe dobro: zbawienie), by decyzje podejmowała nie tyle teologia (naukowa), ile prawdziwa mądrość (obejmująca całość fenomenu życia), która zna „aspekty naukowe”, ale poza tym (czy raczej: w tym) potrafi „wziąć pod uwagę całość życia wielkiej wspólnoty”²⁸.

Niezwykle są w tej kwestii intuicje Guardiniego, fascynujący jest zakrój i rozmach jego oczekiwań wobec teologii. Guardini spodziewał się bowiem po teologii czegoś znacznie więcej niż tylko suchych, ściśle naukowych badań i stawiał jej

²⁷ Benedykt XVI, *Ostatnie rozmowy* [rozm. P. Seewald], tłum. J. Jurczyński, Kraków 2016, s. 168.

²⁸ Wszystkie cytaty i odniesienia w tym akapicie za: Katolicka Agencja Informacyjna, 4 stycznia 2018 r.

największe pytania: Jaki jest właściwie sens uprawiania teologii? Czy teologia może być sposobem na życie? Czy da się z niej żyć – w najgłębszym znaczeniu, czyli w sensie budowania egzystencji na teologii jako pewnym duchowo-intelektualnym fundamencie? Holizm, próba objęcia całości – oto, co jest najbardziej charakterystyczne dla tej koncepcji teologii. Oto teologia jako nauka, która nie da się zepchnąć ani do laboratorium, ani do zakrycia (choć i badania naukowe, i Kościół są dla jej istnienia absolutnie konieczne!); która z całą ostrością stawia samej sobie najważniejsze pytania współczesnego człowieka; która dźwiga ich ciężar; która służy harmonii prawdy i życia, w głębi ich wzajemnej relacji i konkretnie personalnego spotkania. Sądzę, że ta koncepcja się nie przeżyła i nieprzypadkowo przywołuję ją jesienią 2018 roku w Warszawie.

We wszystkich przekształceniach, ustawach 2.0 i naukowych konstytucjach nie traćmy z oczu ani tego ideału, ani sensu naszej pracy, celu drogi. Chodzi o holistyczną mądrość, która nie istnieje bez teo-logii, czyli bez nauki zrodzonej z Logosu, myślenia mądrego właśnie dlatego, że ściga ono wierzące serce. Chodzi o teologię, która jest mądrością, bo widzi dalej, niż wynika to z przypisów jej najwyższej punktowanych osiągnięć.

Już w IV wieku Ewagriusz z Pontu pisał: „Pierś Pana – Królestwo Boga. Kto się na niej opiera, będzie teologiem”. Z tej postawy pochodzą najświetniejsze owoce teologii. Wczoraj, dziś, jutro.

BIBLIOGRAFIA

- Benedykt XVI, *Ostatnie rozmowy* [rozm. P. Seewald], tłum. J. Jurczyński, Kraków 2016.
- Dialog jest koniecznością. Kardynał Joseph Ratzinger odpowiada na pytania „Znaku”* [rozm. E. Adamiak, T. Węclawski, K. Tarnowski, G. Chrzanowski, J. Gowin, J. Poniewierski], tłum. D. Zańko, „Znak” 51 (1999) nr 11 (534), s. 4–24.
- Guardini R., *Berichte über mein Leben. Autobiographische Schriften*, oprac. F. Heinrich, Düsseldorf 1984.
- Jan Paweł II, *Theo-logia, czyli Boho-słowie* [mps], Częstochowa, 15 sierpnia 1991 r.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria*, tłum. K. Stopa, Kraków 2012.
- Nossol A., *Teologia na usługach wiary. Wokół zagadnień odnowionej teologii*, Opole 1978.
- Ratzinger J., *Prawda w teologii*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2001, s. 90.
- Ratzinger J., *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego* (Opera omnia, t. VII/2), tłum. E. Grzesiuk, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2016.
- Ratzinger J., *Wiara w Piśmie i Tradycji* (Opera omnia, t. IX/1), tłum. J. Merecki, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2018.
- Rowland T., *Kapitał kulturowy i kapitał duchowy jako fundament wolności i niepodległości w życiu Karola Wojtyły*. Wykład wygłoszony na UJ w Krakowie, Kraków, 8 listopada 2018 r.
- Szymik J., *Theologia benedicta*, t. 1, Katowice 2010.

Słowa kluczowe: wiara, rozum, uniwersytet, nauka, prawda, poznanie, Europa, ponowoczesność

THEOLOGY 2.0.

CONSTITUTION FOR SCIENCE OF FAITH (SOME COMMENTS)

Summary

Civilizational, ideological context of postmodern West forces theology to confirm its identity, tasks and place in the scientific and academic world. Among many opinions and positions, particular authority is vested in the International Theological Commission and proposals presented by the last popes – John Paul II and Benedict XVI – for whom an encounter in the space of the Church of the cognitive capabilities of faith resulting from grace with the truth-oriented mind bears the fruit in the form of theology: an effort of searching for and finding God who manifests Himself as the Saviour. Such theology requires courage, since it contests liberal and atheistic concept of the autonomous mind and the corresponding model of technocratic university. Persisting – often in spite of ostracism – at the European university and drawing on from its latest experiences, theology remains a guarantee of its objectivity, a holistic vision of reality, rationality serving good and wisdom.

Keywords: faith, mind, university, science, truth, cognition, Europe, post-modernism

Ks. Mirosław Kowalczyk*
KUL, Lublin

ZNACZENIE I AKTUALNOŚĆ NAUKI PRYMASA STEFANA WYSZYŃSKIEGO O PODMIOTOWOŚCI NARODU

Według kardynała Stefana Wyszyńskiego naród to najwyższa postać życia społecznego. Ma on swoją tożsamość wewnętrzną, która odróżnia go od innych narodów, przy jednoczesnym współistnieniu z nimi. Świadomość swojej odrębności i wewnętrznej niezależności stanowi właśnie o podmiotowości narodu. Poziom relacji z innymi narodami warunkuje w narodzie chrześcijańskim system wartości ukształtowany na relacjach do Trójcy Świętej.

OGÓLNY KONTEKST PRYMASOWSKIEGO NAUCZANIA O NARODZIE I JEGO PODMIOTOWYM WYMIARZE

Kardynał Stefan Wyszyński (1901–1981) nie uprawiał teologii w sposób akademicki, choć jest autorem wielu tekstów, które spełniają wszelkie wymogi dzieł naukowych. Chociaż nie jest typowym teologiem systematycznym, można powiedzieć, że uprawiał teologię na sposób przepowiadania, żywego, bezpośredniego, profetycznego, a przede wszystkim płynącego z głębi jego serca i umysłu, przepełnionych głęboką wiarą i miłością do Boga, Kościoła i własnego narodu. Można to krótko nazwać teologią kerygmatyczną. Prymas Tysiąclecia, jak go od wielu lat nazywamy za św. Janem Pawłem II, był przede wszystkim praktykiem, wielkim pasterzem tworzącym teologię życiem, przepowiadaniem, prowadzeniem Kościoła w trudnych czasach sowieckiego totalitaryzmu. Jego działalność odnosiła się nie tylko do dziedzin ściśle kościelnych, lecz także obejmowała wielkie obszary życia społecznego w państwie i narodzie. Był więc wybitnym biskupem, dbającym o struktury Kościoła katolickiego w Polsce, ale i wielkim przywódcą społeczności narodowej. Przez swoją heroiczną pracę na polu społecznym i politycznym oraz przez swoją życiową postawę człowieka niezłomnego, kapłana wiernego Bogu

* Ks. dr hab. Mirosław Kowalczyk – pracownik naukowy Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Instytut Teologii Dogmatycznej, Katedra Historii Dogmatów i Teologii Historycznej; e-mail: kowal@kul.pl.

i polskiej tradycji historycznej chronił i zarazem budował – i można powiedzieć, nadal buduje – wspólnotę etniczną Polaków na fundamencie wiary chrześcijańskiej i bogatej tradycji polskiej. Poznając jego głęboką myśl, odkrywamy, że jego nauczanie zawiera głęboką prawdę o potędze słowa Bożego, która wiąże posłannictwo osób i narodów ze służbą innym w miłości.

Pośród licznych wątków swego nauczania jeden był poświęcony nauce o narodzie – jako zbiorowości organicznej, mającej swoją podmiotowość i niezwykłą godność. Nie trzeba chyba nikogo przekonywać, że szczególnie w obecnej dobie i bieżącej sytuacji społeczno-politycznej, w jakiej znajduje się Europa, a także Polska, jest to niezwykle aktualne zagadnienie. Tocząca się tak dynamicznie wokół nas historia pokazuje niezwykłą wartość i aktualność nauczania kardynała Wyszyńskiego o narodzie, a szczególnie chrześcijańskim narodzie i jego podmiotowości.

W ramach swoistej antropologii społecznej odnajdujemy u Prymasa Tysiąclecia bardzo oryginalną naukę na temat teologii narodu w ogóle, a narodu polskiego w szczególności. Swoją naukę o narodzie prymas Wyszyński buduje systemowo, wychodząc od znaczeń czysto socjologicznych, przez filozoficzne (scholastyczne), aż do typowo personalistycznych. Swoją myśl zakorzenia głęboko w Biblii, ale nawiązuje także bardzo konkretnie do nauki społecznej Kościoła oraz myśli teologicznej, filozoficznej, historycznej i socjologicznej na temat narodu. Na tym fundamencie wypracowuje pojęcie narodu chrześcijańskiego, który realizuje swoją historię zbawienia.

Jego nauka o narodzie wpisuje się w szerszy rozumiany nurt polskiej teologii narodu, której początki sięgają XIII wieku, żeby wspomnieć takie postaci, jak np. Wincenty Kadłubek (†1223), Jan z Czarnkowa (†1387), a w wiekach późniejszych np. Mateusz z Krakowa (†1410), Jakub z Paradyża (†1464), Jan Ostroróg (†1501) i inni. W wieku XIX, kiedy byt narodowy był zagrożony, rozwinął się niezwykle wyrazisty nurt myślenia narodowego, nie tylko w katolicyzmie. Refleksję o narodzie rozwijali polscy historycy, filozofowie, teologowie, poeci, żeby wspomnieć dla przykładu twórczość takich postaci, jak nasi wieszczowie narodowi, romantycy, poeci: Adam Mickiewicz, Juliusz Słowacki, Cyprian K. Norwid; społecznicy: Bogdan Jański (†1840), Hieronim Kajsiwicz (†1873), Piotr Semenenko (†1886), Józef Hene-Wroński (†1853) i inni. Przed II wojną światową filozofowie, jak Feliks Koneczny (†1949), Wincenty Lutosławski (†1954), czy współcześni Stefanowi Wyszyńskiemu, jak Karol Wojtyła/ Jan Paweł II, Czesław S. Bartnik, który ze wszystkich współcześnie piszących na te tematy najlepiej usystematyzował teologię narodu i bardziej niż inni wskazał na jej wymiar personalistyczny¹.

¹ Cz.S. Bartnik, *Teologia narodu*, Częstochowa 1999, s. 56–62.

ISTOTA NARODU JAKO FUNDAMENT JEGO PODMIOTOWOŚCI

Według Prymasa Tysiąclecia naród, obok rodziny i szerzej rodu jako klanu rodzinnego, to podstawowa struktura społeczna. Oczywiście istnieją także inne wspólnoty, które tworzy człowiek. Prymas często o nich mówił, np.: wspólnota pracy, nauki, wspólnota wynikająca ze stowarzyszania się w różne grupy, związki, partie. One tworzone są przez człowieka dla kształtowania życia społecznego i politycznego, natomiast takie wspólnoty, jak rodzina i naród, są wspólnotami naturalnymi, wynikającymi z ludzkiej natury, a więc stworzonymi przez Boga².

Całość bytu narodowego ma dwa podstawowe wymiary, jest to wymiar przedmiotowy, na który składają się różne komponenty, takie jak: wspólna historia, wspólnota pochodzenia, wspólna kultura, gospodarka, wspólne terytorium, na którym naród tworzy państwo lub po prostu żyje, wspólna egzystencja itp. Na następny wymiar, podmiotowy – można go nazwać także wymiarem duchowym – składają się takie elementy, jak: wspólna mentalność, wspólny duch, samowładność, suwerenność duchowa, wspólnota wartości duchowych i moralnych, świadomość przynależności do wspólnoty narodowej, wspólnota uczuć i – jak to określa ks. Cz.S. Bartnik w swojej książce *Pedagogia narodowa Prymasa Wyszyńskiego* – pewnego rodzaju „osobowość społeczna, kolektywna”³. Te dwa wymiary stanowią o kształcie i wartości narodu. Są one ze sobą związane, ale jednocześnie stanowią różne rzeczywistości. Różne komponenty tych dwóch fundamentalnych wymiarów tworzą się, czerpiąc z różnorodnych źródeł. Pozostając na poziomie dużej ogólności, można powiedzieć, że dla kardynała Stefana Wyszyńskiego podstawowymi źródłami tworzenia się bytu materialnego i duchowego każdego narodu jest akt stwórczy Boga, następnie relacyjne odniesienie człowieka do Boga, z którego także wynika odniesienie do drugiego człowieka i dalej niezbywalna godność osoby ludzkiej oraz aktualnie przeżywana historia, ze wszystkimi jej wymiarami. Oczywiście w bardziej szczegółowej refleksji tych elementów jest znacznie więcej. Te są jednak fundamentalne.

Mówiąc o aktualności nauczania prymasa Stefana Wyszyńskiego o podmiotowości narodu, nie można pominąć ogólnego kontekstu historycznego, w jakim odbywało się jego nauczanie i w jakim była wtedy Europa i Polska. W konkretnej rzeczywistości narodu polskiego i innych narodów Europy, na których historię wpływ miały także czasy wcześniejsze, pojawiły się dwie zasadnicze i skrajnie przeciwstawne tendencje w refleksji nad narodem. Obie te tendencje w opinii Prymasa Tysiąclecia były wrogie człowiekowi. Odbiegały one bardzo od prawd

² Zob. S. Kard. Wyszyński, *Wypełniamy Jasnogórskie Śluby Narodu*, Jasna Góra 1957; tenże, *W świątłach tysiąclecia*, Kraków 1961; tenże, *Wielka nowenna Tysiąclecia*, Paris 1962; tenże, *Kościół w służbie Narodu*, Rzym 1981; Cz.S. Bartnik, *Pedagogia narodowa Prymasa Stefana Wyszyńskiego*, Lublin 2001, s. 25.

³ Cz.S. Bartnik, *Pedagogia narodowa Prymasa Stefana Wyszyńskiego...*, s. 164, 285–289 i n.

wynikających z objawienia chrześcijańskiego i nauczania Kościoła. Jedna, sakralizująca naród i będąca źródłem wszelkich nacjonalizmów; druga, wynikająca z chęci globalizacji całej rzeczywistości społecznej i politycznej, dążąca do zniwelowania różnic narodowych i zlikwidowania granic i różnic etnicznych. Trzeba też podkreślić, że ani jedna, ani druga nie były rzeczywistościami wynikającymi z naturalnych uwarunkowań ludzkiej natury. Wynikały one z utopijnych ideologii, które nie uwzględniają praktycznego związku osoby ludzkiej z narodem i na odwrót: nie uwzględniały kontekstu narodowego jako wspólnoty etnicznej, koniecznego dla rozwoju osoby. Tragicznym przykładem wcielenia w życie tych ideologicznych nurtów były wydarzenia związane z rewolucją bolszewicką w Rosji i narodowym socjalizmem w III Rzeszy Niemieckiej. Dziś, niestety, wiele nurtów tych zbrodniczych systemów kontynuuje współczesna tzw. nowa lewica i skrajny liberalizm.

Prymas Tysiąclecia, którego nauczanie skierowane było zawsze do konkretnych ludzi żyjących w określonej sytuacji społecznej i politycznej, często odnosił się do tych przykładów historycznych, w tamtych czasach ciągle aktualnych. Kiedy mówił o narodzie, uwzględniał wszelkie uwarunkowania historyczne, jakie naród przeżywał. Na różny sposób uwzględniał sytuację narodu polskiego, który przeżył straszliwy dramat wojny, a po II wojnie światowej znalazł się pod sowiecką dyktaturą. Często ta sytuacja dla prymasa Wyszyńskiego stawała się okazją do wypowiedzi na temat tworzenia właściwych rzeczywistości o wymiarze społecznym i politycznym, wbrew temu, co głosiła ówczesna ideologia. W czasie życia prymasa Wyszyńskiego Europa bardzo tragicznie doświadczyła tych skrajnych ideologii. Dlatego prymas Wyszyński w kwestii nauczania o narodzie przywoływał te błędne i zbrodnicze ideologie, pokazując jednocześnie chrześcijańskie rozumienie narodu jako wspólnoty osób zbudowanej na właściwych fundamentach duchowych i materialnych. Po prostu dla niego naród stanowi podstawową i naturalną strukturę społeczną, wyłaniającą się w historycznym procesie etnogenetycznym. Podkreślić należy tu słowo „naturalną”, do czego jeszcze wrócimy w tym artykule. Jest to struktura, która w sposób naturalny wynika z konstrukcji człowieka jako osoby ludzkiej. Człowiek jako osoba jest po prostu bytem relacyjnym i naturalnie tworzy wspólnoty, najpierw rodzinną, szerzej też rodową, później narodową, jako wspólnotę wielu rodzin, i wreszcie już na wyższym poziomie, wspólnotę ludzkości, jako rodziny ludów i narodów.

Podjmując bardziej szczegółową refleksję nad narodem, prymas Wyszyński zwracał uwagę, że ważna jest dla narodu jego aktualna tożsamość, budowana przez łączność z jego całą historią. Równie ważna jest praca narodu, bo od niej zależy jego kultura, którą prymas nazywa „kulturą narodową”. Wydaje się, że w tym aspekcie rozumiał pracę nad własnym stanem duchowym, moralnym i materialnym, jak i pracę w ogóle, jako tworzenie kultury duchowej, moralnej i materialnej. Niezwykle ważnym czynnikiem dla każdego narodu jest jego relacyjność z innymi narodami, która powinna mieć charakter ewangeliczny, a nie kreowany według ideologii czy jakichś korzyści politycznych. W ten sposób spełnia się rola

narodu jako „ucznia Chrystusa”, czyli zgodnie z Bożym zamysłem. Z tym wiąże się ważny temat stosunku narodu do Kościoła. Prymas Wyszyński wypracowuje i omawia obszernie w swoim przepowiadaniu pojęcie „Kościola narodu”. Kościół narodu pozwala na zapodmiotowanie całego dzieła zbawczego Jezusa Chrystusa. U kardynała Wyszyńskiego naród jest bardzo konkretną kategorią ekklezjalną. Kościół narodu chrześcijańskiego, który skupia w sobie mniejsze wspólnoty, dotyka praktycznie samej głębi ludzkiej egzystencji. W ten sposób Ewangelia dociera do każdego człowieka, stając się programem chrześcijańskiej *praxis* i na odwrót: ta chrześcijańska praktyka życia uświęca naród i czyni go prawdziwie uczniem Chrystusa w myśl słów z nakazu misyjnego: „Idźcie na cały świat i czyńcie moimi uczniami wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego” (Mt 28,19).

W ten sposób ukazuje się pedagogiczna i profetyczna wartość nauczania Prymasa Tysiąclecia. Warto zwrócić uwagę na wielką aktualność tego nauczania. Cała antropologia społeczna, personalizm społeczny oparty na wartościach chrześcijańskich, jaki głosił prymas Wyszyński, jest nadal niezwykle aktualny i ważny dla budowania podmiotowości nie tylko naszego narodu, ale wszystkich narodów Europy. Jak myśl prymasa Wyszyńskiego skutecznie przeciwstawiała się doktrynie komunistycznej, tak doskonale nadaje się do przeciwstawienia się dzisiejszemu liberalizmowi, minimalizmowi, redukcjonizmowi, czy tym bardziej wszelkiego rodzaju przejawom rasizmu, który przecież istnieje nadal w Europie i na całym świecie.

NARÓD JAKO ZBIOROWOŚĆ PODMIOTOWA

Zgłębiając naukę kardynała Wyszyńskiego o narodzie, nietrudno zauważyć, że jego myśl przeniknięta jest personalizmem, choć nie używał on w swojej teologii kerygmatycznej tego systemu w rozumieniu naukowym. Dla Prymasa Tysiąclecia relacje osobowe między Bogiem a człowiekiem i między człowiekiem a człowiekiem są podstawowym źródłem i tworzywem wszelkich społeczności, a społeczności naturalnych w szczególności.

Znamy doskonale tę słynną frazę: „My, Naród...” (*We, people...*), którą zaczyna się pierwsza w historii świata konstytucja, stworzona w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej (1787–1789), która miała stanowić podstawę amerykańskiej demokracji i określać naród jako podmiotowe źródło władzy. Także w naszej polskiej Konstytucji 3 maja z 1791 roku, w preambule, zawarta jest myśl, że podmiotem władzy jest nie król, ale naród. Trudno dziś szczegółowo ustalić, co dokładnie stało u podstaw tych głębokich myśli autorów obu dokumentów⁴. W każdym razie podobne rozumienie narodu, jako zbiorowości najbardziej podmiotowej, odnajdu-

⁴ Cz.S. Bartnik, *Teologia narodu...*, s. 12.

jemy u prymasa Wyszyńskiego, dla którego źródłem osoby ludzkiej i społeczności, które ta osoba tworzy, jest Trójca Święta, a w historycznym wymiarze druga Osoba Trójcy, Jezus Chrystus⁵. „Polska jest zespolona nie parcianym powrozem Polska jest zespolona sercem wiary. Jej siłą jest wiara Chrystusowa. Jej jednością jest moc nadprzyrodzonej łaski Bożej! Jej nadzieją niezłomną jest pragnienie Chrystusowej Polski [...]. Wiąże ją moc Nieśmiertelnego Króla Wieków [...]” – tak nauczał prymas Wyszyński w czasie wielkiego Jubileuszu Tysiąclecia Chrztu Polski⁶. Odnosiło się to do narodu polskiego, ale zawarta jest tu nauka ogólna o każdym narodzie chrześcijańskim⁷. Jego rozumienie społeczności narodu, jako społeczności tworzonej przez rodziny, ma swoje źródło w samym Bogu. Stąd jej niezbywalna godność i podmiotowość. „My” narodu to nie jest tylko zbiór przypadkowych „ja” poszczególnych jednostek czy rodzin, ale zbiorowość osobowa, naturalna, organiczna, powiedzielibyśmy subsistentna. Jest to zbiorowość mająca swoje oryginalne właściwości, odróżniające ją od innych społeczności narodowych w ramach całej rodziny narodów⁸. Subsistentność społeczności narodowej wynika także z rozwoju ludzkiego pierwiastka, który swój dynamizm wewnętrzny czerpie z Opatrzności, a więc ze szczególnej uniwersalnej pedagogii Boga. Pedagogia ta opiera się na fundamencie relacji: osoba ludzka – Osoby Boskie. Ona prowadzi jednostkę ludzką do świadomości społecznej, czyli do odkrywania w sobie relacji społecznych nie tylko naturalnych, ale i wyższego rodzaju. Przez to jednostka odkrywa swoją socjogenezę, czyli swoją osobowość społeczną. Odkrywa, że jest w relacji społecznej, odkrywa, że swoje „ja” może poznać i zrealizować we wspólnocie. Najpierw swoje „ja” odnajduje na polu rodziny, rodu, ojczyzny, później narodu, rodziny narodów i wreszcie w Kościele jako „Narodzie narodów”⁹. To jest właśnie owo wspólne „my” wynikające z pnia genetycznego. Ostatecznie rozumiemy społeczność narodu jako jeden ze znaków osoby społecznej. Personalistyczne ujęcie rzeczywistości narodu zdaje się niezbędne we współczesnym świecie, targanym różnymi konfliktami wynikającymi często ze skrajnych nacjonalizmów. Prymas Tysiąclecia wyraźnie tę potrzebę dostrzegął i dawał temu wyraz w swoim przepowiadaniu i działaniu.

Szczególną postać narodu, jako osoby zbiorowej, uzyskuje on przez swój związek z Kościołem. Ten temat w całym pasterskim działaniu prymasa Wyszyńskiego zajmuje szczególne miejsce. Ks. prymas Wyszyński rozumiał ten związek jako szczególną symbiozę: naród ubogaca się Kościołem, a Kościół znajduje swoje

⁵ S. Wyszyński, *Bóg rządzi narodami. Przemówienie z 18.08.1960 r., podczas uroczystości w Malborku*, w: *Nauczanie społeczne 1946–1981*, Warszawa 1990, s. 142.

⁶ S. Kard. Wyszyński Prymas Polski, *Dzieła zebrane*, Warszawa 1997, s. 17.

⁷ J. Buczek, *Teologia narodu w ujęciu wybranych polskich teologów*, Rzeszów 2014, s. 121.

⁸ M. Kowalczyk, „Lecz aby świat zbawić” (*J* 12,47). *Z teologii rzeczywistości ziemskich*, Lublin 2014, s. 136–138.

⁹ Zob. Cz.S. Bartnik, *Pedagogia narodowa Prymasa Stefana Wyszyńskiego...*, s. 174.

zakorzenie w narodzie¹⁰. Są to dwa różne podmioty, ale wzajemnie się uzupełniające. Przez całą swoją historię naród polski budował i umacniał ten związek¹¹. Czerpał duchową siłę z tego związku, ale też miał obowiązek pogłębiać go przez postawę pełną zaangażowania i ofiarności, szczególnie w chwilach trudnych. Okres, w którym przypadł czas sprawowania duchowego przywództwa przez Prymasa Tysiąclecia, jak już wspominałem, nie był okresem łatwym dla Kościoła katolickiego ani dla narodu, wręcz zagrażał zarówno bytowi narodu, jak i obecności Kościoła w tymże narodzie. Według Prymasa Tysiąclecia był to czas egzaminu i dla Kościoła, i dla narodu w Polsce. Był to okres, kiedy potrzebna była ogromna determinacja i ofiarność, często posunięta do heroizmu, żeby nie dać oderwać rzeczywistości narodu od Kościoła, który z kolei był dla niego ostoją i znakiem tożsamości. Ta jedność była zagrożona. Gdyby udało się ją rozbić, byłaby to strata na stulecia, a dodatkowo zagrożony byłby sam naród w swoim bycie¹². Kardynał Wyszyński przez swoją działalność duszpasterską szeroko rozumianą, czyli działania na wszystkich możliwych polach, starał się ten związek potrzymać i umocnić. Przez działanie odradzające i umacniające Kościół po okresie straszliwego spustoszenia, jakie się dokonały w okresie II wojny światowej, przygotowywał też skuteczne narzędzie dla obrony narodu. Jednocześnie przez ochronę narodu podtrzymywał nieustannie żywą osobową tkankę, bez której Kościół nie może się realizować. Tak więc zarówno w słowie głoszonym w licznych wystąpieniach, jak i w konkretnym działaniu instytucjonalnym kardynał Wyszyński widział niezwykle, żywy i konieczny związek narodu i Kościoła. Można stąd wnioskować, że dla niego naród był rozumiany jako droga Kościoła przez historię, a więc naród traktował jako kategorię historiozabawczą, ale całkowicie zachowującą autonomię w ramach swojej podmiotowości¹³. Dziś ta nauka jest niezwykle aktualna.

Stefan Wyszyński rozumiał tę symbiozę personalistycznie. W pogłębionej analizie jego nauczania, którą proponuje ks. Cz.S. Bartnik, szczególnie w ujęciu dzisiejszego personalizmu, pojęcie narodu konstruowane jest na wzór osoby ludzkiej, tyle że w wymiarze społecznym. Oczywiście trzeba zachować w tym porównaniu odpowiednie proporcje i rozsądek. Jakaś analogia jest jednak uprawniona, choć wielu, nawet personalistów, jej nie przyjmuje. Stronę somatyczną stanowi pierwiastek materialny i organiczny, na który składają się: ziemia, przyroda, kultura materialna, czasoprzestrzeń, bios, dziedzictwo, kultura materialna, ekonomia działania i pamięć społeczna. Stronę duchową wyznaczają: idee, kultura duchowa, charakter narodu, język lub języki, zdobyte doświadczenie, sztuka, estetyka, religia i religijność, świadomość więzi międzynarodowych, duch narodu i świadomość posłannicza.

¹⁰ J. Buczek, *Teologia narodu w ujęciu wybranych polskich teologów...*, Rzeszów 2014, s. 131.

¹¹ S. Wyszyński, *Co Kościół daje narodowi na nowe tysiąclecie*, w: *Na szlaku tysiąclecia: Wybór kazań*, Warszawa 1996, s. 214–220.

¹² J. Buczek, *Teologia narodu w ujęciu wybranych polskich teologów...*, s. 152–160.

¹³ Cz.S. Bartnik, *Pedagogia narodowa Prymasa Stefana Wyszyńskiego...*, s. 165; J. Lewandowski, *Naród w dziejach zbawienia*, Warszawa 2003.

Osobowość, a raczej personalność, jest w określonym narodzie najistotniejsza. Ona decyduje, że dana społeczność jest narodem, ma swoją podmiotowość, tożsamość, niepowtarzalność, specyfikę i ciągłość historyczną. Istotne jest tutaj pewnego rodzaju sprzężenie współtwórcze, które polega na tym, że jednostka jest osobą żyjącą w narodzie, dzięki narodowi i dla narodu, a naród jest narodem osób, żyjącym dla każdej osoby i dzięki niej. Często te wątki odnajdujemy także w kerygmaticznej teologii naszego wielkiego rodaka, św. Jana Pawła II, ale wcześniej u kardynała Stefana Wyszyńskiego¹⁴.

Naród nie jest ani jakimś molochem, ani superorganizmem, ani tylko prostą sumą jednostek czy nawet rodzin, nie jest społecznym chaosem ani dowolnym tworem socjalnym. Jest konstrukcją analogiczną w stosunku do osoby, a nawet więcej: jest osobą społeczną. Jest rzeczywistością w pełni podmiotową. Ma swoje poznanie, wiedzę, wolę, miłość, decyzję, instynkt, zmysł samozachowawczy, komunie międzyludzką, losy, czyny, całą etnogenezę od początków aż do spełnienia w przyszłości i ostatecznie na końcu dziejów. Naród jednak, tak jak poszczególny człowiek, nie jest bytem skończonym, lecz nieustannie się doskonali, zwłaszcza w warstwie duchowo-moralnej. Jest zadaniem dla samego siebie. Musi nieustannie dokonywać wyboru między dobrem a złem. Ten wątek jest także bardzo istotny dla nauczania Prymasa Tysiąclecia.

Naród ma także wymiar antropogenetyczny w perspektywie moralnej. Wymiar ten realizuje się – analogicznie jak w jednostkowej osobie ludzkiej – przez określenie się w prawdzie i fałszu, dobru i złu, miłości i nienawiści, wolności i niewoli, sprawiedliwości i niesprawiedliwości, zbawieniu i niezabawieniu, słowem: wartości i antywartości. Naród zatem jest określony do dna wymiarem moralnym, gdzie pełna wolność musi się łączyć z prawdą i pełną samodyscypliną zbiorową. Naród posiada swoje struktury i dynamizmy, recepcje i zadania, wyzwania i odpowiedzialność, obszary pokoju i walki. Ostatecznie mierzy się swoim wymiarem religijnym. Żyje w środowisku Bożym, poddany jest Opatrzności stwórczej i zbawczej, a istotę i centrum stanowi osoba ludzka. Bardzo często prymas Wyszyński mówił o narodzie chrześcijańskim (później ten wątek pojawił się u św. Jana Pawła II). Naród, podobnie jak jednostka, miał swój „chrzest”, „bierzmowanie”, swój związek eucharystyczny z Chrystusem. Podlega wszystkim elementom historiozbawczym. To także tworzy jego tożsamość i podmiotowość¹⁵.

Innym istotnym elementem budującym podmiotowość i tożsamość narodu jest według kardynała Wyszyńskiego kultura, która stanowi podstawowy atrybut substancji narodu. Dalej są to dzieje narodu, które budują zbiorową samoświadomość i są inspiracją w tworzeniu przyszłości. Historia narodu pozwala właściwie ustawiać hierarchię wartości, przez to jest ruchem ku przyszłości. Z dziejowością

¹⁴ M. Kowalczyk, *Naród w nauce chrześcijańskiej*, Lublin 2002, s. 25–53.

¹⁵ Zob. Cz.S. Bartnik, *Naród jako fenomen kultury w ujęciu teologicznym*, w: *Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań*, t. 1, Lublin 2004, s. 148.

narodu wiąże się także zagadnienie tradycji, która scala teraźniejszość z przeszłością i jest nośnikiem pamięci przeszłych pokoleń. Kardynał Wyszyński w swoich kazaniach, listach pasterskich, konferencjach, rozważaniach i medytacjach odnoszących się do teologii narodu polskiego i narodu w ogóle wymienia jeszcze wiele innych szczegółowych elementów.

PODSUMOWANIE

Na koniec tych rozważań można powiedzieć, że naród według nauczania kardynała Stefana Wyszyńskiego to najwyższa postać życia społecznego. W odróżnieniu od społeczności sztucznych, takich jak partie, stowarzyszenia, organizacje, instytucje, ma swoją tożsamość wewnętrzną, która odróżnia go od innych narodów, przy jednoczesnym współistnieniu z nimi. Świadomość swojej odrębności i wewnętrznej niezależności stanowi właśnie o podmiotowości narodu. Poziom relacji z innymi narodami warunkuje w narodzie chrześcijańskim system wartości ukształtowany na relacjach do Trójcy Świętej.

Współczesne społeczeństwo polskie potrzebuje dziś wyraźnych punktów odniesienia, a takim punktem może być nauczanie kardynała Wyszyńskiego w kwestiach społecznych. Polska i szerzej Europa potrzebują nowych impulsów dla odzyskania pełnej świadomości, że odważnie trzeba stać na straży fundamentalnych wartości. Okres, przez który przeprowadził Kościół polski prymas Wyszyński, był równie trudny, jak czasy obecne, a jednak nie tylko udało się uchronić wspólnotę narodu i Kościoła w Polsce, ale wydała ona wspaniałe świadectwo wiary i heroicznej postawy, czego przykładem są takie postacie, jak np. św. Jan Paweł II czy kapłan-męczennik, bł. Jerzy Popiełuszko i wielu, wielu innych. Dziś także powstała nowa sytuacja społeczno-polityczna w Polsce i w Europie. Na wschodzie toczy się wojna, na zachodzie kontynentu rozpała się coraz bardziej potężny kryzys emigracyjny, daje się zauważyć także wielki kryzys duchowy, moralny, tożsamościowy. To wszystko wskazuje, że trzeba powrócić do fundamentalnych wartości, które zostały zbudowane na chrześcijaństwie i przekazie kultur antycznych. Te właśnie wartości były samym rdzeniem myśli społeczno-antropologicznej kardynała Wyszyńskiego. Szczególnie jego nauczanie o narodzie chrześcijańskim. Prymas podkreśla nie tylko znaczenie i godność ludzkiej osoby indywidualnej, ale też wskazuje zbiorowość, społeczność, jako wspólnotę organiczną, będącą rzeczywistością podmiotową, czyli zaplanowaną i stworzoną przez Boga. W ramach swojej teologii kerygmatycznej stworzył oryginalną koncepcję podmiotu społecznego, który podlega – podobnie jak osoba indywidualna – wszelkim prawom procesu historiozbowczego. Poza tym prymas Wyszyński głosił swego rodzaju personalizm społeczny i socjalny oparty na wartościach chrześcijańskich, dla przeciwstawienia go wszelkim „socjalizmom” materialistycznym i rasistowskim.

Postawa i nauczanie prymasa Wyszyńskiego nie było nastawione jedynie na walkę z machiną polityczną ideologów komunistycznych czy rodzącego się libe-

ralizmu na Zachodzie. Zaproponował on bardzo realistyczną naukę skierowaną do ludzi, którzy potrzebują światła, drogi, wsparcia, ukazania im sposobu na zachowanie godności. To była nauka pokazująca siłę prawdziwych wartości, siłę, która pozwoli im nie tylko przetrwać, ale zrozumieć sens ich egzystencji w absurdalnej rzeczywistości systemów walczących z Bogiem i religią, a często także ze zwykłym człowieczeństwem. Wielka wartość i aktualność tej nauki polega także na ukazaniu tych wartości jako narzędzia dla społeczności, takich jak rodzina, naród i Kościół. Jest to po prostu swoista teologia wyzwolenia¹⁶.

Kardynał Wyszyński był autentycznym teologiem praktykiem, prawdziwym apostołem, najgłębiej rozumiejącym przekaz Chrystusa o konieczności budowania królestwa Bożego na ziemi, bez względu na okoliczności zewnętrzne życia. Mają tego dokonywać ludzie nie tylko indywidualnie, ale i społecznie. Społeczność jest konieczna dla osoby indywidualnej, ale i odwrotnie, indywidualna osoba może istnieć tylko dzięki społeczności. To jest fundament egzystencji. Takie poglądy odnajdujemy w jego kazaniach, homiliach, listach pasterskich i okolicznościowych przemówieniach, jak również w jego postawie osobistej wiary i niezłomności.

Zapewne wiele innych jeszcze wątków należałoby tu poruszyć. Ta skrótowa analiza nauczania prymasa Wyszyńskiego o narodzie chrześcijańskim i podmiotowości tego narodu jest tylko skromnym obrazem bogactwa jego myśli. Dziś kryzys wartości, na których została zbudowana Europa, a nawet więcej, cała cywilizacja zachodnia, czyli euroatlantycka, jest tak wielki, że trzeba pilnie szukać wskazań, jak temu kryzysowi zaradzić. Sługa Boży kardynał Stefan Wyszyński dał takie wskazania. Warto do nich sięgać.

BIBLIOGRAFIA

- Bartnik Cz.S., *Teologia narodu*, Częstochowa 1999.
- Bartnik Cz.S., *Pedagogia narodowa Prymasa Stefana Wyszyńskiego*, Lublin 2001.
- Bartnik Cz.S., *Naród jako fenomen kultury w ujęciu teologicznym*, w: *Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań*, t. 1, Lublin 2004.
- Buczek J., *Teologia narodu w ujęciu wybranych polskich teologów*, Rzeszów 2014.
- Kościelski F., *Społeczność człowieka. Antropologia społeczna według Stefana Kardynała Wyszyńskiego*, Lublin 2015.
- Kowalczyk M., *Naród w nauce chrześcijańskiej*, Lublin 2002, s. 25–53.
- Kowalczyk M., „*Lecz aby świat zbawić*” (J 12,47). *Z teologii rzeczywistości ziemskich*, Lublin 2014.
- Kowalczyk M., *Słowo wstępne*, w: F.G. Kościelski, *Społeczność człowieka. Antropologia społeczna według Stefana Kardynała Wyszyńskiego*, Lublin 2015.
- Lewandowski J., *Naród w dziejach zbawienia*, Warszawa 2003.

¹⁶ M. Kowalczyk, *Słowo wstępne*, w: F.G. Kościelski, *Społeczność człowieka. Antropologia społeczna według Stefana Kardynała Wyszyńskiego*, Lublin 2015, s. 9–10.

- Wyszyński S., *Wypełniamy Jasnogórskie Śluby Narodu*, Jasna Góra 1957.
Wyszyński S., *W światłach tysiąclecia*, Kraków 1961.
Wyszyński S., *Wielka nowenna Tysiąclecia*, Paris 1962.
Wyszyński S., *Kościół w służbie Narodu*, Rzym 1981.
Wyszyński S., *Bóg rządzi narodami. Przemówienie z 18.08.1960 r., podczas uroczystości w Malborku*, w: *Nauczanie społeczne 1946–1981*, Warszawa 1990.
Wyszyński S., *Co Kościół daje narodowi na nowe tysiąclecie*, w: *Na szlaku tysiąclecia: Wybór kazań*, Warszawa 1996.
Wyszyński S., *Dziela zebrane*, Warszawa 1997.

Słowa kluczowe: Stefan Wyszyński, naród, naród chrześcijański, podmiotowość narodu, Kościół, personalizm, osoba społeczna, antropologia społeczna

SIGNIFICANCE AND TIMELINESS OF THE TEACHINGS OF PRIMATE S. WYSZYŃSKI ON THE PERSONHOOD OF NATIONS

Summary

According to Cardinal Stefan Wyszyński the nation is the highest form of societal life. It has its own internal identity and individuality which distinguish it from other nations co-existing alongside it. A properly defined identity, built upon the foundation of Christianity, precludes nationalism, since in a Christian nation international relations are conditioned with reference to the Holy Trinity. Polish contemporary society today needs clear points of reference; certainly Cardinal S. Wyszyński's teaching can be one of them. Poland and, more broadly, Europe, need new impetus in regaining a full awareness of the necessity of bravely upholding fundamental values. The times through which the great Primate led the Church in Poland were difficult, but it was possible not only to defend the community of nation and Church in Poland, but this community also offered a wonderful testimony of faith and of a heroic stance, exemplified by the figures of St. John Paul II, Bl. Jerzy Popiełuszko, and many others. Today a new socio-political situation has arisen in Poland and in Europe. There is war in the east; in the western part of the continent an increasingly more formidable migration crisis has been ignited; everywhere there can be seen a spiritual, moral, crisis, an identity crisis. All of this is telling us that it is necessary to return to fundamental values, built on the basis of Christianity and ancient culture. It is these values which were the very core of the socio-anthropological thought of Cardinal Wyszyński, especially his teaching on Christian nationhood. The Primate emphasizes not only the significance and human dignity of the individual person, but also points to the collective, the community, as an organic society, forming a personal reality, indirectly created by God. In his preaching Cardinal Wyszyński created an original concept of the personhood of a society, which is subject to – just as is an individual person – all the laws of the salvation history process.

Keywords: Stefan Wyszyński, nation, Christian nation, personhood of nations, Church, personalism, societal person, societal anthropology

Ks. Jarosław M. Lipniak*
PWT Wrocław

TERMIN „SUBSTANCJA” W TRYNITOLOGII

Tematem artykułu jest rozumienie terminu „substancja” w trynitologii. Zagadnienia związane z substancją Boga i każdej z Osób będą rozpatrywane w innych artykułach. W każdej religii substancja Boga ma w sobie personalność. W chrześcijaństwie jest to personalność troista. Z tego względu termin „substancja” otrzymuje nowe znaczenie. W dziejach teologii chrześcijańskiej rozwijano zagadnienie powiązania jednej substancji Boga z trzema różnymi Osobami. Nurt ortodoksyjny, podkreślający ich autonomię, akcentował też odrębność stworzeń od Stworzyciela. Nurt myśli niwelujący różnice między Osobami skłonny był też do zacierania różnic między substancją Boga i substancją świata. W całości myśli teologicznej ważne jest to, aby ogólny termin „substancja” był rozumiany w kontekście całości zagadnień. Termin ten, jak i każdy inny, ma swoje własne znaczenie, ale też ma różne znaczenia w zależności od kontekstu. W trynitologii substancja Boga jest jednocześnie jedna i troista.

Wszystkie Osoby Boskie mają wspólną substancję – jedną jedyną. Każda Osoba ma tę samą substancję, która jest jej podłożem. W Bogu są trzy różne osoby. Osoba jest w trynitologii czynnikiem odróżniającym. Trzeba jednak pamiętać, że w definicji jakiegokolwiek bytu podawane są elementy wspólne dla wszystkich możliwych predykatów. Są nimi, odpowiednie dla definiowanego bytu: substancja, relacje, wewnątrz, zewnątrz i działanie. W osobie wszystkie te elementy są ukształtowane przez elementy personalne, którymi są: intelekt, wola i uczucia. Najważniejszym elementem, decydującym o istnieniu, jest substancja. Bez substancji byt nie istnieje. Również Osoba Boska jest substancją.

Osoby w Bogu są od siebie odróżnione w sensie przeciwstawnych relacji, czyli w tym, co jest tylko w danej Osobie i w żadnej innej. Wszystko inne jest wspólne. Trynitologia mówi o jedności oraz o troistości. Ostatecznie jednak zarówno jedność, jak i troistość są absolutne, a tym samym niedostępne dla rozumu ludzkiego.

* Ks. Jarosław M. Lipniak – prezbiter diecezji świdnickiej, doktor hab. teologii dogmatycznej; redaktor naczelny Międzynarodowego Przeglądu Teologicznego „Communio”, kierownik Katedry Ekumenizmu i Dialogu Międzykulturowego Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, prezes Dolnośląskiego Instytutu Dialogu i Tolerancji; przedstawiciel biskupa świdnickiego ds. ekumenizmu i dialogu międzyreligijnego; e-mail: pallotti@poczta.onet.pl.

Na tym poziomie wszystko się zlewa w oślepiającym, absolutnym świetle. Ważne jest to, że nie można mówić o osobie bez mówienia o substancji. Wspólna substancja, jedna jedyna kojarzona jest z jedną wspólną naturą Boga. Grecki termin *ousia* jest tłumaczony na język łaciński za pomocą terminu *substantia*, ale może być też tłumaczony jako „natura”. W odniesieniu do poszczególnych Osób podkreślane jest posiadanie jednej i tej samej substancji oraz swojej własnej specyfiki personalnej. Ten fundamentalny element bytu osobowego akcentowany jest również w greckim słowie *hypostasis*, które na język polski jest przekładane jako „osoba”, ale też jako „substancja”. Greckie terminy *ousia* i *hypostasis* są przekładane na ten sam termin (łac. *substantia*, pol. „substancja”), z drugiej zaś strony termin *hypostasis* jest przekładany na dwa różne terminy (odpowiednio: *substantia* i *persona*; „substancja” i „osoba”). Z tego względu w trynitologii termin *hypostasis* od razu wprowadza zamieszanie. W refleksji trynitarnej nie wystarczy zwracać uwagę tylko na słowa, trzeba koncentrować się na rzeczywistości, którą można (trzeba) opisywać, stosując różne słowa. Problem w tym, że w Bogu chrześcijańskim jest budulec wspólny, który jest jednocześnie budulcem dla poszczególnych Osób. Ta sama substancja ma trojaką specyfikę personalną, która nie jest tożsama z czymś, co uważane jest za istotę Boga.

PERSONALNOŚĆ SUBSTANCJI BOSKIEJ

Byty stworzone mają substancję i przypadłość. W Absolutcie nie ma przypadłości, wszystkie atrybuty są tożsame z istotą i z istnieniem. Również właściwości personalne nie są przypadłościami, lecz ogarniają całość Osoby, a tym samym całość substancji. Są tożsame z istotą oraz istnieniem danej Osoby, ale nie zlewają się, nie są tożsame ze sobą, nie są tożsame z istotą i z istnieniem Boga Jedyne¹. Ojciec nie jest Synem, Syn nie jest ani Ojcem, ani Duchem. Dla odróżnienia Osób teologowie chrześcijańscy posługują się kategorią relacji. W ten sposób można powiedzieć coś o wielości w Bogu. Trzeba jednak zdawać sobie sprawę z tego, że relacje są sprzężone z substancją. Dokonana została jedynie inwersja słowna. Zamiast mówić, że osoba to substancja, można powiedzieć, że jest to relacja. Trzeba jednak dopowiedzieć, że osoba to substancja relacyjna albo relacja subsystemna. Rzeczywistość pozostaje ta sama. Mówienie o relacjach bez substancji jest czystą abstrakcją, a całkowite utożsamianie ich z substancją prowadzi do modalizmu. W pierwszych wiekach chrześcijaństwa nie było spójnej trynitologii, ponieważ „ówczesna teologia nie wypracowała jeszcze dokładnego rozróżnienia między osobą, substancją i hipostazą”². Można się zapytać, czy w ciągu wielu wieków

¹ Por. W. Breuning, *Nauka o Bogu. Podręcznik teologii dogmatycznej. Traktat II*, red. W. Beinert, Kraków 1999, s. 170.

² Tamże, s. 171.

rozwoju trynitologii wypracowano odpowiednią terminologię? Czy pojawiły się odpowiednie narzędzia metodologiczne?

Niewiele wniosła w tej kwestii definicja Boecjusza. W jej świetle „dopiero suma Trzech dawałaby jedną pełną osobę (monopersonizm lub monopodmiotowość), ale i to bez Jaźni. [...] Trynitologia musi się dziś posługiwać pełnym pojęciem osoby”³. W ciągu wieków chaos terminologiczny narastał. Dziś sytuacja się nie zmieniała, aczkolwiek doświadczenie dziejów i nowe narzędzia metodologiczne pozwalają na wypracowanie obrazu całościowego, precyzyjnego i spójnego. Można wyraźniej wyjaśnić, czym różni się Bóg chrześcijan od Boga judaizmu czy islamu. Można mówić o istocie (naturze) poszczególnych Osób: Ojca, Syna i Ducha Świętego, bez popadania w sprzeczność ze stwierdzeniem jedyności oraz prostoty istoty Absolutu. W tym celu dane terminy powinny być wyraźniej sprecyzowane, a także uzupełnione nowymi terminami.

Fundamentalne znaczenie substancji w Osobach Bożych podkreśla zarówno trynitologia wschodnia, jak i zachodnia. Nigdy nie zapomniano, że podłożem działań Boga względem świata jest substancja niestworzona. W refleksji nad Trójcą immanentną zawsze łączono trzy Osoby z jedną substancją Boga⁴. Różnice mają charakter terminologiczny i konceptualny. Grecy rezerwują wyłącznie dla Ojca takie terminy, jak „przyczyna” (*aitía*) i „zasada” (*arkhé*), ponieważ tylko Ojciec jest ostateczną przyczyną bez przyczyny, zasadą bez zasady⁵. Inaczej jest w refleksji nad Trójcą ekonomiczną, gdzie refleksja nad działaniem jest oddzielana od refleksji nad substancją. Bardzo często Osoby są redukowane do działania. Zamiast mówić o wszystkich aspektach, jest mowa tylko o jednym aspekcie – o działaniu w świecie. Nie jest to pełna trynitologia, lecz jakaś „procesuologia”, mówiąca o procesach w świecie wywołanych działaniem Boga (analogicznie do tego, jak chrystologia bywa redukowana do jezuologii). Tego rodzaju personalizm aspektowy jest niewystarczający. Zupełnie gubi się w nim substancja Boga. Nie wolno redukować osoby do jednego tylko aspektu. Właściwości personalne są usadowione w substancji, a substancja ma w sobie właściwości personalne. Odpowiednio też nie może być podziału na doktrynę trynitarną esencjalistyczną i personalistyczną. W jednym i drugim przypadku zachodzi redukcja tylko do jednego albo do dwóch aspektów. Prawdziwie personalistyczna jest doktryna podejmująca wszystkie aspekty, ich wzajemne powiązania oraz relacje poszczególnych aspektów z całością. Próżna jest dyskusja nad tym, który aspekt jest ważniejszy. Powinny być ujęte wszystkie aspekty, a wysiłek teologów nie powinien być skierowany na uzasadnianie swojego wyboru, lecz na wyjaśnianie wzajemnych powiązań, na utworzenie modelu całościowego, integralnego. Poprzez działanie Boga we wnętrzu człowieka dokonuje

³ Cz.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 2000, s. 230.

⁴ Por. S. del Cura Elena, *Monarquía*, w: *El Dios cristiano. Diccionario Teológico*, eds. X. Pikaza, N. Silanes, Salamanca 1992, s. 932.

⁵ Por. tamże, s. 932.

się jednoczenie substancji człowieka z substancją Boga. Nie można powiedzieć, na czym ta relacja polega, ale wiadomo, że jest. Trzeba o niej mówić w sposób pośredni. Teologia powinna wgłębiać się w Misterium Boga, a nie banalizować go; powinna być wszechstronna, a nie ograniczona do jednego aspektu. Cała trynitologia powinna być przepracowana na nowo, z uwzględnieniem wszystkich aspektów oraz ich wzajemnych powiązań.

Prawdą jest, że termin „osoba” jest kluczem teologicznym określającym najdoskonalszą rzeczywistość w Jezusie Chrystusie i w Trójcy Świętej. Aby słowo prowadziło do zrozumienia rzeczywistości, samo musi być zrozumiałe i adekwatne. Tymczasem panuje powszechne przekonanie, że treść terminu „osoba” jest oczywista i powszechnie znana. Przekonanie to jest błędne. Nie ma integralnej definicji osoby, są jedynie definicje aspektowe, z których trzeba zbudować definicję integralną. Z pewnością ujęcia aspektowe są łatwiejsze do zrozumienia, ale w kontekście całej prawdy są one nieprawdziwe. Uzyskanie jasności nie powinno następować kosztem rezygnacji z ujęcia pełnego, integralnego. Trzeba wyróżnić terminy określające osobę aspektowo. W tym celu trzeba sięgać do starożytnych źródeł, a także wprowadzać do trynitologii nowe terminy Ks. Czesław Bartnik przypomina, że „kultura grecka i rzymska dysponowała już wieloma terminami w tym względzie o preponderancji filozoficznej. Terminy te jednak były ciągle jeszcze dosyć płynne”⁶. Kontynuacja i rozwój powinny być twórcze. Nie można rozwijać chaosu, trzeba go przewyciężyć. W szczególności dotyczy to terminów „osoba” i „substancja”.

Teologia nigdy nie dysponowała gotowym narzędziem. Żaden system myśli nie dostarczał jednoznacznych terminów i jasnych koncepcji. Odwrotnie – wszystko było zagmatwane i teolog sam musiał wybierać znaczenie terminów, ustalać je, precyzować, a nawet poszukiwać i tworzyć nowe. Źródłem było Pismo Święte, filozofia i język potoczny. Niejednokrotnie dla wyjaśniania zagadnień biblijnych trzeba było sięgać też do języka pozabiblijnego. Najważniejszą sprawą było to, że Nowy Testament zawierał w sobie treści oryginalne, całkowicie nowe i w tej nowej sytuacji znane dotąd słowa otrzymywały nowe znaczenie. Nie było słowa oznaczającego czyn Jezusa, określane w języku polskim słowem „zmartwychwstanie”. Słowa hebrajskie i greckie mogły wskazywać tylko na jakiś aspekt. To najważniejsze wydarzenie zbawcze w każdym języku musi być opisywane za pomocą wielu słów. Z tego wydarzenia wynika istnienie ludzkiej substancji duchowej. Nie było i nie ma jednego słowa określającego tę rzeczywistość w pełni i jednoznacznie. Słowo „substancja” ma już wiele znaczeń i samo w sobie nie wskazuje jednoznacznie na rzeczywistość duchową. Słowo to otrzymało w tym przypadku nowy sens. Podobnie nowy sens otrzymały słowa odpowiadające polskiemu terminowi „osoba”. Pojawiła się też konieczność podania integralnej definicji osoby, aby mogła być adekwatna do mówienia o trzech Osobach w Bogu oraz o osobach

⁶ Cz.S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 2000², s. 80.

ludzkich złożonych z dwóch substancji: materialnej i duchowej. W odniesieniu do człowieka słowa hebrajskie, greckie i łacińskie otrzymały nowy sens. Tego rodzaju słowa powinny być odczytywane nie tylko w sensie wcześniejszym, lecz w świetle istotnych nowości, które wniósł Nowy Testament. Ponadto trzeba zwrócić uwagę na to, że egzegeza biblijna nie może ograniczać się tylko do lingwistyki.

Zamieszanie terminologiczne prowadzi do zamieszania w toku myślenia i do wyprowadzania różnych wniosków, nawet sprzecznych ze sobą. Przykładowo ks. Czesław Bartnik informuje, że „dla Greków lepszym na oznaczenie osoby wydawał się termin *hypostasis* (zamiast *prosopon*), który wszakże dla łacinników wydawał się niepersonalny, zbyt «substancjalny» i reistyczny”⁷. Tymczasem teologowie wschodni brak personalizmu zarzucają teologom zachodnim, głosząc, że trynitologia grecka była personalna, natomiast łacinnicy są zwolennikami substancjalizmu i reizmu. Okazuje się, że w dziejach teologii było raz tak, a innym razem odwrotnie. Dziś trzeba tworzyć ujęcie integralne.

ROZWÓJ REFLEKSJI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ NAD SUBSTANCJĄ BOGA

W dziejach Kościoła nurt refleksji nad substancją Boga trwał ciągle. Pierwsze dwa sobory powszechne dotyczyły boskości Syna Bożego (Nicea, 325 r.) i Ducha Świętego (Konstantynopol, 381 r.). O boskości świadczy nie tylko sposób działania, nawet nie tylko boska moc, ale przede wszystkim identyczność substancji Syna Bożego i Ducha Świętego z substancją Boga Ojca. Zagadnienie to pogłębił Pseudo-Dionizy Areopagita, który mówił o różnicy pomiędzy „nieobjawioną substancją Boga” a „wypływami”, „siłami”, „energiami” w Bogu⁸. Dionizy posługiwał się terminologią neoplatońską, zaczerpniętą od Proklosa, odrzucił jednak doktrynę emanacyjnego panteizmu, uznając, że idee są bytami stworzonymi⁹. W ten sposób kontynuował myśl zawartą w Księgach Mądrościowych, że najpierw Bóg stworzył mądrość, czyli plan świata, a dopiero później rzeczywisty świat. Według Dionizego idee nie są wieczne. Wieczne jest natomiast ściśle określone ukształtowanie życia Osób Bożych, które jest podłożem i wzorcem planu Bożego wobec świata. Plan Boży niestworzony (zamysł) odzwierciedla się w planie stworzonym (mądrość stworzona).

Teologia Boga to nieustanny dialog rozumu z wiarą, który był w dziejach bardzo różnie ujmowany. Niniejsze rozważania korzystają z jednego i drugiego, sięgają do pism filozoficznych i do źródła wiary – do objawienia. Warto zwrócić

⁷ Tamże.

⁸ Por. M. Korczyński, *Teologia kosmiczna w pismach Pseudo-Dionizego Areopagity*, Radom 1997, s. 38.

⁹ Por. tamże, s. 39.

uwagę na dojrzałe średniowiecze, w którym dostrzegamy nie tylko intensyfikację pracy rozumu, lecz także rozkwit nauk biblijnych i teologii biblijnej. Najlepszym tego przykładem jest, odkrywany ponownie teolog chrześcijański z XII wieku, Rupertus Deutz (Rupertus Tuitiensis), najpłodniejszy teolog, po św. Augustynie i św. Tomaszu z Akwinu. W aspekcie metodologii przykładem myśliciela chrześcijańskiego (Żyda z pochodzenia), jest hiszpański teolog z XI wieku, Pedro Alfonso. Jego dzieło *Dialogus Petri, cognomento Alphonsi, ex Judeo christiani, et Moysi* prezentuje metodologię rozwijaną w tradycji islamo-żydowskiej. Korzystał on z rozumu stale, w sposób niezależny, a jednocześnie wiernie trzymał się Pisma Świętego, odrzucając całą tradycję rabinistyczną, wykraczającą poza treść ksiąg świętych. Jedyńm źródłem dla niego było Pismo Święte, a jedynym narzędziem rozum¹⁰. Zdawał sobie sprawę z tego, że rozum nie ma rangi takiej samej, jak autorytet Pisma Świętego, lecz spełnia rolę służebną. Punktem wyjścia refleksji rozumowych jest treść wiary, a jej zadaniem – obrona dogmatów wiary chrześcijańskiej. W wyjaśnieniu tajemnicy Trójcy Świętej, najważniejszym pojęciem metafizycznym, który stosował Pedro Alfonso, była substancja boska. Podkreślał on, że jej podstawowym wyposażeniem wewnętrznym jest mądrość i wola. Wraz z miłością stanowią zestaw cech charakteryzujących każdy byt personalny¹¹.

W całości myśli chrześcijańskiej, a w szczególności w zagadnieniach związanych z substancją Boga, pojawiły się różne postawy blokujące rzetelną refleksję, opartą na objawieniu Nowego Testamentu. Jedni byli uzależnieni od filozofii, czy od ideologii pogańskiej, inni nie potrafili wyjść z poglądów starożytnego judaizmu, jeszcze inni przeciwstawiali się wszystkiemu i proponowali, aby w ogóle nic nie mówić o substancji Boga. Jedyńą słuszną postawą dla chrześcijanina jest dogłębne i całościowe odczytywanie treści nowego objawienia, z odpowiednią refleksją rozumową. Bóg radykalnie transcendentny, apofatyczny, znajduje się blisko Boga deizmu, a stąd już krok do tego, by w ogóle o Nim nie mówić. Trzeba mówić o Bogu, trzeba mówić o substancji Boga, w sposób wielowymiarowy, integralny, pełny¹². Nie wystarczy ograniczyć się do tego, co można zobaczyć i opisać. Świat jest obliczem Boga, poprzez które trzeba wejść do boskiego wnętrza, aby poznać boski sposób myślenia, chcenia i odczuwania, aby poznać wewnętrzne życie Osób Bożych, aby na tej podstawie powiedzieć coś o substancji Boga¹³.

Teologowie, indywidualnie i na soborach powszechnych, przechodzili od ewangelicznego opisu działań Bożych do ukazywania misterium wnętrza Boga. W ten sposób schemat historiozbowczy został wprowadzony do wnętrza Boga. W tym kontekście św. Augustyn zwracał uwagę na to, że Osoby różnią się odrębnymi,

¹⁰ Por. B. Palacios, *La teología española del año 1000 A 1250*, w: *Historia de la Teología Española*, t. 1: *Desde sus orígenes hasta fines del siglo XVI*, ed. M. Andrés Martínez, Madrid 1983, s. 409–446, 419.

¹¹ Por. tamże, s. 420.

¹² Por. N. Ciola, *Teología trinitaria. Storia, metodo, prospettive*, Bologna 1996, s. 26.

¹³ Por. tamże, s. 28.

specyficznymi właściwościami personalnymi (*notiones*), natomiast zespolone są wspólną substancją¹⁴. Relacje personalne są subsystemne, ich podłożem w jakiś sposób są specyficzne właściwości personalne, ale ostatecznie jest nim substancja Boga.

Średniowieczny teolog Robert Grosseteste mówił o różnicy między substancją Boga a substancją bytów stworzonych, stosując metaforę światła. Bóg jedyny jest światłością i każda z Osób Bożych jest światłością. Każdy byt stworzony i całość stworzonego świata jest „odświeceniem”, odbiciem, śladem. Substancja boska jest „światłościowa”, sama w sobie, na miarę absolutną. W akcie stwórczym jest źródłem światła wszelkich bytów stworzonych. Czyn stwórczy polega na „odświeceniu”, czyli przekazywaniu światła od siebie, na zewnątrz substancji Boga. Skutkiem tego czynu są byty, które nie są Bogiem, które są „odświeceniem”, zawierają w sobie odbłask Światłości¹⁵. Grosseteste inspirował się prawdopodobnie myślą zawartą w traktacie arabskiego filozofa islamskiego z przełomu XI i XII wieku Al-Gazalego pt. *Nisza światel*. Był on neoplatonikiem, panteistą, aczkolwiek nie mówił o tworzeniu się substancji świata z substancji boskiej poprzez bezpośrednią emanację. Nie mówił o substancji, ale o energiach. Zwrócił uwagę na boski dynamizm, który ma charakter światła, czyli jest boską energią, źródłem działania. Energia boska emanuje i wylania z siebie stworzoną zasadę świata, zwaną Żarem (lub Wrzeniem). Dostrzec tu można dwoistość światła, które jest albo energią, albo substancją. Świetlista energia łączy świetlistą substancję Boga ze świetlistą substancją bytów, które nie są Bogiem. Świetlisty budulec Boga wysyła swoją energię, która wylania z siebie różnorodność energii nie-boskich, które z kolei przybierają postać substancji świata¹⁶.

Dziś teologowie podkreślają, że energią boską (Bożym światłem) jest miłość. W Bogu-Miłości jest jedność i troistość¹⁷. Każda z trzech Osób jest substancją boską, jest absolutną Miłością. Struktura boskiego *Communio* utkana jest z trzech Miłości, które tworzą jedną Miłość¹⁸. Miłość to energia duchowa, duch Boski, *pneuma*. W Bogu substancja i energia są tożsame, ale nie do końca. Jedna substancja to trzy Miłości stanowiące jedną Miłość, czyli trzy Energie stanowiące jedną Energię. Trzy Miłości Personalne są jedną Miłością substancjalną¹⁹. Każda z trzech

¹⁴ Por. J.M. Rovira Belloso, *Procesiones divinas*, w: *Diccionario...*, s. 1140.

¹⁵ Por. K. Kosowska, *Metafizyka światła Roberta Grosseteste'a – metafizyką jedności*, w: *Studia z filozoficznej tradycji chrześcijaństwa*, Filozofia XXVIII, Wrocław 1998, s. 145.

¹⁶ Por. tamże, s. 146: „W swoim mistycznym dziele twierdził on, iż wszystkie światła: i widzialne, i niewidzialne są jedynie symbolami światła prawdziwego, światła Boga. Al-Gazali uważał, iż tylko światło Boga jest niezależnym autonomicznym swoim źródłem, którego moc udziela się innym światłom. One zaś są światłami jedynie na powierzchni skierowanej w Jego stronę, a nie same w sobie”.

¹⁷ Por. G. Greshake, *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, tłum. bp J. Tyrawa, Wrocław 2009, s. 173.

¹⁸ Por. tamże, s. 174.

¹⁹ Por. M. Goguel, *La notion johannique de l'Esprit et ses antécédents historiques*, Paris 1902.

Osób jest Duchem, czyli energią i Bóg jedyny jest Duchem, czyli energią. Duch Personalny nie jest do końca tożsamy z substancją. Tożsamy jest Duch wspólny. We wcieleniu łączy się energia boska z energią duchową stworzoną, która jest zespolona z energią materialną ludzkiego ciała²⁰. Boska Światłość ze Światłości łączy się ze światłością stworzoną.

Warto podjąć myśl dotyczącą energii: światłości, miłości, dla lepszego zrozumienia tego, czym (kim) jest substancja. Teologowie XX wieku przestali mówić o substancji Boga, przestali też mówić o energiach w Bogu. W tej sytuacji pytanie o to, jak Bóg może być jednocześnie jeden i w trzech osobach, pozostaje bez odpowiedzi²¹. Dziś chrześcijanie nie interesują się substancją Boga, a jedynie tym, w jaki sposób doświadczać relację z poszczególnymi Osobami Boskimi. Dogmatyka wycofuje się w obszar podejmowany przez teologię duchowości albo nawet ogranicza się tylko do opisywania religijnego doświadczenia w praktyce życia. Całe szczęście, że postawy wycofywania się nie przyjmują wszyscy. Nurt pogłębionej refleksji trynitarnej nie znika²².

O substancji Boga można wiele mówić, ale zawsze jest to błąkanie we mgle, bez precyzyjnej definicji. Arystoteles nie przyjmował istnienia Boga transcendentnego wobec materii, który byłby doskonałą substancją duchową²³. Ograniczał on termin „substancja” tylko do indywidualnych obiektów materialnych. Być może z tego względu Augustyn i Tomasz, mówiąc o budulcu Bożym, stosowali inny termin – „esencja”²⁴. Ostatecznie nie jest ważne określające słowo, lecz Byt przez nie określany. Akwinata utożsamiał budulec Boży z istnieniem, ale nie wyjaśnił tego, w jaki sposób istnienie jest budulcem bytu. Nie wyjaśnił tego, jak w jednym istnieniu Boga istnieją trzy Osoby. Podobne zastrzeżenie dotyczy identyfikowania substancji Boga z samoistością (*ousiosis, subsistentia*)²⁵. Samoistość to istnienie w sobie, dzięki sobie i ze swej istoty. Co w tym ujęciu można powiedzieć o trojkiej samoistości Osób Bożych? Co można powiedzieć o trojkiej samoistości jednej substancji Boga? W jaki sposób te pojęcia filozoficzne można stosować w chrześcijańskiej teologii Boga Trójjedynego? Wszystkie te terminy, a zwłaszcza „substancja”, w teologii powinny być rozumiane w kontekście całości objawienia, a zwłaszcza w świetle istotnych wydarzeń zbawczych. Sens tych wydarzeń nie

²⁰ Zob. C.H. Dodd, *The Interpretation of the Forth Gospel*, Cambridge 1972.

²¹ Zob. A.R. Johnson, *The one and the many in the israelite conception of God*, Cardiff 1942; G.A.-F. Knight, *A biblical approach to the doctrine of the Trinity*, „The Scottish Journal of Theology” 1953, Occasional Papers 1.

²² Zob. X. Pikaza, *Bibliografía trinitaria del Nuevo Testamento*, w: *Bibliografía trinitaria*, „Estudios Trinitarios”, Numero extraordinario, 11 (1977), nr 2–3, s. 264.

²³ Zob. P. Bolberitz, *Opatrzność jako współcierpienie Boga*, „Communio” 6 (2002), nr 46–59, s. 56.

²⁴ Zob. Z. Janowski, *Teodycea karmelitańska*, Kraków 1998, s. 176–177.

²⁵ Zob. Cz.S. Bartnik, *Dogmatyka...*, s. 125–126.

może być redukowany do tego, co terminy te oznaczają w filozofii. Odwrotnie – terminy te powinny być rozumiane szerzej, w sposób nowy, nowotestamentalny.

Substancja Boga jest żywa, nie jest tylko kategorią filozoficzną. Same w sobie terminy, kategorie, koncepcje mają swoją ustaloną treść, jednoznaczną albo wieloraką. Rzeczywistość, na którą wskazują słowa, jest od nich istotnie bogatsza. Z tego względu dla jej wyjaśnienia trzeba używać dodatkowo wielu innych słów. Wyposażenie wewnętrzne substancji duchowej oznacza, że jest podmiotem. Tak też jest z substancją Boga. W wymiarze absolutnym można mówić o jednym podmiocie i trzech podmiotach w Bogu. W takim ujęciu termin „podmiot” nie jest synonimem „osoby”. Każda z Osób Boskich ma swoją własną specyfikę. Ich działanie jest zawsze wspólne, jest to działanie natury boskiej. Niemniej jednak to działanie i jego skutki mają strukturę trynitarną. W działaniu natury (substancji) boskiej i w jego skutkach można rozpoznać specyfikę personalną każdej z trzech Osób²⁶.

Rozumienie terminu „substancja” w sensie arystotelesowskim prowadzi do wniosku, że substancja w Bogu nie istnieje, gdyż jej istnienie kojarzy się z bytami przygodnymi oraz z koniecznością istnienia przypadłości. W takim ujęciu Absolut byłby tylko Ideą, Myślą, a najwyżej jakąś bliżej nieokreśloną mocą, bez konkretnego budulca, natomiast trzy Osoby to tylko trzy sposoby działania myśli²⁷. W rzeczywistości substancja Boga jest żywa, dynamiczna. Gdy mówimy, że Bóg to *Artus purus*, odnosimy to do substancji Boga. Jest to ważne w trynitologii zwłaszcza wtedy, gdy rozpoczynamy refleksję od substancji, aby dojść do trzech Osób. Refleksja tego typu nie wychodzi od czegoś statycznego, nieokreślonego, całkowicie apofatycznego, lecz od dynamizmu, który ma specyficzną strukturę. Mówienie o trzech Osobach to mówienie o żywej substancji Boga, w całej pełni. Trynitologia to wypowiedzanie wszystkiego, co wiemy o substancji Boga²⁸.

Termin „substancja” w myśli chrześcijańskiej zawsze był ważny, wręcz konieczny. Odchodzenie od pogłębionej refleksji na temat substancji prowadzi nieuchronnie albo do deistycznego rozdzielenia, albo do panteizmu.

PANTEISTYCZNE ROZUMIENIE SUBSTANCJI PERSONALNEJ

Jest kilka rodzajów panteizmu: materialistyczny, spirytualistyczny i mieszany. Nie ma między nimi istotnej różnicy. Każdy z nich uznaje całość bytu za boski absolut – personalny, który ma wszystkie cechy osoby, oprócz relacji z inną osobą tej samej miary. Przeciwny do panteizmu jest teizm, uznający istnienie Boga i stworzonego przezeń świata. Można jednak zauważyć, że poza chrześcijań-

²⁶ Por. P. Nawara, *Kształtowanie się koncepcji przeobóstwienia* (θεωσις) w myśli teologiczno-filozoficznej wczesnego chrześcijaństwa, w: *Studia...*, s. 105.

²⁷ Por. A. Turrado, *Agustín*, w: *El Dios Cristiano...*, s. 18.

²⁸ Por. P. Liszka CMF, *Duch Święty, który od Ojca i (Syna) pochodzi*, Wrocław 2000, s. 235.

stwem Bóg uznawany jest za panteistyczny Absolut, w którym nie ma żadnych rozróżnień personalnych. Tylko chrześcijaństwo mówi o osobie w pełnym tego słowa znaczeniu, panteizm ogranicza się tylko do mówienia aspektowego. Bóg jednoosobowy, podobnie jak panteistyczny Absolut, jest samoistny, ma intelekt i wolną wolę, poznaje i w sposób wolny sobą rozporządza, ale jest samotny. Ma podmiotowość, wolność i samo-celowość²⁹. Brakuje Mu jednak relacji z inną osobą tej samej miary. Chrześcijaństwo uznaje Boga Jedynego w sensie jednej substancji. Troistość Osób nie oznacza politeizmu, nie oznacza istnienia trzech różnych substancji. Rozumienie terminu „substancja” jest ściśle sprzężone z rozumieniem terminu „osoba”.

Łatwiej jest uwierzyć w istnienie Boga (substancja niestworzona), a trudniej w istnienie duszy (substancja stworzona duchowa). Łatwiej jest też uznać istnienie Osób Bożych, niż przyjąć unię hipostatyczną, czyli jedność natury boskiej z naturą ludzką w jednej Osobie Syna Bożego. Największą trudność przynosi refleksja nad relacjami. Trudne jest przyjęcie istnienia relacji, a jeszcze trudniejsza jest refleksja nad ich zmiennością. Trzeba wtedy łączyć metafizykę z historią, beczasowość z czasem. W tym kontekście pojawia się kwestia możliwości istnienia osoby ludzkiej w postaci niepełnej. Niepełna jest dusza bez ciała, ale też niepełna jest osoba, która jest w nieprawidłowej relacji z Bogiem. Nawet w piekle człowiek jest osobą, aczkolwiek na zawsze niepełną. Odpowiednio do tego zmienia się sens terminu „substancja”. Może istnieć sytuacja, w której ciągle jest egzemplarycznie tą samą substancją, ale w swej jakości nie taką samą. Panteizm unika trudnej refleksji, odrzucając istnienie jakichkolwiek relacji, wszystko jest absolutną jednością. W takim ujęciu nie ma też kwestii rozumienia terminu „substancja” – jest tylko jedna, jednorodna, niezmienna. Przykładem takiego myślenia jest Baruch Spinoza, uznający świat za byt jednorodny, za swoistą – jedyną – osobę. Kartezjusz zredukował osobę do samej jaźni, myślenia, świadomości, subiektywności. W ten sposób wykluczył istnienie wielu substancji duchowych indywidualnych. Dla idealistów niemieckich każdy człowiek jest indywidualnym światem, na miarę Absolutu³⁰.

Refleksja ograniczona do bytu jednostkowego, w której człowiek jest sam dla siebie bogiem, niewiele różni się od panteizmu. W każdym z tych systemów przyjmowana jest tylko jedna substancja. Poza nią nie ma bytów osobowych, w ogóle nic nie ma. Świat panteistów ogarnia wszystko; poza wszystkim jest nicność. Praktycznym panteizmem jest świat radykalnego indywidualizmu, który zamyka się w swojej jaźni. Poza tym światem mogą być tylko byty pomyślane, ale one nie są „poza”, lecz tylko we wnętrzu jaźni. Poza jednostką-absolutem nic już nie ma. Tylko się wydaje, że coś jest i można z tym robić cokolwiek. Nie ma to żadnego znaczenia³¹.

²⁹ Zob. Cz.S. Bartnik, *Dogmatyka...*, s. 404.

³⁰ Por. tamże, s. 405.

³¹ Por. H. Brzoza, *Dostojewski. Między mitem, tragedią i apokalipsą*, Toruń 1995, s. 9 i n.

W panteizmie nie ma mowy o społeczeństwie. Jest tylko mniejsza lub większa część wszech-kosmosu. Liczy się tylko całość. Zmiany lokalne dla Absolutu są nieistotne. Nie ma punktów wyróżnionych. Odrzucony zostaje nawet darwinizm, który wyróżniał człowieka jako najwyższy byt w łańcuchu ewolucji. Człowiek jest taką samą cząstką kosmosu jak wszystko inne. Konsekwencją darwinizmu jest rasizm. W panteizmie nie ma rasizmu, bo wszyscy są równi, bo wszyscy są tylko częścią wszech-materii. Panteizm nie uznaje jakichkolwiek odróżnień. Społeczeństwo to tylko część przyrody³². Jest tylko jedna substancja. Nie ma problemu różnego rozumienia terminu „substancja”. Przykładem panteizmu materialistycznego jest personalizm obiektywny Schellinga. W systemie tym substancja personalna jest skutkiem ewoluowania *non-ego* oraz *ego*, czyli materii oraz idei-myśli. Termin „substancja” oznacza tylko podłoże, nie budulec duchowy³³. Takie terminy, jak „substancja personalna” i „osoba”, oznaczają materię ożywioną myślą. Osoba jest procesem, staje się, ale tylko w sensie absolutnej samorealizacji jednego wielkiego Absolutu.

W procesie ewolucji materia kondensuje swe życie w konkretnych miejscach i odwrotnie, „substancja psychiczna”, czyli idea-myśl-odczuwanie, materializuje się, zlewa się z materią. Równolegle dokonuje się kondensacja materii oraz kondensacja pierwiastka duchowego, ożywiającego całość wszech-materii. Żyjąca wszech-materia zmienia się lokalnie. Wszędzie materia w jakiś sposób jest masą, a w jakiś sposób jest energią, wszędzie jest bardziej lub mniej żywa³⁴. W takim świetle zmartwychwstanie Jezusa to ożywienie martwego ciała przez żywą wszech-materię albo obudzenie się iskiereki życia tłącego się w ciele, które nie jest martwe radykalnie, a tylko znajduje się w stanie szeolu.

Panteizm interpretuje wszystko, niszczy wszelkie możliwości wielorakiego rozumienia. Odrzuca istnienie dwóch równych substancji, materialnej i duchowej, miesza je. Radykalne przezwyciężenie panteizmu dokonane zostało w objawieniu Nowego Testamentu. Jest tam mowa o osobach ludzkich, anielskich i Boskich³⁵. Przede wszystkim pojawiło się nowe rozumienie terminu „substancja”. W trynitologii oznacza coś jednego. W antropologii odnoszony jest do materialnego ciała i do duchowej duszy. W antropologii chrześcijańskiej natomiast pojawia się substancja duchowa, która jest integralnie zespolona z ciałem, a tym samym ze zmiennością, charakterystyczna dla materii.

Wraz z niezrozumieniem, a nawet odrzuceniem terminu „substancja”, niszczone jest człowiek. Zamiast integralnych osób ludzkich są „nowi wierni nowych Kościołów – czciciele banków i hipermarketów. Młodzi antyklerykałowie, homo-

³² Por. M. Bierdiajew, *Rosyjska idea*, wyd. II popr., Warszawa 1999, s. 123.

³³ Zob. Cz.S. Bartnik, *Personalizm...*, s. 116.

³⁴ Por. A. Pomorski, *Duchowy Proletariusz. Przyczynek do dziejów lamarkizmu społecznego i rosyjskiego komunizmu XIX–XX wieku (na marginesie antyutopii Andrieja Platonowa)*, Warszawa 1996, s. 50.

³⁵ Por. Cz.S. Bartnik, *Personalizm uniwersalistyczny*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 77–87 (2002), z. 2, s. 82.

seksualiści na *love parades* w Berlinie. Biedni, bezwolni, prawie martwi”³⁶. Integralność osoby jest niszczone aż do jej zupełnego przekreślenia. Coraz głośniejsze są panteistyczne ideologie, związane z antypersonalistycznym działaniem. W personalizmie intelekt i działania praktyczne wspomagają się, tworząc integralną całość. W antypersonalizmie intelektualności zostali zdominowani przez autorytety medialne, a działania prowadzące do integralności są zastępowane działaniami destrukcyjnymi³⁷.

PODSUMOWANIE

Termin „substancja” odgrywał znaczącą rolę w filozofii starożytnej i stosowany był aż do nowożytności. W dziejach myśli chrześcijańskiej termin „substancja” odgrywał wielką rolę, ale od kilku wieków jest spychany na margines, aż do całkowitego odrzucenia. W teologii ciągle jest terminem ważnym. Podstawą rozwoju teologii jest gruntowne zrozumienie terminu „substancja” w różnych dziedzinach myśli ludzkiej, w całej historii, a także odczytanie nowego znaczenia tego terminu w świetle Nowego Testamentu, zwłaszcza w kontekście istotnych wydarzeń zbawczych.

Wielorakie rozumienie terminu „substancja” pozwala w pełni zrozumieć sens terminu „osoba”. Również w tej kwestii najpierw trzeba zbadać, jaka treść kryje się w tym terminie w różnych tekstach, a następnie trzeba uzupełnić uzyskaną wiedzę informacjami antropologicznymi, które ukryte są w biblijnych opisach czynów Jezusa Chrystusa, zwłaszcza zmartwychwstania. Jest tam ukryta myśl o boskości Jezusa Chrystusa, a tym samym o trzech osobach w jednej substancji Boga. Jest tam też ukryta myśl o konieczności istnienia ludzkiej substancji duchowej. Rzeczywistość ta, czyli dusza ludzka, która ożywia martwe ciało, jest w ontologii teologicznej opisywana za pomocą terminu „substancja”, który otrzymuje w ten sposób nowy sens, nigdzie indziej niespotykany. Ten nowy sens powinien być uwzględniony we wszelkich innych zagadnieniach teologicznych. Bez tego nie może być integralnego personalizmu teologicznego. Rozumienie terminu „substancja” w trynologii wpływa na rozumienie tego terminu w antropologii chrześcijańskiej, a stąd w każdym innym zagadnieniu teologicznym.

BIBLIOGRAFIA

Bartnik Cz.S., *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 1999.

Bartnik Cz.S., *Personalizm uniwersalistyczny*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 77–87 (2002), z. 2.

³⁶ W. Wencel, *Banaliści w świątyni*, „Frona” 13/14 (1998), s. 355–364.

³⁷ Por. tamże, s. 359.

- Bartnik Cz.S., *Personalizm*, Lublin 2000².
- Bierdiajew M., *Rosyjska idea*, wyd. II popr., Warszawa 1999.
- Bolberitz P., *Opatrzność jako współcierpienie Boga*, „Communio” 6 (2002), nr 46–59.
- Breuning W., *Nauka o Bogu. Podręcznik teologii dogmatycznej. Traktat II*, red. W. Beinert, Kraków 1999.
- Brzoza H., *Dostojewski. Między mitem, tragedią i apokalipsą*, Toruń 1995.
- Ciola N., *Teologia trinitaria. Storia, metodo, prospettive*, Bologna 1996.
- Cura Elena S. del, *Monarquía, Diccionario Teológico. El Dios cristiano*, eds. X. Pikaza, N. Silanes, Salamanca 1992, s. 929–935.
- Dodd C.H., *The Interpretation of the Forth Gospel*, Cambridge 1972 [wyd. 1, 1953].
- Goguel M., *La notion johannique de l'Esprit et ses antécédents historiques*, Paris 1902.
- Greshake G., *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, tłum. bp J. Tyrawa, Wrocław 2009.
- Janowski Z., *Teodycea kartezjańska*, Kraków 1998.
- Johnson A.R., *The one and the many in the israelite conception of God*, Univ. of Wales P., Cardiff 1942.
- Knight G.A.F., *A biblical approach to the doctrine of the Trinity*, „The Scottish Journal of Theology” 1953, Occasional Papers 1.
- Korczyński M., *Teologia kosmiczna w pismach Pseudo-Dionizego Areopagity*, Radom 1997.
- Kosowska K., *Metafizyka światła Roberta Grosseteste’a – metafizyką jedności*, w: *Studia z filozoficznej tradycji chrześcijaństwa*, Filozofia XXVIII, Wrocław 1998, s. 133–158.
- Liszka P. CMF, *Duch Święty, który od Ojca i (Syna) pochodzi*, Wrocław 2000.
- Nawara P., *Kształtowanie się koncepcji przebóstwienia (θεωσις) w myśli teologiczno-filozoficznej wczesnego chrześcijaństwa*, w: *Studia z filozoficznej tradycji chrześcijaństwa*, Filozofia XXVIII, Wrocław 1998, s. 87–110.
- Palacios B., *La teología española del año 1000 A 1250*, w: *Historia de la Teología Española*, t. 1: *Desde sus orígenes hasta fines del siglo XVI*, ed. M. Andrés Martínez, Madrid 1983, s. 409–446.
- Pikaza X., *Bibliografía trinitaria del Nuevo Testamento*, w: *Bibliografía trinitaria*, „Estudios Trinitarios”, Numero extraordinario, 11 (1977), nr 2–3, s. 138–305.
- Pomorski A., *Duchowy Proletariusz. Przyczynek do dziejów lamarkizmu społecznego i rosyjskiego komunizmu XIX–XX wieku (na marginesie antyutopii Andrieja Płatonowa)*, Warszawa 1996.
- Rovira Belloso J.M., *Procesiones divinas, El Dios cristiano. Diccionario Teológico*, eds. X. Pikaza, N. Silanes, Salamanca 1992, s. 1132–1143.
- Turrado A., *Agustín, El Dios Cristiano. Diccionario teológico*, eds. X. Pikaza, N. Silanes, Salamanca 1992, s. 15–25.
- Wencel W., *Banaliści w świątyni*, „Frona” 13/14 (1998), s. 355–364.

Słowa kluczowe: termin, znaczenie, substancja, osoba, filozofia, teologia

SUBSTANCE AS THE TERM USED IN TRINITOLOGY

Summary

This article deals with the understanding of the term substance in trinitology. The issues connected with the substance of God and each of the Persons will be dealt with in other articles. In every religion the substance of God possesses personality. In Christianity it is threesome personality. For this very reason the term “substance” obtains a new meaning. In the history of Christian theology, the notion concerning the connection of one substance of God with three different Persons was developed. The orthodox mainstream, while emphasizing their autonomy also stressed the distinctness of creatures from their Creator. The thought trend which nullified the differences between the Persons was also inclined to blur the difference between the substance of God and the substance of the world. In theological thought as a whole, it is important to understand the general term “substance” in the context of the wholeness of problems. This term, just like any other, has its own meaning, but it also bears other, different meanings depending on the context. In trinitology, the substance of God is both one and of threesome character.

Keywords: term, meaning, substance, person, philosophy, theology

Katarzyna Parzych-Blakiewicz*
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn

O. Maksym Adam Kopiec OFM**
Papieski Uniwersytet Antonianum, Rzym

„SUMIENIE EKLEZJALNE” W BLASKU PRAWDY, DOBRA I ZBAWIENIA

Artykuł przedstawia kwestię sumienia eklezjalnego jako osobowej przestrzeni, w której człowiek wierzący dokonuje oceny swojej działalności eklezjotwórczej. Kształtowanie sumienia wiernych w formacie eklezjalnym jest zgodne z teandryczną i zarazem misyjną naturą Kościoła. Zagadnienie jest ukazane na bazie trzech dokumentów papieskich: *Veritatis splendor*, *Caritas in veritate*, *Lumen fidei*. Źródła te wyjaśniają związki między absolutną Prawdą, Dobrem i Miłością jako transcendentaliami warunkującymi indywidualny proces zbawienia człowieka.

Powszechny dostęp do mass mediów spowodował swobodną wymianę opinii oraz komentowanie różnych wydarzeń. Brak możliwości weryfikacji podawanych wiadomości, zanim zostaną upublicznione, generuje sytuacje nieporozumienia i nierozumienia różnych ważnych kwestii, osłabiając wrażliwość na prawdę. Co więcej, dochodzi do celowego przekłamania lub zafałszowania informacji dotyczących różnych wypowiedzi lub wydarzeń. Pierwszym skutkiem jest pozostawienie odbiorcy i adresata w zakłamaniu. Drugim jest tworzenie się mechanizmu, który utrudnia nabywanie umiejętności odróżniania wartości nadrzędnych – mających charakter absolutny – od podrzędnych – mających charakter akcydentalny. W związku z tym pojawia się pytanie o nowe, skuteczne w aktualnych warunkach kulturowych, zasady formowania podstaw aksjologicznych w ludzkich sumieniach:

* Dr hab. Katarzyna Parzych-Blakiewicz – teolog dogmatyk, prof. UWM, kierownik Katedry Teologii Dogmatycznej i Fundamentalnej Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie; autorka publikacji z zakresu teologii dialogu, sakramentologii, mariologii, hagiologii; e-mail: kaparz@uwm.edu.pl.

** O. dr Maksym Adam Kopiec OFM – teolog fundamentalny, adiunkt Papieskiego Uniwersytetu Antonianum w Rzymie; autor publikacji z zakresu teologii antropologii teologicznej, aksjologii, eklezjologicznego wymiaru ewangelizacji, epistemologii teologicznej, humanizmu chrześcijańskiego; e-mail: maksymk@libero.it.

Jak ukazywać współczesnemu pokoleniu wartość Prawdy?¹ Odpowiedź teologa na to pytanie dotyczy eklezjalnego aspektu sumienia – czyli „sumienia eklezjalnego”. Źródła teologiczne podejmujące tematykę właściwą dla postawionej tezy to: *Veritatis splendor*, *Caritas in Veritate*, *Lumen fidei*. Są to dokumenty papieskie wskazujące na aksjologiczne fundamenty tożsamości eklezjalnej, dlatego kwestia sumienia eklezjalnego stanowi w nich pierwszy zakres badawczy, przygotowujący do kolejnych etapów definiowania tego eklezjologicznego pojęcia. Niniejszy artykuł jest wynikiem dyskusji teologa fundamentalnego z teologiem dogmatykiem. Z tego powodu autorstwo opracowania jest podwójne, co jednak nie zakłóca ciągłości myśli i zaprezentowanych wywodów. Teza określająca pojęcie sumienia eklezjalnego zostanie rozwinięta w sześciu punktach. Najpierw zostanie zwrócona uwaga na trudności w samoidentyfikacji eklezjalnej współczesnych wiernych. Ta kwestia sugeruje poszukiwania teologiczne – mające na celu wzmocnienie Kościoła w sferze generującej owe trudności – które zainspirowały do podjęcia refleksji nad identyfikacją sumienia w rzeczywistości eklezjalnej. Zagadnienie sumienia eklezjalnego jest nowe w obszarze badań teologicznych, dlatego w niniejszym artykule zdecydowaliśmy się pochylić nad najbardziej fundamentalnymi aspektami, istotnymi z punktu widzenia postawionej kwestii, a mianowicie Prawdą, Dobrem i Miłością, w wybranych, aczkolwiek najbardziej reprezentatywnych dokumentach nauczania papieskiego. Konkluzje pozwoliły na ukazanie sumienia eklezjalnego jako przestrzeni osobowej wypełnionej boskim blaskiem Prawdy, Dobra i Zbawienia.

TRUDNOŚCI W SAMOIDENTYFIKACJI EKLEZJALNEJ

Realia eklezjalne wobec współczesnych uwarunkowań kulturowo-cywilizacyjnych jawią się jako problemy wynikające z trudności w samoidentyfikacji eklezjalnej członków Kościoła z różnych stanów i grup. Styl życia współczesnego pokolenia, formujący się w warunkach globalizacji, uległ szybciej radykalnym przemianom, niż rozwinęła się refleksja teologiczna na temat realizacji podstawowych zadań eklezjalnych w świecie.

Nowe, współczesne problemy eklezjalne to sytuacje wytworzone przez indywidualizm, kryzys autorytetów, nieodpowiedzialne korzystanie z wolności i autonomii, a także nierozumienie sensu porządku aksjologicznego oraz – co bardzo istotne dla niniejszego opracowania – redukcja „Prawdy” do „opinii”, stąd „teoria wielu prawd i różnych prawd”. W sumie chodzi o mentalność uformo-

¹ Pisownia dużą literą słów „Prawda”, „Dobro” i „Miłość” zastosowana w artykule wynika z konieczności wskazania na ich sens absolutny, w odróżnieniu od zwykłego znaczenia tych słów pisanych małymi literami.

waną na postmodernistycznej, a nawet post-postmodernistycznej wizji świata². Przyczyny pojawienia się problemów w dużej mierze wynikają z ignorancji medialnej uczestników życia wirtualnego, co skutkuje tym, że komunikowane treści są rozpowszechniane w nieograniczonej skali i zakresie, a przy tym nie są weryfikowane, miesza się w nich prawda i fałsz, prowadząc do zubożenia przekazu prawdy, a także nieumiejętność rozpoznawania działań manipulacyjnych – ludzie współczesnego pokolenia gubią się w świecie wartości³. W odniesieniu do Kościoła, ewangelizacji oraz promocji wartości chrześcijańskich w mediach – zwłaszcza internetowych – panuje nieporządek, daje się zaobserwować nawet techniki propagandy i manipulacji ujawniające podział w Kościele analogiczny do tego, który jest właściwy dla sceny politycznej. Zagubienie w samoidentyfikacji eklezjalnej – choć nie jest na chwilę obecną zbadane metodycznie – to jednak ujawnia się ewidentnie np. w kontrowersyjnych dyskusjach na temat niektórych wypowiedzi Stolicy Apostolskiej z ostatnich kilku lat i tzw. ciągłości nauczania papieskiego oraz „dubbia” kierowanych do papieża⁴. Diagnoza zaistniałej sytuacji wymaga zatrzymania się na fundamentach, które określają tożsamość eklezjalną wiernych należących do różnych grup i poziomów zaangażowania w duszpasterstwo i ewangelizację.

IDENTYFIKACJA SUMIENIA W RZECZYWISTOŚCI EKLEZJALNEJ

„Sumienie” jest osobowym miejscem, osobową przestrzenią, w której na gruncie podmiotowym dochodzi do skonfrontowania transcendentaliów z realiami doczesnymi⁵. Ze względu na osłabiany sukcesywnie ostatnimi czasy autorytet Kościoła⁶, w tym papieski, Kościół musi wejść w swoje sumienie⁷. Czym cha-

² Zwłaszcza chodzi o relatywizowanie prawdy, aż do sceptycyzmu w procesie poznania. Zob. E. Sienkiewicz, *Ponowoczesny spór o prawdę*, w: *Teologia wobec nurtu ponowoczesności*, red. K. Gózdź, J. Chyła, S. Kunka, Pelplin 2012, s. 151–167.

³ Por. K. Guzek, *Człowiek zagubiony w świecie wartości*, w: *Człowiek w medialnym labiryncie*, red. K. Guzek, M. Laskowska, Warszawa 2011, s. 11–21.

⁴ Zob. np. M. Tosatti, *Dubia, se il Papa tace il cardinale si risponde da solo*, w: *La nuova Bussola Quotidiana*, <http://www.lanuovabq.it/it/dubia-se-il-papa-tace-il-cardinale-si-risponde-da-solo> (dostęp: 5.01.2018).

⁵ Tradycyjna, posoborowa definicja nazywa sumienie „wewnętrznym sanktuarium”, w którym człowiek przebywa z Bogiem sam na sam. Jest to definicja teologiczno-antropologiczna. Tu podajemy rozumienie sumienia w aspekcie personalistyczno-aksjologicznym, aby wskazać na specyfikę owego spotkania, polegającą na odniesieniu się osoby ludzkiej do wartości absolutnych, fundamentalnie determinujących ludzkie postępowanie.

⁶ Zob. np. *Franciszek mniej popularny we Włoszech*, <https://ekai.pl/franciszek-mniej-popularny-we-wloszech/> (dostęp: 8.08.2018).

⁷ Por. E.G. Tedeschi, *Pera: da laico spiega perché la Chiesa si sta smarrendo*, w: *Bussola Quotidiana*, <http://www.lanuovabq.it/it/pera-da-laico-spiega-perche-la-chiesa-si-sta-smarrendo> (dostęp: 7.01.2018).

rakteryzuje się sumienie eklezjalne⁸ jako osobowo-eklezjalna przestrzeń, w której dokonuje się weryfikacja prawdziwości Kościoła objawiającego się w postawach, czynach i świadectwie chrześcijan wobec świata?

Eklezja to wspólnota osób z różnych kategorii. Cechą charakterystyczną tej wspólnoty jest misteryjne zjednoczenie osób ją tworzących, możliwe ze względu na porządek historiozbawczy, wygenerowany przez chrystyczny moment w dziejach stworzenia⁹. Wspólnota eklezjalna jest rzeczywistością dynamiczną, bezpośrednio angażującą jej członków w pomnażanie dobra w osobowej przestrzeni historycznej oraz pośrednio w nieosobowej przestrzeni całej rzeczywistości stworzonej. Taka struktura eklezji jest teandryczna. Aspekt boski eklezji wskazuje na kompetencje Kościoła w określaniu zasad porządku aksjologicznego. Aspekt ludzki eklezji określa czynnik sprawczy, twórczy, działaniowy. Z natury teandrycznej wyłania się natura misyjna Kościoła¹⁰. Weryfikacja działalności eklezjalnej wymaga swoistej oceny w konfrontacji z teologalnym systemem wartości i odbywa się w podmiocie eklezjalnym, który stanowią wierni – ochrzczeni uczestniczący w potrójnej funkcji mesjańskiej i na tym fundamencie realizujący zadania eklezjalne w świecie. Istnieje zatem potrzeba kształtowania sumienia poszczególnych wiernych w formacie eklezjalnym, mającym na uwadze zarówno wymiar wertrykalny, jak i horyzontalny dialogu zbawienia. Sumienie współczesnego chrześcijanina powinno

⁸ Kwestia sumienia eklezjalnego ma nie tylko podłoże dogmatyczne związane z podmiotową koncepcją Kościoła, ale również antropologiczne, od momentu gdy patrzymy na osobę nie tylko w jej wymiarze indywidualnym, ale również wspólnotowym. Wówczas nie sposób zdefiniować „osoby” bez jej natury jednocześnie jednostkowej i relacyjnej. Człowiek jest osobą w swojej indywidualności, nieprzekazywalności, jednostkowej rozumności, wolności i duchowości, ale też w swojej relacyjności, otwartości, dialogu, współodpowiedzialności, wzajemności. W tym świetle również bardziej zrozumiałe staje się teologiczne mówienie o sumieniu eklezjalnym.

⁹ „Moment chrystyczny” wskazuje na determinację obrazu i podobieństwa Bożego w człowieku oraz dynamiki przemiany historiozbawczej całego stworzenia zgodnie z profilem mesjańskim osoby i misji Jezusa Chrystusa jako założyciela i głowy Kościoła. Por. M. Rusecki, *Chryściana ikonizacja Kościoła według Jana Pawła II. Szkic zagadnienia*, w: *Jana Pawła II inspiracje chrystologiczne*, red. K. Kaucha, J. Mastej, Lublin–Kielce–Kraków 2006, s. 133–151; K. Parzych, *Chryściana antropologia podstawą misji ewangelizacyjnej Kościoła w myśli Jana Pawła II*, w: *Jana Pawła II inspiracje chrystologiczne*, red. K. Kaucha, J. Mastej, Lublin–Kielce–Kraków 2006, s. 183–195; zob. też opracowanie kwestii „chryściana historii” jako zagadnienia podrzędnego w temacie dotyczącym personalizmu uniwersalistycznego utożsamianego z systemem dla teologii historiozbawczej według Czesława Bartnika: K. Parzych-Blakiewicz, *Teologia historiozbawcza w dogmatyce polskiej XX wieku*, Olsztyn 2010, s. 220–222.

¹⁰ Teandryczność oznacza współuczestnictwo osób Boskich i ludzkich w tworzeniu eklezji. Misyjność oznacza otwarcie na ludzi nienależących do Kościoła oraz działania wynikające ze specyfiki relacji międzyosobowej w rzeczywistości eklezjalnej. Dlatego jedność wewnątrzeklezjalna, wynikająca z teandryczności, jest fundamentem działalności eklezjalnej, determinującym misyjny aspekt natury Kościoła. Pośrednio kwestię tę przedstawia J. Ratzinger w opracowaniu: *Misje w świetle innych tekstów soborowych*, w: *Misje po Soborze Watykańskim II*, tłum. I. Pluszczyk, B. Wodecki, Płock 1981, s. 49–52.

być formowane nie tylko w aspekcie oceny moralnej czynu, ale także działania eklezjotwórczego, wynikającego z misyjnej natury Kościoła.

Sobór Watykański II rozpoczął proces *aggiornamento* Kościoła w świecie. Po pięćdziesięciu latach wdrażania nauki soborowej w życie Kościoła, w tym także w uprawianie teologii, widoczne są radykalne zmiany, reforma, czy wręcz rewolucja. Choć *depositum fidei*, będący fundamentem nauczania, nie zmienił się, to jednak inaczej mówi się dziś o sprawach wiary, etyki i duszpasterstwa, a także inne kwestie badawcze są podejmowane w teologii. Struktura teologii przedsoborowej jest oparta na ontycznym/bytowym ujmowaniu rzeczywistości i teoriopoznawczym podejściu do niej. Sobór, wraz ze zwrotem antropologicznym¹¹, podkreślił osobowo-relacyjny aspekt struktury rzeczywistości. Spowodowało to także dojrzewanie świadomości teologicznej o naturze Kościoła. Według perspektywy ontycznej – przedsoborowej – Kościół jest natury teandrycznej – i jako taki stanowi fundament nowej perspektywy eklezjalnej, wykazanej przez *Vaticanum II*. Sobór Watykański II wskazał na naturę misyjną, wynikającą z bosko-ludzkiej i ściśle z nią powiązaną. W myśl personalizmu – rozwijającego się po *Vaticanum II* – Kościołowi przypisuje się atrybuty osobowe, a więc także podmiotowe¹². Podmiotowość opiera się na autonomii i funkcjonuje w strukturach aksjologicznych. Osobowy charakter Kościoła wynika ze struktury właściwej dla „oblubienicy Jezusa Chrystusa”, z bycia świadkiem Prawdy objawionej w ramach ciągłości nauczania od pierwszych wieków chrześcijaństwa oraz z interpretacji objawienia Bożego dokonywanej przy asystencji Ducha Świętego Parakleta. Wyrazem dynamiki podmiotu jest czyn, który weryfikowany jest w sumieniu.

„VERITATIS SPLENDOR” U PODSTAW PYTANIA O SUMIENIE EKLEZJALNE

Po przedstawieniu kontekstu oraz po wskazaniu na konieczność przyjęcia terminu sumienia eklezjalnego ze względu na podmiotowy charakter Kościoła, pojawia się fundamentalne pytanie o naturę i funkcję sumienia w życiu człowieka. W punkcie 54 encykliki *Veritatis splendor* papież przedstawia sumienie w aspekcie misteryjnym, definiując je jako „sanktuarium człowieka”, czyli „serce” i żywą siedzibę, w której zawiązuje się głęboka więź między wolnością człowieka a prawem Bożym. Następnie odwołuje się do nauczania soborowego:

¹¹ Zob. M. Pokrywka, *Zwrot antropologiczny w posoborowej teologii moralnej*, „Roczniki Teologiczne” 61 (2014), z. 3, s. 65–76.

¹² Por. Cz.S. Bartnik, *Kościół*, Lublin 2009, s. 59; zob. też K. Parzych-Blakiewicz, *Teologia historyczbawcza...*, s. 228.

W głębi sumienia człowiek odkrywa prawo, którego sam sobie nie nakłada, lecz któremu winien być posłuszny i którego głos wzywający go zawsze tam, gdzie potrzeba, do miłowania i czynienia dobra, a unikania zła, rozbrzmiewa w sercu nakazem: czyń to, tamtego unikaj. Człowiek bowiem ma w swym sercu wypisane przez Boga prawo, wobec którego posłuszeństwo stanowi o jego godności i według którego będzie sądzony (por. Rz 2,14–16)¹³.

W *Veritatis splendor* sumienie jest przedstawione jako struktura wewnątrz osoby ludzkiej. W nim ma miejsce zetknięcie lub swoiste spotkanie z Osobą Boską, a także skrzyżowanie strumieni aktywności podmiotowej spotkających się osób, gdzie osoba ludzka staje wobec Osoby Boskiej będącej Prawdą Absolutną. Sumienie zatem to miejsce święte, w którym ludzka wolność i zdolność dokonywania moralnych wyborów spotyka się z Bożym prawem wpisanym w ludzką naturę; prawo to, choć przynależy do ludzkiej natury, nigdy nie przestaje być darem od Boga. „Prawo” to prawda o najwyższym dobru moralnym i o sposobie osiągnięcia go, to prawo świętości, miłości i doskonałości.

Sumienie jest ludzkim i osobowym sanktuarium, ponieważ w nim sam Bóg dba o każdego człowieka, jednak

[...] w inny sposób niż o istoty, które nie są osobami: nie „od zewnątrz”, poprzez prawa natury fizycznej, ale „od wewnątrz”, za pośrednictwem rozumu, który poznając dzięki przyrodzonemu światłu odwieczne prawo Boże, jest w stanie wskazać człowiekowi właściwy kierunek wolnego działania. W ten sposób Bóg powołuje człowieka do uczestnictwa w swojej opatrności, pragnąc za pośrednictwem jego samego, to znaczy poprzez jego rozumne i odpowiedzialne zaangażowanie, kierować światem: nie tylko światem natury, ale i światem osób ludzkich¹⁴.

Sumienie rozumiane jest jako sanktuarium, w którym człowiek w „swojej” a zarazem „podarowanej” wolności wchodzi w dialog z Bogiem i partycypuje w dziele samego Boga. Jednak, aby dar wolności był w pełni zrealizowany i aby partycypacja w boskim dziele była doskonale spełniona, potrzebny jest fundamentalny punkt oparcia; jest nim Prawda. Jest to prawda objawiona, pochodząca od Boga i tożsama z Bogiem w Chrystusie, który jest „Drogą, Prawdą i Życiem” (por. J 14,6). Prawda o człowieku, o tym, kim jest i jak ma postępować na płaszczyźnie etycznej, ma zatem zawsze charakter uniwersalny, obiektywny, niepodważalny i niepodlegający żadnym negocjacjom bądź ludzkim konwencjom. Chodzi o prawdę, która pozwala człowiekowi w sposób wyraźny odróżnić dobro moralne

¹³ Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”* (7.12.1965), n. 16, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje – dekryty – deklaracje*, tekst polski, nowe tłumaczenie, Poznań 2002, s. 526–606.

¹⁴ Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”*, Watykan 1993 [dalej: VS], n. 43.

od zła. Jest to ważne z moralnego punktu widzenia ze względu na niewystarczającą dla współczesnego pokolenia katolików ramy określającą tożsamość eklezjalną,

[...] przyjęcie swego rodzaju podwójnego statusu prawdy moralnej. Obok płaszczyzny doktrynalnej i abstrakcyjnej należałoby uznać odrębność pewnego ujęcia egzystencjalnego, bardziej konkretnego. Ujęcie to, uwzględniające okoliczności i sytuację, mogłoby dostarczać uzasadnień dla wyjątków od reguły ogólnej i tym samym pozwalać w praktyce na dokonywanie z czystym sumieniem czynów, które prawo moralne uznaje za wewnętrznie złe. W ten sposób wprowadza się w niektórych przypadkach rozdział lub nawet opozycję między doktryną wyrażoną przez nakaz o znaczeniu ogólnym a normą indywidualnego sumienia, które w praktyce miałyby stanowić ostateczną instancję orzekającą o dobru i złu. Na tej podstawie próbuje się uzasadnić tak zwane rozwiązania „pastoralne”, sprzeczne z nauczaniem Magisterium i usprawiedliwić „twórczą” hermeneutykę, według której poszczególne normy negatywne bynajmniej nie we wszystkich przypadkach jest wiążąca dla sumienia¹⁵.

Niedopuszczalne zatem jest w Kościele i w życiu człowieka rozwarstwienie pomiędzy doktryną płynącą z Bożego objawienia a działaniem na płaszczyźnie duszpasterskiej, zdeterminowanej przez aktualny kontekst kulturowy dominujący w świecie laickim.

„CARITAS IN VERITATE” – ŹRÓDŁO ZDEFINIOWANIA NATURY I FUNKCJI SUMIENIA EKLEZJALNEGO

1) Prawda i Miłość

W *Caritas in veritate* Benedykta XVI ujawnia się nierozzerwalna więź – *intrinsece* – pomiędzy Prawdą a Dobrem – będąca doskonałą formą Miłości¹⁶. Prawda i Miłość w Bogu są tożsame i jako takie stanowią cel ludzkiego życia: zbawienie dokonujące się w historii, w Wydarzeniu Wcielenia Syna Bożego. Na tej podstawie Prawda i Dobro stanowią integralne wartości fundamentalne dla ludzkiego etosu. W nich bowiem spełnia się ludzka potrzeba relacji interpersonalnej oraz rozwoju i uczestnictwa w społeczności¹⁷. Eklezja ukazuje osobowe oblicze Prawdy i Miłości istniejące w historii: Jezus Chrystus. To On, „Droga, Prawda i Życie” (J 14,6), nie pozostawia człowieka z dylematem, czym jest prawda i miłość, ale wskazuje na najbardziej czytelny konkret¹⁸. Zasada ta jest fundamentalna dla ludzkiego etosu na

¹⁵ VS, n. 56.

¹⁶ Zob. A. Adamski, *Media narzędziem humanizacji w świetle 73. Numeru encykliki Benedykta XVI „Caritas in veritate”*, w: *Człowiek w medialnym labiryncie*, red. K. Guzek, M. Laskowska, Warszawa 2011, s. 172.

¹⁷ Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”*, Watykan, 29.06.2009, Kraków 2009 [dalej: CV], n. 1.

¹⁸ CV, n. 1.

wszystkich płaszczyznach ludzkiego bytu, na których staje się możliwe tworzenie grup, społeczności i wspólnot, które odnajdują swoje odzwierciedlenie w poszczególnych obszarach działalności społecznej, gospodarczej i ekonomicznej¹⁹.

W obliczu wypaczeń w rozumieniu tych wartości oraz związków między nimi Kościół staje się odpowiedzialny za głoszenie Ewangelii właśnie w ten sposób, że wyjaśnia egzystencjalny i historyczny charakter Prawdy absolutnej, będącej Najwyższym Dobrem, które stało się częścią ludzkiej rzeczywistości poprzez wcielenie. Realizm Prawdy polega na jej egzemplifikacji w Miłości, której pierwotnym/fundamentalnym urzeczywistnieniem w historii jest wcielenie Osoby Boskiej, a wtórnym wspólnota eklezjalna – czyli Osób Boskich i ludzkich zjednoczonych przez wcielenie i zesłanie Parakleta. Osoby ludzkie poprzez eklezję uczestniczą w historycznej i eschatologicznej realizacji tego jedyne i uniwersalne wydarzenia zbawczego w dziejach – czyli przez interpersonalne zjednoczenie we wspólnocie teandrycznej.

Z jednej strony Prawda wyraża się w „ekonomii miłości”, gdyż bez miłości nie ma prawdy²⁰. Z drugiej zaś „Tylko w prawdzie miłość nabiera blasku i może być przeżywana autentycznie”²¹. Prawda otwiera przed osobą ludzką horyzont urealnienia boskiej Miłości w ludzkim świecie zdarzeń. Benedykt XVI wypowiada tę tezę przez utożsamienie Miłości i Prawdy w wymiarze absolutnym, mające na celu wykazanie istoty i wartości relacji międzyosobowych. Prawda i Miłość są nierozdzielne i jako takie jawią się osobie ludzkiej po to, aby zdynamizować ludzki podmiot w kierunku tworzenia kultury i społeczności na fundamencie wartości absolutnych²². Papież akcentuje osobowy wymiar Prawdy, którą człowiek odczytuje w ramach relacji – dialogu, który jest czymś więcej niż komunikacja, gdyż tworzy wspólnotę – *communio*. Prawda odsłania sens Miłości poprzez wiarę. W ten sposób papież Ratzinger wyjaśnia fundamentalny dla organizacji życia społecznego aspekt wiary religijnej jako moment dynamizujący ludzką aktywność podmiotową do działalności sprzyjającej integralnemu rozwojowi społeczeństw²³.

2) Sumienie eklezjalne w etosie chrześcijanina

Kryzys wspólnoty ujawniający się w m.in. w rozpadzie małżeństw, tworzeniu się tajnych ugrupowań i układów partykularnych interesów, w konfliktach międzynarodowych, w zamykaniu się człowieka na świat, indywidualizmie i obojętności, w braku respektu wobec różnorodności kulturalnej i tożsamości innych osób oraz narodów wymaga stanowczej reakcji Kościoła i pogłębionej, wręcz

¹⁹ CV, n. 2.

²⁰ CV, n. 2.

²¹ CV, n. 3.

²² CV, n. 3. Encyklika *Caritas in veritate* jest odczytywana jako dokument wskazujący na humanistyczne podstawy ekonomii. Zob. A. Bucelli, F. Zatti, „L'Enciclica „*Caritas in veritate*” e la cultura d'impresa nell'economia di mercato”, „*Persona e mercato*” 4 (2014), s. 282–292.

²³ CV, n. 4.

nowej i „innovacyjnej” myśli teologicznej. Nowość i innowacyjność teologicznego podejścia badawczego polega – w świetle całego przesłania *Caritas in veritate* – na ukazywaniu realizmu Prawdy przez czyny miłości ujawniane w skali społecznej i globalnej. Zadanie refleksji teologicznej będzie polegało na „odprywatyzowaniu” miłości, wydobyciu jej z granic sentymentalizmu tworzonego w kręgu doświadczeń emocjonalnych. Miłość prawdziwa, skuteczna, twórcza, dojrzała ubogaca społeczeństwo. Ona jest więc tym, co tworzy etos ludzki, który jest zależny od podmiotu. Tu decydującą rolę odgrywa sumienie jako przestrzeń wewnątrzsobowa, w której na fundamencie Prawdy osoba ludzka w sumieniu dokonuje urealnienia w otaczającym ją świecie wartości absolutnych, które ujawnia przed nią Osoba Boska, poprzez eklezję – z racji teandryczności jej natury.

Na tej podstawie osobowe sumienie każdego chrześcijanina uczestniczy w sumieniu eklezjalnym całej wspólnoty Kościoła, który nie jest zwykłym zrzeszeniem i grupą wierzących, nie jest postrzegany przedmiotowo, lecz podmiotowo, nie jako „coś”, ale „ktoś”. Pytając o Kościół, nie pytamy o coś, lecz o kogoś. Jest zatem traktowany podmiotowo i osobowo w sposób analogiczny do natury osoby jako takiej. W związku z tym charakter podmiotowy i teandryczny („Kościśle, kim jesteś?”) Kościoła pozwala przyjąć koncepcję sumienia eklezjalnego, w którym uczestniczy i który również współstanowi sumienie każdego ochrzczonego.

3) Społeczne znaczenie sumienia eklezjalnego

Sumienie eklezjalne ukazuje krystaliczną czystość miłości w jej boskim źródle. Jako dar Boży miłość doświadczana we wspólnocie ludzkiej jest tym, co łączy bezpośrednio rzeczywistość boską i ludzką. W niej i przez nią realizuje się dynamika stwórcza, w którą angażowany jest człowiek i ludzkie społeczności. Dlatego – według Benedykta XVI – Miłość przyjęta przez osobę ludzką jest stwórcza i zbawcza – dająca istnienie i nadająca jakość bytom aż do osiągnięcia statusu „nowego stworzenia”²⁴.

Prawda zachowuje i wyraża wyzwalającą moc miłości w coraz to nowych wydarzeniach historii. Jest równocześnie prawdą wiary i rozumu w odrębności i zarazem współdziałaniu dwóch sfer poznania. Rozwój, dobrobyt społeczny i właściwe rozwiązanie poważnych problemów społeczno-ekonomicznych gnębiących ludzkość to kwestie, które potrzebują tej prawdy²⁵.

Sumienie eklezjalne koncentruje się więc w sposób interioryczny na tym, aby weryfikować działanie samego Kościoła w swej całości, jego wierność Prawdzie, jego kondycję etyczną i praktyczną. Z drugiej zaś strony będzie sumieniem, które w prorockim duchu umożliwi Kościołowi uczestnictwo esteriorycznie w życiu publicznym, odnoszące się do decyzji politycznych i procesów społecznych pod

²⁴ CV, n. 5.

²⁵ CV, n. 5.

kątem ich zgodności z Prawdą. W sumieniu eklezyjalnym dokonuje się proces ukierunkowania społeczności w pierwszej kolejności na Prawdę absolutną, a miłość generuje etos społeczny, wskazując kierunki rozwoju społecznego na poziomie gospodarczym, ekonomicznym, politycznym, przy zachowaniu zasady sprawiedliwości, wzajemnego szacunku, służby i miłości.

Będąc darem, który wszyscy otrzymali, miłość w prawdzie stanowi siłę tworzącą wspólnotę, jednoczy ludzi ponad barierami i granicami. Wspólnota ludzi może być ustanowiona przez nas samych, ale nigdy o własnych siłach nie stanie się wspólnotą w pełni braterską ani nie wzniesie się ponad granice, czyli nie stanie się wspólnotą naprawdę uniwersalną: jedność rodzaju ludzkiego, komunij braterską ponad wszelkimi podziałami rodzi powołanie przez słowo Boga Miłości. Podejmując tę decydującą kwestię, musimy z jednej strony wyjaśnić, że logika daru nie wyklucza sprawiedliwości ani też jej nie zastępuje później i z zewnątrz, a z drugiej, że w rozwoju ekonomicznym, społecznym i politycznym, który chce być autentycznie ludzki, musi być uwzględniona zasada darmowości jako wyraz braterstwa²⁶.

Koniecznością, aby nauczanie papieskie mogło zostać zaaplikowane i spełnione, jest nieustanny głos sumienia eklezyjalnego, polecającego Kościołowi interweniować za każdym razem, gdy łamana jest sprawiedliwość społeczna i fundamentalne prawa ludzkie, szczególnie prawo do życia.

Z tego wynika więc, że sumienie eklezyjalne ma na uwadze społeczną perspektywę dobra wspólnego według zasad tradycyjnej katolickiej nauki społecznej. Wysłuchanie się w sumieniu eklezyjalne w etosie chrześcijan powoduje niejako uruchomienie i urealnienie zaangażowania w sprawy publiczne. Eklezyjalny aspekt sumienia odpowiada koncepcji „miasta człowieka”²⁷, budowanego na zasadzie „prawa i sprawiedliwości”, realizowanej w relacjach opartych na miłosierdziu, bezinteresowności i komunii²⁸.

Sumienie eklezyjalne weryfikuje czyn ludzki pod względem jego wartości dla dobra wspólnego²⁹. Kościelny rachunek sumienia powinien dyktować pytanie: Na ile kerygmat jest głoszony tak, aby wysiłki wkładane w dobro indywidualne pokrywały się z celem społecznym? „Gdy działalność człowieka na ziemi jest inspirowana i wspierana przez miłość, przyczynia się do budowania powszechnego miasta Bożego, do którego dążą dzieje rodziny ludzkiej”³⁰, a miasto ludzkie jest zapowiedzią wiekiustego miasta Bożego³¹.

²⁶ CV, n. 35.

²⁷ CV, n. 6.

²⁸ CV, n. 6.

²⁹ CV, n. 7.

³⁰ CV, n. 7.

³¹ CV, n. 7.

4) Sumienie eklezjalne wobec aktualnych zagrożeń społecznych

Miłość w prawdzie – *caritas in veritate* – to wielkie wyzwanie dla Kościoła w świecie, w którym stopniowo rozprzestrzenia się globalizacja. Ryzyko w naszych czasach polega na tym, że faktycznej wzajemnej zależności ludzi i narodów może nie odpowiadać etyczne współdziałanie sumień i umysłów, które w rezultacie mogłyby dać początek autentycznemu rozwojowi dzisiejszej cywilizacji dla dobra człowieka. Jedynie dzięki miłości, oświeconej światłem rozumu i wiary możliwe jest osiągnięcie celów rozwoju bardziej godnych człowieka i go afirmujących. Podziału dóbr i zasobów, umożliwiających autentyczny rozwój, nie zapewni sam postęp techniczny i oparte na korzyściach relacje, lecz potencjał miłości zwyciężającej zło dobrem (por. Rz 12,21) i otwierającej na wzajemność w kwestii sumień i wolności?³²

Ten fragment encykliki wyraźnie podejmuje nauczanie zawarte w *Veritatis splendor* oraz *Fides et ratio*, gdzie Jan Paweł II wskazuje na rolę fundamentu działań etycznych oraz na korelację wiary i rozumu. Mówiąc o sumieniu eklezjalnym, te dwa aspekty są nieodzowne. Integralny rozwój ludzkości domaga się Prawdy uniwersalnej, uformowanego w duchu Prawdy sumienia oraz udziału wiary zdolnej do posługiwania się rozumem wedle Bożego planu stworzenia.

Wobec panującego kryzysu na różnych płaszczyznach, antropologicznej, socjologicznej, etycznej, politycznej, religijnej itd., papież Benedykt XVI nie poddaje się duchowi zwątpienia lub egzystencjalnego pesymizmu, lecz stwierdza, że: „Aspekty kryzysu i jego rozwiązań, a także możliwego nowego rozwoju w przyszłości są coraz bardziej ze sobą powiązane, nawzajem na siebie oddziałują, konieczne jest ich całościowe zrozumienie oraz dokonanie nowej syntezy humanistycznej”³³. Dlatego też przypomina i podkreśla konieczność całościowego i pełnego rozwoju osoby ludzkiej, gdyż postęp ekonomiczny czy techniczny nie jest w stanie zrealizować założeń prawdziwego i integralnego rozwoju. Istotne jest tu uwzględnienie zasady zrównoważonego rozwoju³⁴, gwarantującej redukcję negatywnych skutków braku równowagi ekonomicznej w tzw. krajach ubogich³⁵. Kościół nie proponuje technicznych rozwiązań³⁶ i jest jak najdalszy od mieszania się do rządów państw³⁷. Jednakże, wypełniając zadania wynikające z relacji do Prawdy, walczy o szacunek dla godności ludzkiej i godziwe warunki ludzkiej egzystencji³⁸. Benedykt XVI zwraca uwagę rządzącym państwami i kierującym różnymi instytucjami, szcze-

³² CV, n. 10.

³³ CV, n. 21.

³⁴ Zob. S. Adamiak, D. Walczak, *Catholic social teaching, sustainable development and social solidarism in the context of social security*, „Copernican Journal of Finance & Accounting” 1 (2014), nr 3, s. 9–18.

³⁵ CV, n. 23.

³⁶ CV, n. 10.

³⁷ CV, n. 11.

³⁸ CV, n. 9.

gólnie tymi o charakterze ekonomicznym i gospodarczym, że „[...] pierwszym kapitałem, który należy ocalić i docenić, jest człowiek, osoba, w swojej integralności: «Człowiek bowiem jest twórcą całego życia gospodarczo-społecznego, jego ośrodkiem i celem»”³⁹.

Papież opisuje sytuacje społecznej nierówności jako ważne dla katolickiej wizji społeczeństwa. Jednak nie to jest przedmiotem sumienia eklezjalnego, nie pouczanie ani egzekwowanie od właściwych organów społecznych działań naprawczych. Obserwacje procesu wdrażania w życie priorytetów socjalnych pozwalają stwierdzić, że reakcja na ubóstwo i różnorakie potrzeby nie sprawdza się jako postawa integrująca ludzkie społeczności. Odnośnie do dominującego fenomenu globalizacji również nie skłania się do jednoznacznego osądu, lecz twierdzi, że:

Pomimo pewnych wymiarów strukturalnych, których nie trzeba negować, ale też i nie absolutyzować, „globalizacja, a priori, nie jest ani dobra, ani zła. Będzie tym, co uczynią z niej osoby”. Nie powinniśmy być jej ofiarami, lecz odgrywać w niej aktywną rolę, postępując rozumnie, kierując się miłością i prawdą. [...] Z przemianą, jaką pociąga za sobą proces globalizacji, wiążą się wielkie trudności i niebezpieczeństwa, które można przezwyciężyć jedynie wtedy, gdy zdołamy uświadomić sobie, że w głębi rzeczy globalizację prowadzi w stronę solidarnej humanizacji antropologiczna i etyczna dusza⁴⁰.

„LUMEN FIDEI” I HISTORIOZBAWCZA CELOWOŚĆ SUMIENIA EKLEZJALNEGO

Papież Franciszek, odwołując się do nauczania Soboru Watykańskiego II i podkreślając rolę Kościoła, wskazuje na „blask wiary w ludzkim doświadczeniu [...] wiara ubogaca ludzkie istnienie we wszystkich jego wymiarach”⁴¹. Kościół uczy wiary. Blask wiary jest niezbędny do tego, aby dokonywać właściwych wyborów i utrzymać właściwy kierunek. „Właściwy” to znaczy „w blasku Prawdy” i „blasku Dobra”, ale też w kierunku auto-transcendencji, a zatem w „blasku zbawienia i wieczności”. Chodzi tu o zachowanie kierunku w rozwoju ludzkiego etosu i działalności, utrzymującego harmonię pomiędzy boską wolą stwórczo-zbawczą a ludzką autonomią i dynamiką kulturotwórczą.

Sens wiary religijnej spełnia się we wspólnotcie. Papież stwierdza, że „Akt wiary pojedynczego człowieka wpisuje się we wspólnotę, we wspólne «my» ludu, który w wierze jest jakby jednym człowiekiem, «synem moim pierworodnym», jak Bóg nazwie całego Izraela (por. Wj 4,22)”⁴². Pośrednictwo w dynamice pisteologicznej ludzkiego podmiotu powoduje otwarcie na absolutną Prawdę, czyli na wymiar

³⁹ CV, n. 25.

⁴⁰ CV, n. 42.

⁴¹ Franciszek, *Encyklika „Lumen fidei”*, 29.06.2013, Kraków 2013 [dalej: LF], n. 6.

⁴² LF, n. 14.

rzeczywistości transcendentnej, przerastającej ludzkie możliwości poznawcze i twórcze⁴³. Sumienie eklezjalne oznacza zakorzenienie wiarą, nie tylko fizyczne i formalne przynależenie do Kościoła, ale uczestniczenie w jego ontologicznej naturze jako podmiot utożsamiający się ze statusem Oblubienicy Chrystusa.

„Wiara jest bezinteresownym darem Boga, który wymaga pokory i odwagi, by zaufać i zawierzyć się, i w ten sposób dostrzec świetlaną drogę spotkania między Bogiem i ludźmi, historię zbawienia”⁴⁴ – mówi papież. Na bazie tych słów można wyrazić przekonanie, że sumienie eklezjalne ma swoje konkretne ukierunkowanie zwrócone ku zbawieniu ludzkości. Sumienie eklezjalne rozważa wartość aksjologiczną czynu, w którym ma dokonywać się dzieło zbawienia, czyli aktywność moralna chrześcijan ma sens o tyle, o ile służy zbliżeniu osoby ludzkiej do Boga. Dopiero taki czyn jest „dobry” w sensie historiozbawczym. W tej perspektywie sumienie eklezjalne nadaje wartość historiozbawczą konkretnym czynom, ukierunkowując je ku pełni, jaką jest uczestniczenie w odwiecznej i eschatologicznej Tajemnicy samego Boga. Autentyczna wiara sprawia „zamieszkanie” Boga w osobie ludzkiej, która zostaje zwrócona ku Miłości ukazującej chrystologiczny horyzont rzeczywistości ludzkiej⁴⁵. W tym procesie dokonuje się moment zbawienia w wymiarze subiektywnym.

Sumienie eklezjalne w pewnym sensie nieustannie troszczy się o wiarę, która „z konieczności ma formę kościelną”, ponieważ „wyznawana jest z wnętrza ciała Chrystusa, jako konkretna komunია wierzących, czyli zbawionych”, bo kto wierzy, już jest zbawiony i antycypuje w sobie życie wieczne, pragnąc dzielić się nim z innymi⁴⁶. Osoba ludzka podejmująca wysiłek życia zgodnego z wytycznymi wiary religijnej otwierająca się na Miłość i Prawdę, uzyskuje „światło” do odnowionego – zgodnego z Ewangelią – widzenia rzeczywistości⁴⁷. Miłość potrzebuje Prawdy. W takich warunkach ma pewność przetrwania i przewyciężenia różnorodnych trudności. „Jeśli miłość potrzebuje prawdy, także prawda potrzebuje miłości. Nie można rozdzielać miłości i prawdy. Bez miłości prawda staje się zimna, bezosobowa, uciążliwa dla konkretnej osoby”⁴⁸.

⁴³ Miłość doświadczona w spotkaniu pozwala odkryć pełnię relacji między wiarą a Prawdą, gdyż otwiera – zaprasza – ludzki rozum do poznania świata z boskiej perspektywy. Ta miłość – skorelowana z wiarą i Prawdą – leży u podstaw ludzkiej podmiotowości. Por. F. Conesa, *Fe, razón y teología en la Encíclica Lumen Fidei (Faith, reason and theology in the Encyclical Letter Lumen Fidei)*, w: *Creer en el amor. Redescubrir la Encíclica „Lumen Fidei”*, Barcelona 2018, s. 117–144.

⁴⁴ LF, n. 14.

⁴⁵ LF, n. 21.

⁴⁶ LF, n. 22; por. P. Blanco, *La fe como camino. Agua, luz y hogar en el itinerario del creyente*, w: *Creer en el amor. Redescubrir la encíclica „Lumen fidei”*, red. R. Pellitero, Barcelona 2018, s. 19–41.

⁴⁷ LF, n. 26.

⁴⁸ LF, n. 27.

Wiara jest związana z Prawdą. Ze względu na kryzys wartości we współczesnej kulturze rozumienie prawdy także jest wypaczone – uległo technokracji⁴⁹. Z tego względu troska Kościoła o rozwój wiary oznacza służbę dobru wspólnemu. Właściwie rozwinięta wiara inicjuje budowanie życia według Prawdy i Miłości oraz owoce takiego działania ludzkiego. Chodzi tu o owoce w wymiarze horyzontalnym oraz wertykalnym, skierowanym ku Transcendencji. Przez wiarę efekty aktywności osobowej w wymiarze horyzontalnym ukazują się w blasku Prawdy i blasku Dobra, ujawniając tym samym realizm rzeczywistości transcendentnej.

Papież Franciszek podkreśla sens ostateczny życia ludzkiego: „Gdy znajdujemy pełne światło miłości Jezusa, odkrywamy, że w każdej naszej miłości obecny był promień tego światła, i rozumiemy, jaki był jego ostateczny cel”⁵⁰. Zadaniem sumienia eklezjalnego jest podejmowanie decyzji oraz działanie moralne oparte na fundamencie Prawdy i Miłości. Opierając się zatem na boskim Prawie, sumienie eklezjalne kieruje człowieka ku jego ostatecznemu celowi, ku wieczności. A ponieważ „Człowiek otrzymuje w chrzcie także naukę, którą ma wyznawać, oraz konkretną formę życia, która wymaga zaangażowania całej jego osoby i kieruje go w stronę dobra”⁵¹, sumienie eklezjalne ciągle przypomina, że osiągnięcie definitywnego przeznaczenia człowieka wymaga jego całkowitego i totalnego oddania się Bogu.

KONKLUZJE: SUMIENIE EKLEZJALNE W BLASKU PRAWDY, DOBRA I ZBAWIENIA

W praktyce sumienie eklezjalne oznacza wejście na etap formacji chrześcijańskiej w kierunku aktywizowania wiernych do wykonywania czynów zgodnych z wiarą – na bazie tego, co wyznają. Chodzi tu o konsekwencje wiary w życiu codziennym aż do heroizmu czynów miłości, miłosierdzia i sprawiedliwości, wyrażających się poprzez chrześcijański styl organizowania kultury i cywilizacji oraz ukierunkowanie ku zbawieniu – czyli chrześcijański etos.

W sumieniu eklezjalnym dokonuje się oczyszczenie miłości przez wiarę skoncentrowaną na Prawdzie. Formacja sumienia eklezjalnego oznacza naukę miłowania, ale wcześniej naukę wglądu wewnątrz siebie. Istotą sumienia eklezjalnego jest zdolność wpatżenia się w siebie w obliczu Prawdy: „Ja/my Kościół chcemy znać prawdę o sobie i działać w duchu sprawiedliwości”.

Współczesne wyzwanie dla Kościoła (teologów w Kościele) to oczyszczenie mentalności ludzkiej z pojmowania miłości jedynie w aspekcie uczuciowym, afektywnym, przeżyciowym, akcydentalnym, prywatnym, intymnym. Miłość ma

⁴⁹ LF, n. 25.

⁵⁰ LF, n. 32.

⁵¹ LF, n. 41.

zespalać we wspólnocie, której struktura formuje się na naturze teandrycznej. Owszem, miłość jest najdoskonalszą formą poznania, ale wymaga współdzielenia. Teolog „samotnik” niczego nie wniesie w życie Kościoła. Dlatego jego konfrontacja z sumieniem eklezjalnym staje się weryfikacją owocności jego pracy.

Sumienie eklezjalne – w perspektywie nauczania trzech ostatnich pontyfikatów: Jana Pawła II w *Veritatis splendor*, Benedykta XVI w *Caritas in veritate*, Franciszka w *Lumen fidei* – jawi się jako wewnątrzsobowe sanktuarium, w którym człowiek wchodzi w dialog z samym Bogiem – absolutną Prawdą i Dobrem – i weryfikuje swoją aktywność eklezjotwórczą. „Blask Prawdy” – *Veritatis splendor* – jest pierwszym elementem definiującym tożsamość eklezjalną sumienia każdego chrześcijanina. W tym „blasku” uwidoczni się nowy strumień – Dobra Absolutnego, jako „Miłości w Prawdzie” – *Caritas in veritate*. Oba strumienie tego boskiego światła inicjują w ludzkim sumieniu miłość do Kościoła Chrystusowego, wyrażaną w aktywności prokościelnej, eklezjotwórczej. Aktywność sumienia eklezjalnego, należącego do wewnętrznego sanktuarium osoby ludzkiej, ujawnia się w odpowiedzialności za wykonywanie zadań eklezjalnych wynikających z przynależności do wspólnoty mającej naturę teandryczną. Z tego aspektu wynika kościelne „ulokowanie” wiary religijnej – ani wiara, ani sumienie indywidualne nie funkcjonują właściwie poza wspólnotą eklezjalną. Wiara religijna, przyporządkowana wewnątrzkościelnemu porządkowi życia, gwarantuje trwałość struktur, w których odbywa się działalność eklezjotwórcza. Dlatego sumienie eklezjalne funkcjonuje w „świecie wiary” – *Lumen fidei*, ukierunkowującym na zbawienie. Korelacja trzech strumieni: blasku Prawdy, Dobra i zbawienia odbywa się w *sumieniu eklezjalnym*, które inicjuje etos chrześcijański zgodny z misyjną naturą Kościoła, wyłaniającą się z natury teandrycznej.

BIBLIOGRAFIA

- Adamiak S., Walczak D., *Catholic social teaching, sustainable development and social solidarism in the context of social security*, „Copernican Journal of Finance & Accounting” 1 (2014), nr 3, s. 9–18.
- Adamski A., *Media narzędziem humanizacji w świetle 73. Numeru encykliki Benedykta XVI „Caritas in veritate”*, w: *Człowiek w medialnym labiryncie*, red. K. Guzek, M. Laskowska, Warszawa 2011, s. 163–173.
- Bartnik Cz.S., *Kościół*, Lublin 2009.
- Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”*, 29.06.2009, Kraków 2009.
- Blanco P., *La fe como camino. Agua, luz y hogar en el itinerario del creyente*, w: *Creer en el amor. Redescubrir la encíclica „Lumen fidei”*, red. R. Pellitero, Barcelona 2018, s. 19–41.
- Bucelli A., Zatti F., „L’Enciclica „Caritas in veritate” e la cultura d’impresa nell’economia di mercato”, „Persona e mercato” 4 (2014), s. 282–292.

- Conesa F., *Fe, razón y teología en la Encíclica Lumen Fidei (Faith, reason and theology in the Encyclical Letter Lumen Fidei)*, w: *Creer en el amor. Redescubrir la Encíclica "Lumen Fidei"*, Barcelona 2018, s. 117–144.
- Franciszek, *Encyklika „Lumen fidei”*, 29.06.2013, Kraków 2013.
- Franciszek mniej popularny we Włoszech, <https://ekai.pl/franciszek-mniej-popularny-we-wloszech/> (dostęp: 8.08.2018).
- Guzek K., *Człowiek zagubiony w świecie wartości*, w: *Człowiek w medialnym labiryncie*, red. K. Guzek, M. Laskowska, Warszawa 2011, s. 11–21.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”*, Watykan 1993.
- Parzych K., *Chryścijańska antropologia podstawą misji ewangelizacyjnej Kościoła w myśli Jana Pawła II*, w: *Jana Pawła II inspiracje chrystologiczne*, red. K. Kaucha, J. Mastej, Lublin–Kielce–Kraków 2006, s. 183–195.
- Parzych-Blakiewicz K., *Teologia historiozabawcza w dogmatyce polskiej XX wieku*, Olsztyn 2010.
- Pokrywka M., *Zwrot antropologiczny w posoborowej teologii moralnej*, „Roczniki Teologiczne” 61 (2014), z. 3, s. 65–76.
- Ratzinger J., *Misje w świetle innych tekstów soborowych*, w: *Misje po Soborze Watykańskim II*, tłum. I. Pluszczyk, B. Wodecki, Płock 1981, s. 49–66.
- Rusecki M., *Chryścijańska ikonieczność Kościoła według Jana Pawła II. Szkic zagadnienia*, w: *Jana Pawła II inspiracje chrystologiczne*, red. K. Kaucha, J. Mastej, Lublin–Kielce–Kraków 2006, s. 133–151.
- Sienkiewicz E., *Ponowoczesny spór o prawdę*, w: *Teologia wobec nurtu ponowoczesności*, red. K. Gózdź, J. Chyła, S. Kunka, Pelplin 2012, s. 151–167.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”* (7.12.1965), w: Sobór Watykański II, *Konstytucje – dekryty – deklaracje*, tekst polski, nowe tłumaczenie, Poznań 2002, s. 526–606.
- Tedeschi E.G., *Pera: da laico spiega perché la Chiesa si sta smarrendo*, w: *Bussola Quotidiana*, <http://www.lanuovabq.it/it/pera-da-laico-spiega-perche-la-chiesa-si-sta-smarrendo> (dostęp: 7.01.2018).
- Tosatti M., *Dubia, se il Papa tace il cardinale si risponde da solo*, w: *La nuova Bussola Quotidiana*, <http://www.lanuovabq.it/it/dubia-se-il-papa-tace-il-cardinale-si-risponde-da-solo> (dostęp: 5.01.2018).

Słowa kluczowe: Prawda, Dobro, sumienie, *Veritatis splendor*, *Caritas in veritate*, *Lumen fidei*

“ECCLESIAL CONSCIENCE” IN THE LIGHT OF THE TRUTH, THE GOOD AND SALVATION

Summary

The article presents the issue of ecclesial conscience as a personal space in which a believer man evaluates his own ecclesiological activity. The formation of the faithful

conscience in an ecclesial format is in line with theandric and at the same time missionary nature of the Church. The issue is shown based on three papal documents: *Veritatis splendor*, *Caritas in veritate*, *Lumen fidei*. These sources explain the relationship between absolute Truth, Goodness and Love as transcendentals conditioning the individual process of human salvation.

Keywords: the truth, the goodness, conscience, *Veritatis splendor*, *Caritas in veritate*, *Lumen fidei*

Ks. Artur Antoni Kasprzak*
UKSW, Warszawa

TEMOIGNER DE LA FOI DANS LA RENCONTRE
AVEC L'HOMME EN CRISE. LA PRATIQUE ET LES
PROPOSITIONS DE JEAN-GUILHEM XERRI,
CHRETIEN ENGAGE DANS CE MONDE

Jean-Guilhem Xerri, médecin biologiste compétent, et attentif à la conception holiste de l'homme, a été remarqué dans le milieu catholique français par sa récente publication: *À quoi sert un chrétien?* Le livre dresse une analyse de l'état de l'homme d'aujourd'hui, et propose de lancer un programme pastoral concernant la crédibilisation de la foi chrétienne dans notre monde. Le diagnostic du développement technologique, économique et idéologique du transhumanisme révèle finalement de multiples souffrances humaines. Toutefois, la situation douloureuse de l'homme peut être une occasion de rencontrer et de témoigner. Nous avons apprécié l'aspect pragmatique du témoignage de foi de l'auteur, chrétien engagé en ce monde. Sa réflexion toutefois présente des limites. Il ne met pas suffisamment en valeur, dans la situation actuelle de crise, les éléments positifs de l'évolution du monde moderne ni ne propose suffisamment de voies permettant d'articuler les aspirations de libération, de sécularisation de l'homme moderne avec l'annonce de l'Évangile. Et il ne précise pas suffisamment les enjeux nouveaux du sens éthique dans le domaine de la politique que les chrétiens ont le droit de rendre explicites dans leur témoignage.

« À quoi sert un homme ? »¹. Comme le propose, par sa pratique et sa réflexion, Jean-Guilhem Xerri, une telle question permet aux croyants d'en poser une autre : « À quoi sert un chrétien ? ». Xerri ainsi interroge l'Église de l'intérieur, mais vise aussi à donner une réponse aux non croyants.

Praticien hospitalier, ancien responsable de l'Association d'aide aux exclus, « Aux captifs la Libération », expert respecté des politiques de lutte contre l'exclu-

* Ks. dr Artur Antoni Kasprzak – kapłan diecezji kaliskiej, obecnie wykładowca na WT UKSW. Artykuł został zredagowany podczas studiów postdoktoranckich w Instytucie Katolickim w Paryżu, w ramach seminarium naukowego pod kier. prof. H.-J. Gageya w latach 2014–2016; e-mail : artur.kasprzak@wanadoo.fr.

¹ Cette question apparaît dans le premier ouvrage de Jean-Guilhem Xerri. Cf. : J.-G. Xerri, *À la rencontre des personnes de la rue*, Arny 2007, p. 19.

sion, J.-G. Xerri pose dans ses trois ouvrages : 1° *À la rencontre des personnes de la rue*², 2° *Le soin dans tous ses états*³, 3° *À quoi sert un chrétien ?*⁴, des constats précis, dérangeants et d'une exceptionnelle gravité sur notre tendance à exclure le plus faible. Comme il le souligne dans ses enquêtes et surtout dans son dernier livre, l'homme d'aujourd'hui se définit comme un homme en crise. Car le monde ultra-moderne est le résultat d'une déstabilisation due à plusieurs révolutions encore en cours : la mondialisation, les migrations, l'hyper-libéralisme, les biotechnologies, le numérique. Le caractère holistique des évolutions scientifiques et technologiques en aggrave le poids: leur logique interne n'admet aucun principe externe de régulation, quelle que soit la souffrance individuelle – analysée par un thérapeute –, ou les souffrances sociales décrites par un praticien dans la lutte contre l'exclusion.

La société postmoderne montre une « périphérisation » de l'homme. C'est dans ce constat que J.-G. Xerri définit la fonction du chrétien et sa place dans la société. Son témoignage est un appel à intégrer la dimension spirituelle de l'homme dans le geste de soin. D'où l'originalité de son approche. Il intègre et dépasse le travail sur le rôle et les obligations de chacun, que proposent, après Joan Tronto et sa lecture par Michel Foucault, les tenants du « care ».

La thèse théologique présente chez Xerri présuppose une affirmation: la réalité d'un Dieu apportant Salut et Espérance à l'homme en crise, doit servir aux chrétiens de point de départ pastoral pour la rencontre avec les hommes. La conviction spirituelle du chrétien le mène à une implication personnelle et pastorale, de caractère kérygmatische, et doit souligner l'actualité de la Résurrection du Christ⁵. Cette théologie, toutefois, reste un langage de chrétien parlant à des chrétiens. Xerri insiste donc sur la nécessaire dynamique d'un passage rapide à l'acte et sur la transmission directe du témoignage.

TOUT TÉMOIN SAIT SE FAIRE ÉCOUTER, MALGRÉ LES CHANGEMENTS DE « CONJONCTIONS CARACTÉRISTIQUES ENTRE PHÉNOMÈNES CULTURELS »

Les réflexions de Xerri se concentrent sur une recherche de crédibilité et d'efficacité pour le témoignage du chrétien aujourd'hui. Xerri apporte aux chrétiens qui désirent faire de l'apostolat des réponses à la question : comment expliquer

² Cf. J.-G. Xerri, *À la rencontre des personnes de la rue*, Arny, 2007, 156 pp.

³ Cf. J.-G. Xerri, *Le soin dans tous ses états*, Paris 2011, 244 pp.

⁴ Cf. J.-G. Xerri, *À quoi sert un chrétien ?*, Paris 2014, 274 pp.

⁵ Cf. ibidem, pp. 171–201.

que la mission, dans le monde hyper moderne, présente encore des éléments suffisamment crédibles ?

Le témoignage d'un auteur comme J.-G. Xerri apporte tout d'abord un éclairage sur les nouvelles conditions d'écoute du discours du croyant: la rigueur de l'analyse, la qualité du témoignage, ne peuvent être réduits à une technique de communication, au moment où les pratiques pastorales des évangélistes, nourries de ces techniques, influencent l'Église. Ces hommes, en effet, redonnent à la parole du croyant la capacité de se faire entendre. Ils savent dominer les techniques, les technologies qu'ils utilisent, et en décrire les dynamiques.

Ces témoignages présentent surtout la qualité d'un engagement personnel. Ils sont orientés d'abord par leur « lucidité ». Le regard fixé directement sur l'homme actuel permet d'éviter la référence à une forme ancienne qui serait désormais obsolète. Le témoin se focalise au contraire sur les réalités sociales du présent. En adaptant ce regard à la faiblesse de l'homme, ce témoin reste présent aux changements socioculturels. Rester attentif au cri humain donne à la pastorale des possibilités nouvelles et la rend plus adaptée. C'est ainsi ce regard sur l'homme créé dans l'environnement de la ville qui a conduit à la fondation de l'association « Aux Captifs, la libération » dont le but est de rencontrer à Paris des gens de la rue à travers des pratiques telles que les tournées-rues, les prières-rues, la révision de vie, etc.⁶ Cette œuvre, fondée par le Père Patrick Giros dont J.-G. Xerri est le successeur, et dont, d'ailleurs, il assume la présidence depuis 2005, montre l'audace des engagements personnels. Proclamer la foi « à temps et à contre temps » est interprété ici comme un choix personnel, celui de « se » donner le droit de dire « je crois », au nom de la liberté. Cette attitude sort ici du problème du modernisme. Son approche s'est libérée de deux mythes : une croyance au progrès scientifique et à l'aspect *religio* qui souligne le lien entre les hommes. Au lieu de la volonté d'une confrontation entre les classes sociales, par exemple entre bourgeoisie et classe populaire, ce témoignage propose de voir l'ensemble des hommes et en même temps chaque personne. Ce qui est nouveau et fait que ce regard peut même être interprété en référence au concept postmoderne « vive l'homme et l'individualisme ! »

TOUT TÉMOIGNAGE SE FONDE SUR LA DIMENSION INTÉRIEURE DE L'ÉVANGÉLISTEUR

Les écrits de J.-G. Xerri s'inscrivent complètement dans la ligne du Concile Vatican II. Celui-ci a effectué une « révolution copernicienne » dans le concept de la mission de l'Église. Sont invités à assumer la tâche de la pastorale non seulement les clercs, mais tous les baptisés, membres de l'Église en tant que Peuple de Dieu. Le Concile reconnaît que les baptisés possèdent une fonction prophétique

⁶ Cf. J.-G. Xerri, *À la rencontre des personnes de la rue...*, pp. 22–24.

et qu'ils y reçoivent leur part de responsabilité et parfois même des engagements au niveau de la mission de l'Église dans le monde (cf. LG 34–35). L'idée de la mission prévoit une inculturation et, pour ce qui concerne les valeurs de ce monde qui ne sont pas en adéquation avec l'Évangile, leur « purification ». Le concept en soi, c'est-à-dire la sortie vers ce monde avec l'Évangile est tout-à-fait légitimé. « C'est l'Église tout entière qui doit se mettre en état de mission » – a souligné le cardinal Feltin bien avant le Concile, et cette mission concerne toute la France⁷. Il s'agit de l'ordre du Seigneur et de l'urgence de la mise en œuvre de l'apostolat. Cependant cette mise en œuvre a pu se heurter à des limites.

Après le Concile, la sortie du laïcat vers le monde n'a pas abouti à la qualité de dialogue souhaitée, notamment par le Pape Paul VI⁸. L'observation des changements profonds intervenus dans la société à la fin des années soixante a révélé une réalité plus complexe que la simple attente d'un dialogue entre l'homme de Dieu et l'homme sans Dieu donnant raison au premier. La crise qui s'est accentuée après le Concile s'est avérée finalement plus ample que celle de l'Église et les blessures du monde sont apparues aussi à l'intérieur. Les appels du Concile, et du Pape Paul VI s'appuyant sur la parabole du bon Samaritain, appliquée à l'Église dans son rapport avec le monde « extérieur », ne s'avéraient pas adéquats, cinq ans seulement après Vatican II... C'est bien dans le Corps de l'Église qu'est apparue aussi la nécessité de la purification, cette « misère » dont parlait le Pape Paul VI ! En réalité, les aspects négatifs de la société d'aujourd'hui confirment la permanence de ce paradoxe présent à l'intérieur de l'Église depuis 45–50 ans, et qui y demeure aujourd'hui encore de manière aggravée. La vision de l'Église hôpital soulignée par le Pape François laisse penser que les lits préparés pour les patients de ce monde, doivent être aussi au service des « médecins », c'est-à-dire les membres de l'Église.

TOUT TÉMOIGNAGE « RÉVÈLE » L'ANTHROPOLOGIE CHRÉTIENNE

L'anthropologie chrétienne fonde rationnellement la valeur du témoignage. Xerri propose, pour sa part, de regarder d'abord les changements bioéthiques intervenant dans la société française en partant du point de vue de son expérience de biologiste, et en se référant, sur plusieurs questions précises, à une connaissance

⁷ L.-J. Suenens, *L'Église en état de mission*, Bruges 1955, p. 7.

⁸ Cf. Paul VI lors de ses fameux huit discours, prononcés le 8 décembre 1965 à l'occasion de la clôture du Concile Vatican II. En s'adressant aux gouvernants, le Pape Paul VI souligna: « Laissez le Christ exercer cette action purifiante sur la société ! Ne le crucifiez pas à nouveau : ce serait sacrilège, car il est Fils de Dieu ; ce serait un suicide, car il est Fils de l'homme. Et nous, ses humbles ministres, laissez-nous répandre partout sans entraves la „bonne nouvelle” de l'évangile de la paix, que nous avons méditée pendant le Concile ». Paul VI, «*Le messages du Concile [8.12.1965]*», *Documentation Catholique*, 1462 (2.01.1966), p. 53.

récente du débat. La rationalité de ce débat le conduit à s'opposer aux changements socio-culturels qui, dans le domaine bioéthique, contredisent : 1° le droit à la vie et à l'intégrité physique de tout être humain depuis la conception jusqu'à la mort naturelle ; 2° l'unité du mariage qui implique le respect mutuel du droit des conjoints à devenir père et mère seulement l'un à travers l'autre ; 3° les valeurs spécifiquement humaines de la sexualité qui exigent que la procréation d'une personne humaine soit poursuivie comme le fruit d'un acte conjugal spécifique, né de l'amour des époux⁹. Son approche du dialogue va dans la même direction que l'argumentation de Mgr d'Ornellas. Ce dernier, à l'occasion du débat parlementaire sur la révision des lois de bioéthique, en février 2011, présenta le dossier de l'Épiscopat français sur le sujet, en soulignant : « Le dialogue ne consiste pas à arriver à un consensus. Il consiste à travailler de telle manière que les intelligences, en se confrontant les unes aux autres, puissent élaborer des chemins qui soient toujours des chemins de progrès »¹⁰. Xerri souligne la « solidité » de la réflexion chrétienne, notamment reconnue comme telle par les professionnels. Sa position par rapport à l'évaluation du transhumanisme est également juste, car elle propose la formule : « ni idolâtrie ni diabolisation »¹¹.

La qualité du témoignage apparaît aussi à travers une sagesse fondée sur l'équilibre humain, sur une vision intégrale de l'anthropologie liant le corps et le spirituel¹². La Révélation portée par les chrétiens conduit, chez les baptisés, à une dimension esthétique. L'humain intérieur structuré par la foi est beau et Xerri le compare à l'expérience d'un avant-goût et d'un appel de cet Infini qui est Dieu et qui en est la source¹³.

Pertinente semble surtout la question du maintien d'une nouvelle conscience chez le baptisé. Le chrétien peut oser vivre, mais aussi promouvoir sa foi par l'évangélisation, parce que sa réponse concernant l'homme est fondée sur une religion non de la certitude, mais du Mystère. Une nouvelle conscience s'articule entre la défense de la vision chrétienne du monde et l'annonce de la Résurrection. Pour Xerri, c'est là le cœur de l'enseignement de l'Évangile, et toute mission des hommes engagés dans l'évangélisation, et même dans des actions d'humanisation du monde, doit être orientée vers un horizon pascal¹⁴. Dans cette dernière perspective, « révéler » signifie pour Xerri « proclamer ». Le chapitre entier consacré à ce sujet part d'une triste donnée sociologique : aujourd'hui 10% seulement des catholiques déclarés affirment croire en la Résurrection, et seule la moitié des chrétiens croit qu'« il y a quelque chose après la mort, mais on ne sait pas

⁹ J.-G. Xerri, *À quoi sert un chrétien ?*, pp. 129–130.

¹⁰ Ibidem, p. 130.

¹¹ Ibidem, p. 155.

¹² Ibidem, p. 187.

¹³ Ibidem, p. 183.

¹⁴ Cf. ibidem, p. 179.

quoi »¹⁵. Le témoignage chrétien doit alors se procurer tout le savoir théologique nécessaire pour affirmer son espérance. C'est ici que l'auteur souligne d'emblée que « le christianisme n'est pas une religion de la certitude mais du Mystère »¹⁶. Le Mystère permet à l'anthropologie chrétienne de trouver toute sa beauté. Le Mystère pascal est accessible par « l'intériorité » et les moyens proposés pour atteindre cet objectif sont une prière de méditation, et une lecture spirituelle de la réalité humaine. Ce premier moyen est donc une invitation à la prière. Face à la proposition à la mode du développement du potentiel personnel par la méditation en pleine conscience (*mindfulness*), la prière chrétienne offre à l'homme en recherche des pratiques permettant « une expérience intérieure incontestable »¹⁷. Le deuxième moyen, lire spirituellement l'homme d'aujourd'hui, propose à l'homme de retrouver son origine et le modèle de son accomplissement. L'homme, dans l'anthropologie chrétienne, est dès l'origine terrestre et divin¹⁸. Sa réalisation passe par la découverte du bonheur et par sa conversion « vers la source originelle et éternelle de la Vie »¹⁹.

MAIS COMMENT POSITIONNER L'ANNONCE DE L'ÉVANGILE FACE AU MONDE LIBÉRAL ET SÉCULARISÉ ?

Nous ne pouvons que constater avec J.-G. Xerri l'existence d'un processus de laïcisation qui coupe radicalement la société de sa culture et des fondamentaux du religieux²⁰. Reprenons ici deux exemples des plus significatifs ; l'un touche la sexualité et la famille : la législation sur la contraception (1967), sur l'avortement (1975), sur le pacte civil de solidarité (1999), sur la simplification des divorces (2004) et sur le mariage entre personnes de même sexe (2013). Ajoutons ici la discussion la plus récente, qui propose la prononciation du divorce sans juge pour faciliter toute la procédure. Le deuxième exemple, sur le plan européen, est le refus de faire figurer les racines chrétiennes dans la constitution de l'Europe²¹.

Sans aucun doute J.-G. Xerri, dans l'analyse de ces changements, conteste avec courage leurs excès. En même temps, il montre aussi la crainte idéologique des acteurs déterminés face au christianisme, qui les pousse à le déraciner « dans l'enseignement scolaire et universitaire de la culture générale et des humanités [...] au profit des disciplines scientifiques et techniques »²². Pour Xerri tous ces

¹⁵ Ibidem, p. 171.

¹⁶ Ibidem, p. 178.

¹⁷ Ibidem, p. 182.

¹⁸ Cf. ibidem, p. 187.

¹⁹ Ibidem, p. 191.

²⁰ Ibidem, p. 20.

²¹ Ibidem, pp. 20–21.

²² Ibidem.

changements laissent penser qu'il y a là une stratégie politique. Il souligne les rapports de force, et donc la division de la société entre ceux qui se prétendent conservateurs et ceux qui se disent progressistes. Mais en ce domaine l'analyse de J.-G. Xerri est peut-être insuffisante car son explication reste limitée aux enjeux des stratégies culturelles du pouvoir. Même si son esquisse mentionne un débat portant sur cette problématique et orienté par deux groupes de réflexion avec, d'un côté, la thèse de Danièle Hervieu-Léger, à savoir l'« exculturation de la société », et, de l'autre, celle de Marcel Gauchet sur « la fin d'un christianisme plutôt que la fin du christianisme », la position de notre auteur gagnerait à être davantage approfondie. Son analyse, d'une part, porte un jugement éthique sur ces changements (p.ex., il juge « absurde » que l'Union Européenne nie que les valeurs chrétiennes aient fondé l'Europe²³), et d'autre part, il reprend les explications des historiens, des sociologues et des philosophes qui affirment que le processus de la disparition du christianisme ne date pas d'aujourd'hui²⁴. Si, dans une première approche nous sommes abreuvés d'une pluie d'informations statistiques concernant différents paramètres extérieurs et portant sur la « condition » de la religion catholique dans une société qui va mal²⁵, – ce qui permet de déclencher un cri d'alarme et de soulever la réaction directe de l'apostolat –, la deuxième approche atteint les lecteurs déjà convaincus du besoin d'accepter les changements de société déjà opérés. Ayant justifié positivement les auteurs ouverts au changement du religieux dans la société, Xerri cependant ne montre pas suffisamment l'articulation entre l'humain et l'évangélique. S'il accepte certains processus, comme celui de la liberté et de la sécularisation, il situe le ressourcement de la foi au niveau du concept de la sortie « avec » l'Évangile dans le monde de sorte que sa vision du problème reste unilatérale, puisqu'il ne considère l'enjeu de l'apostolat qu'orienté vers l'« extérieur », alors qu'en réalité, il est aussi « intérieur » à l'Église. Dès lors, l'apostolat, reflet de ses propres convictions et de ses engagements dans un certain contexte, se tourne vers le monde où tout est en crise, sans voir que l'Église, intégrée dans ce monde est, partant, elle aussi en crise. En conséquence, cette interprétation unilatérale risque de provoquer les courts circuits suivants : une analyse simpliste des concepts de sécularisation et de liberté, une vision essen-

²³ Ibidem, pp. 21.

²⁴ La conscience de la mort de la chrétienté (pas du christianisme), commence non seulement à partir de la crise de la fin des années soixante du XX^e siècle, car on en parle déjà pendant le Concile Vatican II. Une anecdote mentionne que P. Ricœur aurait réagi : « Moi, j'aurais plutôt envie de dire : la chrétienté est morte vive l'Évangile puisqu'il n'y a jamais eu de société authentiquement chrétienne ! » En France, la disparition de la chrétienté peut être aperçue déjà en 1850. Ibidem, pp. 45, 50. Cf. G. Defois, *Le pouvoir et la grâce. Le prêtre, du concile de Trente à Vatican II*, Paris 2013, p. 214.

²⁵ Xerri souligne les effets destructifs de la postmodernité. Nous mentionnons le mot « surtout », car Xerri contredit la thèse de l'« exculturation » de Danièle Hervieu-Léger en démontrant la limitation de ce processus à la seule Europe et dans une période qui déjà perd son actualité. L'analyse de la postmodernité. Cf. J.-G. Xerri, *À quoi sert un chrétien ?*, pp. 52–60.

tialiste de la réalité du monde si bien que le rapport avec celle-ci, situé hors de l'approche phénoménologique, reste trop marqué par la dialectique d'un schéma « offre et demande ». Ce qui manque à l'analyse c'est une réponse permettant de sortir de l'inadaptation de l'Église à la société, réponse qui, en même temps, tendrait à accepter la raison principale de ces changements, à savoir qu'il y a des processus qu'on ne peut ni arrêter ni même nier car totalement indépendants et dotés d'une origine qui ne vient pas de rapports de forces. Comment faire ? Dans notre première lecture des ouvrages de J.-G. Xerri il nous semble important de définir les trois conditions d'une perspective dont la mise en œuvre permettrait une bonne réception du témoignage de l'Église: une relation au monde passant « par » l'intérieur, une liberté dans la diversité, et une présence dans la société montrant le sens politique de l'agir en union avec la morale.

L'ÉGLISE, NON « FACE AU MONDE » MAIS « DANS LE MONDE »

Il est sans doute légitime de vouloir évangéliser une société humaine en évolution et en crise et nous avons indiqué l'interprétation soulignée par J.-G. Xerri. La seule conviction des acteurs chargés de l'évangélisation, tout remplis qu'ils sont de la foi chrétienne, n'est cependant pas suffisante : elle ramène souvent à des orientations théologiques préconciliaires, en l'occurrence une vision où l'Église serait *affrontée* au monde. En effet, mettre en œuvre tout le programme que propose Xerri pour crédibiliser le témoignage²⁶, peut conduire au risque d'une telle confrontation dans la pastorale. Sa réflexion sur l'apostolat cherche des éléments à perfectionner, par exemple renforcer la crédibilité du témoignage du chrétien laïc « acteur » de la transmission de la foi, en la conditionnant à l'éthique de sa vie chrétienne, à son besoin de ressourcement spirituel, à l'importance de sa charité. Le risque, cette fois, se situe dans la recherche d'un progrès de la qualité des évangélisateurs, et pas assez dans le souci que le chrétien, en témoignant par sa propre foi du besoin d'une transcendance, réponde à un monde qui a justement perdu tout désir de transcendance²⁷.

Atteindre l'objectif pastoral requiert aujourd'hui une nouvelle articulation entre l'expérience pastorale et une réflexion théologique approfondie sur la situation de l'homme d'aujourd'hui, souvent préoccupé de ses besoins matériels. L'usage des moyens nécessaires à l'apostolat doit davantage prendre en compte les différences avec l'apostolat de jadis.

Pendant longtemps l'image de l'Église dans la théologie catholique est restée marquée par le défi du combat contre le mal (*Ecclesia militantes*). La transmission

²⁶ Cf. J.-G. Xerri, *À quoi sert un chrétien ?*, Paris 2014, pp. 91–201.

²⁷ Cf. J. Moingt, *Croire quand même. Livres entretiens sur le présent et le futur du catholicisme*, Paris 2010, p. 74.

du mystère de Dieu s'opérait dans une dialectique entre l'Église enseignante et le peuple enseigné *Ecclesia docens Ecclesia discens*. Aujourd'hui, l'orientation de la théologie et de la pastorale a changé. L'Église comme intermédiaire, comme sacrement entre Dieu et l'homme n'est plus un acteur militant au cœur du monde armé de concepts comme « oser », « persuader », ou au final « lutter ». Comme l'indique Walter Kasper :

L'Église du Concile [Vatican II] se comprend comme une Église missionnaire. Son interprétation de l'Écriture et ses dogmes n'ont pas non plus leur but en eux-mêmes, mais dans la mission de l'Église qui s'étend aux dimensions du monde. L'Église ne peut donc pas se borner à préserver la pureté de la doctrine à l'intérieur de ses murs et à se laisser troubler le moins possible par l'incrédulité du monde. Par son témoignage de foi elle est au service des hommes et de la société humaine pour répondre à leurs problèmes²⁸.

La théologie d'aujourd'hui « a comme point de départ et comme structure fondamentale la *quaestio*, l'interrogation vivante de la foi confrontée au monde, et non pas la *thèse* qui correspond plutôt à une conception triomphaliste de l'Église »²⁹. Il est clair qu'un projet théologique mis en œuvre autour de la réflexion sur l'évangélisation ne peut pas en rester au XIX^e siècle ni à la I^{ère} moitié du XX^e siècle où l'Église « avait constitué comme un double catholique des structures et cadres de toute la vie : écoles, universités, hôpitaux, sociétés de sport, cinémas, syndicats catholiques, et des journaux, une littérature catholiques ». Comme le souligne encore le théologien Yves Congar : « Cela dans un climat obsidional de défense contre une véritable conspiration, donc de fermeture à ce qui venait du dehors »³⁰. Toute visée théologique orientée vers l'évangélisation ou la mission (cette deuxième expression est largement utilisée par le pape François), doit respecter la trajectoire de la réflexion sur cette question, et surtout l'événement majeur que représente le Concile Vatican II. Il existe deux démarches militantes : l'Église mandate des structures missionnaires (tels les mouvements d'Action catholique) ; mais elle a aussi à reconnaître toute initiative découlant de la bonne volonté (*Lumen Gentium* n° 33, *Apostolicam Actuositatem* n° 3, 18). Aucune de ces deux voies n'est à rejeter à condition que l'Église sache répondre à la question : à quel prix intégrer les « hommes qui osent » ?

²⁸ W. Kasper, *Renouveau de la méthode théologique*, Paris 1968, p. 31.

²⁹ Ibidem, p. 33.

³⁰ Y. Congar, « Situation ecclésiologique au moment de « *Ecclesiam Suam* » et passage à une Église dans l'itinéraire des hommes », dans : « *Ecclesiam Suam* ». Première lettre encyclique de Paul VI. Colloque International. Rome 24–26 octobre 1980, Rome 1982, p. 91.

LA DIFFICILE QUESTION DE LA LIBERTÉ, DE LA LIBÉRATION ET DE LA PLURALITÉ

La tâche de la théologie est, sur la question de la liberté, de constamment révéler la vérité aux hommes d'aujourd'hui. Il s'agit de présenter la foi dans le contexte d'une grande sensibilité des hommes d'aujourd'hui au domaine de la liberté et il devient nécessaire de bien distinguer liberté et libération des hommes³¹. La présentation de la vérité de la foi doit savoir s'inscrire dans l'enjeu de l'unité et de la pluralité. Il ne fait aucun doute que la réception de l'apostolat est aujourd'hui conditionnée par la problématique approfondie de la liberté et de la libération des hommes car il s'agit d'un thème fondamental de la réflexion philosophique et théologique aidant à comprendre la société d'aujourd'hui, et c'est notamment la raison pour laquelle l'Épiscopat français³² a entrepris, sur ce sujet, une analyse approfondie dès la fin des années soixante³³. Le souci de la Curie romaine témoigne aussi de l'importance de la question que représente une pluralité de réceptions de la foi. L'éclairage théologique sur ce point a été formulé pour la première fois en 1972 par la Commission Théologique Internationale. L'Église affirme, à travers les travaux de cet organisme important, la légitimité de la diversité dans l'expression de la foi en ajoutant ces explications :

[1]. L'unité et la pluralité dans l'expression de la foi ont leur fondement ultime dans le mystère même du Christ qui, tout en étant mystère de récapitulation et de réconciliation universelle (Ep 2, 11–22), déborde les possibilités d'expression de n'importe quelle époque de l'histoire et par là se dérobe à toute systématisation exhaustive (Ep 3, 8–10). [...]

[4]. La vérité de la foi est liée à son cheminement historique à partir d'Abraham jusqu'au Christ et du Christ jusqu'à la Parousie. Par conséquent, l'orthodoxie n'est pas consentement à un système, mais participation au cheminement de la foi et ainsi au Moi de l'Église qui subsiste, une, à travers le temps et qui est le vrai sujet du *Credo*.

[15]. [...] Le respect de l'autonomie des valeurs humaines et des responsabilités légitimes en ce domaine implique la possibilité d'une diversité d'analyses et d'options temporelles chez les chrétiens. Cette diversité peut être assumée dans une même obéissance à la foi et dans la charité (*Gaudium et spes* 43)³⁴.

³¹ Cf. J.-G. Xerri, *À quoi sert un chrétien ?*, Paris 2014, p. 55.

³² Cf. G. Matagrín, *Les hommes d'aujourd'hui devant leur destin*, dans: *Jésus-Christ Sauveur, espérance des hommes aujourd'hui. Episcopat français. Assemblée plénière. Lourdes. 1968*, Paris 1969, pp. 25–26. CEF, *Les libérations des hommes et le salut en Jésus Christ*, Paris 1975, 108 pp.

³³ Participent au débat sur la liberté et le libéralisme les célèbres philosophes et les théologiens de l'époque : Jean-Paul Sartre, Paul Ricœur, Joseph Frings, Joseph Ratzinger, etc.

³⁴ Ph. Delhaye, réd. et J.-P. Renard, réd. et J. Ratzinger, card. préf., *Textes et documents : 1969–1985, Commission théologique internationale*, Paris 1988, pp. 51–52.

La théologie a donc besoin d'une ouverture vers la pluralité des chemins par lesquels se construit la civilisation des hommes d'aujourd'hui. S'avère alors nécessaire une attention plus nuancée aux changements dus à l'évolution de l'histoire. Comme le souligne le cardinal Carlo Maria Martini, l'attention à cet enjeu du temps contemporain fut remarquée déjà par le pape Paul VI:

Paul VI, à partir de la liberté du monde occidental, a très bien compris que la liberté serait toujours davantage la clef de lecture du monde contemporain. C'est pourquoi il a senti que l'Église devait se préparer à vivre, un peu partout dans le monde, dans ce régime de pluralisme, en faisant la promotion de la vraie liberté chrétienne. [...] Le thème de la liberté, bien entendu, se joue en grande partie dans le dialogue avec la culture contemporaine. Nous ne devons pas avoir peur de proclamer la liberté, mais nous devons démontrer qu'elle dérive de la liberté de la mort et du péché qui nous vient de Jésus crucifié. [...] Une grande lutte se joue dans la civilisation entre la liberté de l'Esprit et l'esclavage des idoles³⁵.

Faute d'ouverture à la pluralité, la pastorale ne peut donc s'adresser qu'aux catholiques convertis et engagés. Sans discerner suffisamment les aspirations à la pluralité et au libéralisme des hommes, c'est-à-dire à leur volonté d'orienter leur propre vie par la pluralité des raisons, la pastorale risque d'être un objectif unique, comme, par exemple, un « objet de mission », tel que *les hommes de la société d'aujourd'hui*³⁶. Liberté, pluralité, diversité de l'imagination chez les hommes d'aujourd'hui sont liées à cette société postmoderne où il n'y a même plus de contestation du religieux, mais où tout devient religieux, et où tous acceptent Dieu et une vision de l'homme religieux, mais chacun à sa manière... La proposition de la pastorale de J.-G. Xerri semble rompre avec la vision simplement traditionnelle de l'exercice de la théologie, qu'on pourrait définir comme l'art du dialogue entre la lecture des données révélées et définies par le Magistère de l'Église et la vie des hommes, en admettant, dans ce dialogue, la foi en une seule vérité (pour certains cela conduit à un fondamentalisme)³⁷. Mais cette proposition, dictée par un contexte abordé avec rigueur, n'indique pas pour autant comment transmettre la Bonne nouvelle dans ce relativisme, comment opérer un choix nécessaire pour la moindre de « deux dictatures »³⁸. Aujourd'hui, quand personne ne peut plus se contenter de dire « je sais » et ainsi exiger la vérité absolue, il apparaît nécessaire d'établir une pédagogie de la transmission de la foi, de donner « tout simplement un goût de la vérité comme telle [...], sans verser dans le fondamentalisme, s'enrichir

³⁵ C.M. Martini, « Paul VI, à partir de la liberté du monde occidental », CNAEF, boîte n° 43 PP 54, dossier « cardinaux » 1992–2002.

³⁶ Cf. A. Gand, *Diocèse de Lille. Rapport quinquennal 1^{er} janvier 1972–31 décembre 1976, 1977*, in: AHDL Rapport quinquennal 2 A 1 1976, p. 32.

³⁷ M. Rougé, *L'Église n'a pas dit son dernier mot. Petit traité d'antidéfaitisme catholique*, Paris 2014, p. 130.

³⁸ Cf. J. Ratzinger, « *Missa pro eligendo Romano Pontifice* », 18 avril 2005.

des questions légitimes d'un relativisme bien tempéré »³⁹. Pédagogie obligée de reconnaître qu'on ne dépend pas d'une « technocratie », de l'art de théologiens presque exclusivement hommes d'Église⁴⁰. D'ailleurs, la formation aux métiers de la théologie par les Facultés des Sciences Religieuses est accessible à tous, selon les impératifs scientifiques, et ne tient pas toujours compte d'une identité catholique personnelle. Comment alors assurer l'unité de la foi dans la diversité des formes d'expression ? Comment considérer le rôle toujours indispensable du Magistère dans cette tâche, si l'institution possède de moins en moins d'autorité pour assurer une régulation elle aussi indispensable ?⁴¹

LE SENS POLITIQUE DE L'AGIR CHRÉTIEN EN UNION AVEC LA MORALE

Pour proposer des pratiques nouvelles dans la pastorale des hommes d'aujourd'hui qui cherchent à vivre dans la diversité des formes de la foi chrétienne, mais en gardant toujours à la foi la même essence, il nous semble nécessaire d'approfondir aussi une question spécifique à la société française : l'interprétation de la laïcité. Xerri n'hésite pas à aborder cette question. Il souligne d'abord le fondement de la laïcité, basée sur le sens même de la Parole du Christ: « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu » (Mc 12,17). Il explique aussi le développement de cette parole dans le passé du christianisme:

La laïcité institutionnelle en tant que telle a été développée par les philosophes des Lumières mais, avant cela, elle avait été théorisée dès le XIII^e siècle par Thomas d'Aquin et approfondie au XIV^e siècle par des chrétiens catholiques, dont le franciscain Guillaume d'Ockham. Le fondement de leur réflexion était l'autonomie de la liberté humaine par rapport à l'action divine. Mais aujourd'hui, toutes ces valeurs sont portées et brandies en récusant leur ascendance chrétienne⁴².

L'analyse de notre auteur dénonce une déconfessionnalisation de nombreuses institutions chrétiennes dans les années soixante. A l'origine de ce processus qui, selon Xerri, a affaibli l'Église, se trouve une interprétation incorrecte de la séparation entre ce qui est profane et ce qui est spirituel :

³⁹ M. Rougé, *L'Église n'a pas dit son dernier mot. Petit traité d'antidéfaitisme catholique*, Paris, 2014, p. 132.

⁴⁰ D'une certaine manière le problème peut être concerné aussi par une « cléricisation des fidèles laïcs », ce qui fut souligné lors du Synode sur le rôle des fidèles laïcs en 1987. Cf. l'exhortation du Pape Jean Paul II *Christifideles laïci* sous le n° 23.

⁴¹ « Un effacement relatif des structures ecclésiales se manifeste aussi dans la nécessité de s'appuyer sur autre chose qu'elles, et de revenir aux sources ». M. de Certeau, *La faiblesse de croire. Texte établi et présenté par Luce Girard*, Paris 1987, p. 112.

⁴² J.-G. Xerri, *À quoi sert un chrétien ?*, Paris 2014, p. 35.

Toute une réflexion chrétienne a conduit plusieurs générations à distinguer de plus en plus nettement ce qui est strictement religieux de ce qui est profane, le spirituel du temporel. Les conséquences en ont été l'engagement de nombreux chrétiens dans des institutions laïques ou neutres plutôt que des efforts pour faire vivre des structures confessionnelles. L'Église s'est ainsi progressivement retirée de nombreux domaines, éducatifs et sociaux notamment⁴³.

L'explication ci-dessus est bien connue et largement présente dans l'opinion catholique française depuis plusieurs années⁴⁴. Au lieu de donner une explication du malentendu né d'une mauvaise interprétation du principe de séparation entre les choses temporelles et spirituelles, Xerri concentre l'attention sur ce point, peut-être s'agit-il d'une sage décision, sans mentionner le nom du philosophe français Jacques Maritain. En effet, il est bien intéressant de voir que Xerri semble vouloir éviter le débat sur l'origine de la séparation et, par voie de conséquence, la discussion sur la cause première de l'engagement préférentiel de nombreux chrétiens qui choisissent l'engagement « dans des institutions laïques ou neutres plutôt que des efforts pour faire vivre des structures confessionnelles »⁴⁵. En revanche il cite la lettre au Diogène du III^e siècle, dans laquelle « Les chrétiens ne sont pas des gens à part mais vivent au milieu du monde avec les autres ».

S'il nous semble nécessaire de souligner une certaine opposition à la pensée de Xerri, c'est précisément en raison de l'enjeu contenu dans la discussion autour de l'interprétation de la laïcité. On critique souvent J. Maritain et son principe qui fut, dans les années soixante, la mesure, mentionnée par Xerri, de la séparation entre « l'agir habituel „en chrétien” dans le monde profane, et l'agir exceptionnel „en tant que chrétien” quand les valeurs religieuses y sont menacées »⁴⁶. Paul Valadier, jésuite et philosophe parisien tente de réhabiliter la pensée de Maritain. Il souligne que l'auteur d'*Humanisme intégral* était contre le machiavélisme. Valadier rappelle que, selon Maritain, « les hommes sont appelés à la vie éternelle, qu'ils ont la promesse d'une vie divine, que l'histoire est traversée par la Providence divine, que l'humanité est appelée à la Béatitude, et pas seulement à jouir des biens de la vie temporelle ». Il ajoute : « Cet appel se vit dans l'immanence de l'histoire et exige la poursuite des biens temporels, notamment la justice (tâche de la politique), mais cette vie se déploie sous la visée de l'Éternel, ou selon des principes liés à la nature humaine et à la vocation ultime de celle-ci. Et si la politique est

⁴³ J.-G. Xerri, *À quoi sert un chrétien ?*, Paris 2014, p. 36.

⁴⁴ Cf. l'explication du problème de la mauvaise interprétation, par l'Épiscopat de la séparation du temporel du spirituel, déjà dans les années soixante-dix. G. Matagrín, J. Duquesne, *Jacques Duquesne interroge Mgr Gabriel Matagrín. Un nouveau temps pour l'Église*, Paris 1973, p. 54.

⁴⁵ J.-G. Xerri, *À quoi sert un chrétien ?*, Paris 2014, p. 36.

⁴⁶ É. Fouilloux, *La phase anté-préparatoire (1959–1960)*, dans : *Histoire du Concile Vatican II. 1959–1965. Tome Ier – Le Catholicisme vers une nouvelle époque. L'annonce et la préparation*, Paris 1997, p. 93.

impuissante à assurer le bonheur éternel, elle ne peut pas ignorer la vocation ultime de l'humanité, donc sa finalité éthique et religieuse »⁴⁷.

Sans entrer non plus dans tout un débat autour de Maritain, de l'impact de sa pensée sur la présence des chrétiens dans le monde avant le Concile et des raisons qui ont amené des militants chrétiens postconciliaires à rejeter le modèle de cette présence déclaré obsolète, nous aimerions toutefois souligner la thèse suivante : dans l'apostolat comme dans la théologie on ne peut pas passer outre la politique. Thèse fortement soulignée par les évêques français dans le rapport de Mgr Matagrín *Politique, Église et foi* en 1972, où il s'agit de la compréhension, à la fois d'un inacceptable dualisme et d'une nécessaire distinction :

La vie de foi est essentiellement, au sein de l'Église, relation à Dieu par Jésus-Christ et aux hommes en Jésus-Christ. Elle est accueil du salut offert par lui et adhésion à un message qui concerne la signification dernière de l'existence historique – individuelle et collective – de l'humanité.

Pour autant, il ne s'agit pas, pour le chrétien, de deux sphères d'activités contiguës ou comportant seulement quelques intersections étrangères, en définitive, l'une à l'autre. Nous l'avons constaté, telle est bien cependant la position affirmée ou vécue par beaucoup de catholiques qui, d'une manière ou d'une autre, séparent la foi et la politique. Or, qu'ils soient conscients ou non de cette séparation, celle-ci est illusoire au regard d'une analyse, même élémentaire, des comportements et, d'ailleurs, elle est inacceptable du point de vue doctrinal⁴⁸.

Le sens politique de l'agir chrétien signifie qu'il ne s'agit pas de se débâter à propos de la définition de la ligne déterminant où finit l'agir neutre ou religieux, mais qu'il s'agit précisément du rôle spécifique des chrétiens dans la politique, et de leur mission de veiller au moment où la politique se détache de l'éthique. Car tel est l'enjeu de la présence des chrétiens dans le monde et dans sa dimension politique, en particulier celle de la justice. Comme disait, sans doute d'une manière prophétique l'abbé Jean Rodhin, fondateur du Secours Catholique : *justice aujourd'hui est la miséricorde d'hier, la miséricorde aujourd'hui est justice demain*. Mgr Claude Dagens écrira plus tard en citant un dialogue entre catholiques et communistes : « „Je crois à la vie éternelle. Et cette foi m'encourage à agir en ce monde”. Ces paroles-là sont le meilleur démenti à ceux qui accuseraient encore la religion d'être l'opium du peuple... »⁴⁹.

⁴⁷ P. Valadier, *Maritain à contre-temps. Pour une démocratie vivante*, Paris 2007, p. 91.

⁴⁸ G. Matagrín, *Politique, Église et foi*, Paris 1972, p. 42 (voire aussi pp. 43–53).

⁴⁹ C. Dagens, *La nouveauté chrétienne dans la société française. Espoirs et combats d'un évêque*, Paris 2005, p. 61.

CONCLUSION

L'analyse de Jean-Guilhem Xerri montre des points pertinents de réflexion sur la pastorale d'aujourd'hui. Elle indique la priorité du vécu sur le savoir, le caractère kérygmaticque du témoignage, regard direct sur l'homme dans une situation rendue douloureuse par l'environnement. L'exemple personnel de Jean-Guilhem Xerri se fonde sur une anthropologie chrétienne où l'homme est intégré dans le Mystère du Christ. « L'humain épanoui », comme il l'appelle, peut donner aux chrétiens la possibilité, sur le plan spirituel, de rencontrer l'homme postmoderne en crise.

A ce stade, les propositions pratiques et la réflexion de J.-G. Xerri invitent à entreprendre l'approfondissement d'une certaine conception de la pastorale d'aujourd'hui. L'articulation du témoignage chrétien avec les souffrances humaines est également importante. L'apport des points de vue sociologique, anthropologique et théologique, ne peut qu'éclairer les problèmes multiples de nos contemporains. Il s'agit toujours d'une crise individuelle, certes, mais, ce que nous soulignons, d'une crise également sociale et même politique. La crise d'une situation dans laquelle l'homme est submergé.

J.-G. Xerri consacre un passage important de son livre à analyser l'adaptation nécessaire de la méthode pastorale aujourd'hui. Néanmoins, ses propositions pratiques, si utiles qu'elles soient, suscitent en nous l'ébauche d'une critique relative à un choix d'orientation « dogmatique » de la pastorale. Elle se concentre sur l'aspect uniquement kérygmaticque de l'annonce de l'espérance chrétienne et n'entre pas assez dans les enjeux anthropologiques et politiques. Après avoir largement présenté un diagnostic de la situation de l'homme en crise dans la société, l'auteur entreprend directement l'analyse de tous les éléments de notre foi qui peuvent se présenter comme un remède pour les hommes de cette société. Dans cette tâche estimable, est absent toutefois un approfondissement des aspirations humaines : leur désir de liberté, d'une expérience laïque de leur vie. Une insuffisance apparaît au niveau du concept de liberté, tel que les hommes le voient aujourd'hui dans leur imagination, par rapport aux valeurs fondamentales de leur vie. Dans l'analyse de la laïcité également, il est dommage que ne soit pas plus approfondie la réflexion sur le débat actuel et pointu autour du sens éthique que le témoignage d'un chrétien peut apporter légitimement à la pensée politique. Ainsi, la démarche proposée par J.-G. Xerri, comme réponse à la question *À quoi sert un chrétien ?* gagnerait vraisemblablement à entrer davantage en dialogue avec les questions les plus profondes posées par la société, questions qui s'avèrent essentielles pour le dialogue avec elle, lequel se situerait autour de l'aspect positif de l'évolution du monde moderne dans ses aspirations de libération et de sécularisation, et peut s'articuler avec l'annonce de l'Évangile. De la même manière, le diagnostic du monde, obscurci par la force d'illustration des éléments uniquement négatifs de la crise de l'homme d'aujourd'hui et de toute la société, ne répond pas à la question: Comment sortir de la seule stratégie d'un témoignage qui s'oppose au monde ?

Même si le témoignage de la foi chrétienne doit affirmer parfois sa position de différence, il est nécessaire de le fonder sur sa propre *conversion*. Car il s'agit de la recherche de Dieu, de la nécessité d'accepter que certaines formes d'expression de la foi disparaissent, et que d'autres apparaissent. Notamment, il est une limite de cette conversion qui serait la mise en cause du sens de sa propre vie.

Il est donc permis de considérer qu'il conviendrait d'établir une critique du contenu de la réflexion proposée par cet auteur sur le sujet de la liberté, de la libéralisation ou encore de la diversité et de la politique. On serait tenté de dire rapidement qu'une étrange absence d'approfondissement de ces questions vient du fait que Xerri n'est intéressé par aucun changement des formes de la foi déjà existantes. Or, selon l'intuition de Marcel Légaut, le « noyau prophétique » constate qu'on ne peut plus croire aujourd'hui comme hier. Si l'Église continue de s'attacher à des formes d'enseignement et de gouvernement relevant d'une mentalité dépassée, c'est la foi elle-même qui est en péril⁵⁰. Mais il peut y avoir aussi une autre hypothèse. Nous la partageons et l'avancions comme notre conviction: Xerri reste surtout l'auteur – et le témoin, confronté sur le terrain de ce monde à la question d'apostolat. Comme il le souligne lui-même, il n'est ni théologien ni philosophe, mais en recherche de réponses de fond sur la question du témoignage. Pourtant son incapacité méthodologique dans la formulation de la problématique sur le plan d'une recherche approfondie n'est pas un obstacle au développement de l'apostolat d'aujourd'hui. Sa voix reste intéressante ; elle ouvre le chemin à des recherches plus poussées.

BIBLIOGRAPHIE

- Barnerias D., *Église et expérience de foi dans la modernité. L'approche de Marcel Légaut*, Paris 1996, 143 pp.
- Certeau M. de, *La faiblesse de croire. Texte établi et présenté par Luce Girard*, Paris 1987, 318 pp.
- Congar Y., "Situation ecclésiologique au moment de « Ecclesiam Suam » et passage à une Église dans l'itinéraire des hommes", dans: « Ecclesiam Suam ». Première lettre encyclique de Paul VI. Colloque International. Rome 24–26 octobre 1980, Rome 1982, pp. 78–130.
- Dagens C., *La nouveauté chrétienne dans la société française. Espoirs et combats d'un évêque*, Paris 2005, 218 pp.
- Defois G., *Le pouvoir et la grâce. Le prêtre, du concile de Trente à Vatican II*, Paris 2013, 396 pp.
- Delhaye Ph., réd. et Renard J.-P., réd. et card. Ratzinger J., préf., *Textes et documents: 1969–1985, Texte imprimé – Commission théologique internationale*, Paris 1988, 461 pp.

⁵⁰ Cf. D. Barnerias, *Église et expérience de foi dans la modernité. L'approche de Marcel Légaut*, Paris 1996, pp. 79–80.

- Fouilloux É., *La phase antépréparatoire (1959–1960)*, dans: *Histoire du Concile Vatican II. 1959–1965. Tome Ier – Le Catholicisme vers une nouvelle époque. L'annonce et la préparation*, Paris 1997, pp. 69–183.
- Gand A., *Diocèse de Lille. Rapport quinquennal 1^{er} janvier 1972–31 décembre 1976, 1977*, in: AHDL Rapport quinquennal 2 A 1 1976, 63 pp.
- Kasper W., *Renouveau de la méthode théologique*, Paris 1968, 66 pp.
- Martini C. M., « *Paul VI, à partir de la liberté du monde occidentale* », CNAEF, boîte n° 43 PP 54, dossier « cardinaux » 1992–2002.
- Matagrín G., *Les hommes d'aujourd'hui devant leur destin*, dans: *Jésus-Christ Sauveur, espérance des hommes aujourd'hui. Épiscopat français. Assemblée plénière. Lourdes. 1968*, Paris 1969, pp. 21–60.
- Matagrín G., *Politique, Église et foi*, Paris 1972, 204 pp.
- Matagrín G., Duquesne J., *Jacques Duquesne interroge Mgr Gabriel Matagrín. Un nouveau temps pour l'Église*, Paris 1973, 185 pp.
- Moingt J., *Croire quand même. Libres entretiens sur le présent et le futur du catholicisme*, Paris 2010, 244 pp.
- Paul VI, « *Le messages du Concile [8.12.1965]* », *Documentation Catholique*, 1462 (2.01.1966), pp. 51–60.
- Rougé M., *L'Église n'a pas dit son dernier mot. Petit traité d'antidéfaitisme catholique*, Paris 2014, 261 pp.
- Suenens L.-J., *L'Église en état de mission*, Bruges 1955, 209 pp.
- Valadier P., *Maritain à contre-temps. Pour une démocratie vivante*, Paris 2007, 141 pp.
- Xerri J.-G., *À la rencontre des personnes de la rue*, Arny 2007, 156 pp.
- Xerri J.-G., *Le soin dans tous ses états*, Paris 2011, 244 pp.
- Xerri J.-G., *À quoi sert un chrétien ?*, Paris 2014, 274 pp.

Mots-clefs: Jean-Guilhem Xerri, apostolat, témoignage, évangélisation, humanisme intégral, anthropologie chrétienne

TESTIFY OF THE FAITH IN THE ENCOUNTER WITH THE HUMAN IN CRISIS.
THE PRACTICE AND THE PROPOSALS OF JEAN-GUILHEM XERRI,
CHRISTIAN ENGAGED IN THIS WORLD

Summary

Jean-Guilhem Xerri, a biologist, skilled and attentive to the holistic conception of man, has been noticed in the French Catholic milieu by his recent publication: *À quoi sert un chrétien?* The book provides an analysis of the state of man today and proposes to begin a pastoral program of the Christian faith credibility in the world today. The diagnosis of the technological, economic and ideological development of transhumanism reveals in the end multiple human sufferings. However, the negative observation of human is considered as an opportunity to the encounter and a testimony. Our reading advocates the practical vision of the testimony of the faith of this author, for it is the Christian of the land of this

world, but it also indicates its limits. The proposed apostolate does not enter sufficiently into the analysis of the crisis in terms of the positive elements of the modern world evolution. Xerri does not sufficiently suggest how to articulate modern man aspirations of liberation and secularization with the proclamation of the Gospel as well as he does not really specify the new issues of the ethical sense in politics that Christians have the right to express in their witness.

Keywords: Jean-Guilhem Xerri, Apostolate, Testimony, Evangelization, Integral humanism, Christian anthropology

ŚWIADCZYĆ WIARĘ W SPOTKANIU Z CZŁOWIEKIEM W KRYZYSIE.
PRAKTYKA I PROPOZYCJE JEAN-GUILHEMA XERRIEGO, CHRZEŚCIJANINA
ZAANGAŻOWANEGO W ŚWIECIE

Streszczenie

Jean-Guilhem Xerri, kompetentny patolog kliniczny, zwracający uwagę na koncepcję holistyczną człowieka, wyróżnił się w środowisku katolików francuskich dzięki swojej niedawnej publikacji zatytułowanej *À quoi sert un chrétien?* Książka podejmuje analizę aktualnego stanu człowieka i proponuje wprowadzenie w życie duszpasterskiego programu dotyczącego wiarygodności wiary chrześcijańskiej w świecie współczesnym. Diagnoza rozwoju technologicznego, ekonomicznego i ideologicznego transhumanizmu wskazuje ostatecznie na wielowymiarowość cierpienia ludzkiego. Jednakże okoliczności cierpienia człowieka mogą być okazją do spotkania i świadectwa. Doceniony zostaje aspekt pragmatyczny świadectwa wiary autora, który jest chrześcijaninem zaangażowanym w świecie. Jego refleksja posiada jednak pewne ograniczenia. Nie dowartościowuje wystarczająco w aktualnym kryzysie elementów pozytywnych ewolucji świata współczesnego ani nie proponuje odpowiednio możliwości powiązania wolności i sekularyzacji, aspiracji człowieka współczesnego z głoszeniem Ewangelii. W sposób niewystarczający nie wyjaśnia także nowych elementów węzłowych sensu etycznego w dziedzinie polityki, które chrześcijanie mają prawo jasno wyrażać w swoim świadectwie.

Słowa kluczowe: Jean-Guilhem Xerri, apostołat, świadectwo, ewangelizacja, humanizm integralny, antropologia chrześcijańska

Michał Kosche*

DUCH ŚWIĘTY JAKO NAJWIĘKSZY DAR MIŁOŚCI MIŁOSIERNEJ CHRYSYSTUSA

Niniejszy tekst traktuje o pneumatologicznym wymiarze miłosierdzia Bożego. Wychodząc od mowy pożegnalnej Chrystusa zapisanej przez św. Jana Ewangelistę, w której Zbawiciel wyjaśnia uczniom, że to Duch Święty jest największym darem, jaki zostawia On Kościołowi, autor stara się naszkicować pewien przytyczek do ukazania pneumatologicznej perspektywy Bożego miłosierdzia. Artykuł rozpoczyna się od naszkicowania horyzontu rozumienia tego, czym (Kim) jest miłosierdzie. Następnie uwaga poznawcza kieruje się w stronę uchwycenia relacji pomiędzy Chrystusem – Wcielonym miłosierdziem Ojca – a Duchem Świętym, będącym Parakletem i Osobą-Miłością. Kolejnym etapem jest analiza pneumatologicznego rysu miłosierdzia, który uwidacznia się w procesie uświęcenia i chrystoformizacji człowieka, ze szczególnym uwzględnieniem daru odpuszczenia grzechów jako elementu niezbędnego do kształtowania komunii z Trójjedynym Bogiem. Tekst zwieńczy analiza horyzontalnego wymiaru miłosierdzia, w którym Duch Święty sprawia, że człowiek doświadczony miłosierdziem Boga zdolny jest czynić miłosierdzie względem innych.

Miłosierdzie Boże to temat wciąż aktualny zarówno we współczesnej teologii akademickiej, jak i w powszechnym przepowiadaniu Kościoła. Niedawno zakończony nadzwyczajny rok miłosierdzia ogłoszony przez papieża Franciszka przyczynił się do pogłębienia tej tematyki zarówno w środowiskach akademickich, jak też w świadomości wiernych. Przypatrując się z uwagą naukowym dociekaniami i eksplikacjom na temat miłosierdzia Bożego, a także zgłębiając przepowiadanie pasterskie dotyczące tej tematyki, nasuwa się spostrzeżenie, że niewystarczająco dużo miejsca zostało poświęcone pneumatologicznemu wymiarowi miłosierdzia. Tymczasem przywołując perspektywę zawartą w mowie pożegnalnej Chrystusa obecnej na kartach Ewangelii według św. Jana, można by w pewnym uproszczeniu stwierdzić, że największym darem miłości miłosiernej Chrystusa ofiarowanym

* Michał Kosche – doktor teologii dogmatycznej, personalista; mąż i ojciec trójki dzieci; zainteresowania badawcze: hermeneutyka personalistyczna, trinitologia, personalizm społeczny i nauka społeczna Kościoła; e-mail: michal.kosche@gmail.com.

uczniom jest właśnie Duch Święty. Dlatego też podejmując tematykę miłosierdzia, nie można pominąć jej pneumatologicznego wymiaru.

Niniejszy artykuł stanowić będzie pewien przyczynek do ukazania pneumatologicznej perspektywy Bożego miłosierdzia. W tym celu niezbędne jest naszkicowanie horyzontu rozumienia tego, czym (Kim) jest miłosierdzie. Kluczowe będzie uchwycenie relacji pomiędzy Chrystusem – Wcielonym miłosierdziem Ojca – a Duchem Świętym, będącym Parakletem i Osobą-Miłością. Pneumatologiczny rys miłosierdzia ujawnia się także w perspektywie uświęcenia i chrystoformizacji człowieka, szczególnie w darze odpuszczenia grzechów oraz procesie kształtowania komunii z Trójjedynym Bogiem. Duch Święty objawia się także jako ten, w mocy którego człowiek, doświadczony miłosierdziem Boga, zdolny jest czynić miłosierdzie względem innych.

HORYZONT ROZUMIENIA MIŁOSIERDZIA

W podejściu do tematyki miłosierdzia da się wyodrębnić dwie drogi. Pierwsza z nich – nazwijmy ją teologiczno-spekulatywną – stara się uchwycić miłosierdzie jako przymiot Boga, konstytutywną cechę Jego bytu i właściwość Boskiej Istoty¹. Druga – którą można określić mianem ekonomiczno-hermeneutycznej – koncentruje się na ukazywaniu miłosierdzia jako szczególnego rodzaju „zbawczego języka”, w którym Bóg przemawia do człowieka, daje się doświadczyć i poznać, a także za pomocą którego, przy aktywnym udziale osoby ludzkiej, dokonuje jej zbawczej przemiany na swój obraz i swoje podobieństwo. Obie drogi w żadnym razie nie są sobie przeciwstawne, lecz dopełniają się wzajemnie, tworząc spójny horyzont rozumienia Bożego miłosierdzia.

Jak zauważył Jan Paweł II, już w kontekście Starego Testamentu można dostrzec, że miłosierdzie „nie tylko należy do pojęcia Boga, ale jest treścią życia całego Izraela i poszczególnych jego synów i córek, jest treścią obcowania z ich Bogiem, treścią dialogu, jaki z Nim prowadzą”². Zarówno na kartach Starego, jak i Nowego Przymierza trudno doszukać się teoretycznej czy spekulatywnej odpowiedzi na pytanie o istotę miłosierdzia. Tym, co ujawnia się przed czytelnikiem Biblii, jest miłosierdzie jako misterium, które nade wszystko należy kontemplować³. Każę to, nie negując ani w żadnym stopniu nie osłabiając potrzeby solidnej systematycznej podbudowy koniecznej do prawidłowego rozumienia miłosierdzia, położyć jeszcze większy nacisk na jego wymiar historiozbawczy i relacyjny, a także dowartościować hermeneutyczno-personalistyczny sposób rozumienia miłosierdzia. Potrzeba

¹ Zob. J. Warzeszak, *O Bogu Jedynym. Miłosierdzie jako przymiot Boga*, w: *Dogmatyka w perspektywie Bożego miłosierdzia*, red. K. Gózdź, K. Guzowski, Lublin 2010, s. 35–66.

² DM 4.

³ MV 2.

szukania nowego języka w teologii zdolnego wyrazić fundamentalne reguły wiary w sposób zgodny z mentalnością ludzi uwidacznia się w kontekście miłosierdzia bardzo wyraźnie. Kardynał Walter Kasper, nie wahał się stwierdzić, że zagadnienie miłosierdzia obnaża niedostatki dotychczasowego, głęboko zakorzonego w spekulacji metafizycznej, sposobu uprawiania dogmatyki. Metafizyczny punkt wyjścia w teologii nie pozostawia wiele miejsca miłosierdziu, gdyż to, zdaniem kardynała, nie należy do ontologicznej Istoty Boga. Nie podważając znaczenia spekulacji metafizycznych dla teologii, Kasper ośmiela się jednak podnieść tezę o konieczności „nadania nowego kierunku dogmatyce”⁴. Ta, aby była zdolna do właściwej refleksji nad rzeczywistością Boga, który jest miłosierny, musi nauczyć się nade wszystko narratywnego i historiozbawczego sposobu mówienia o Bogu⁵.

Warto w tym kontekście dowartościować hermeneutyczno-personalistyczny sposób uprawiania teologii⁶. Daje on m.in. szerokie możliwości wprowadzenia do teologii dyskursu o charakterze narracyjnym (historiozbawczym), dowartościowuje personalistyczny sposób mówienia o Bogu i człowieku kosztem reistycznego, a także pozwala ukazać unikatową i kluczową rolę Ducha Świętego jako Boskiego Hermeneuty, który nie tylko darzy łaską właściwej interpretacji rzeczywistości boskiej i ludzkiej w perspektywie miłości miłosiernej, ale także uzdalnia człowieka poprzez wiarę do przemiany własnego życia, do spełnienia się jako bytu osobowego na wzór Jezusa Chrystusa⁷.

Miłosierdzie Boże bierze swój początek w wewnątrztrynitarniej miłości Ojca, Syna i Ducha⁸. Ten, który jest miłością (por. 1 J 4,16), nie zatrzymuje jej dla siebie, lecz wychodzi ku człowiekowi, ofiarowując mu udział w swoim wewnętrznym życiu, w komunii Osób Boskich. Dokonuje tego w sposób zaskakujący, co dobitnie wyraża Jan Ewangelista, kiedy stwierdza, że „tak Bóg umiłował świat, że Syna swojego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w niego wierzy, miał życie wieczne” (3,16). Dlatego też bycie chrześcijaninem zasadza się nade wszystko na spotkaniu z tym wydarzeniem boskiego umiłowania, z Chrystusem⁹, który w Duchu Świętym z woli i posłannictwa Ojca ofiarowuje się człowiekowi bez reszty, stając się Wcieleniem miłosierdzia Bożego¹⁰, obliczem miłosierdzia Ojca¹¹ oraz tym, który za cenę swojego życia posyła Ducha¹². Kiedy ta właśnie Boska miłość zostaje

⁴ W. Kasper, *Miłosierdzie klucz do życia chrześcijańskiego*, Poznań 2014, s. 22.

⁵ Por. tamże, s. 62.

⁶ Możliwości, jakie daje hermeneutyczno-personalistyczny sposób uprawiania teologii, ukazuje Grzegorz Barth w swojej książce *Hermeneutyka osoby* (Lublin 2013).

⁷ Por. M. Kosche, *Hermeneutyka biblijna i teologia hermeneutyczna*, TwP 10 (2016), nr 2, s. 113–116.

⁸ Por. W. Kasper, *Miłosierdzie klucz do życia chrześcijańskiego...*, s. 105–111.

⁹ Por. DCE 1.

¹⁰ Por. DM 2.

¹¹ Por. MV 1.

¹² Por. DV 11–14.

ofiarowana człowiekowi i dotyka jego „ludzkiej kondycji” obciążonej grzechem, cierpieniem i słabością, wtenczas, posługując się językiem biblijnym, można nazwać ją miłością¹³.

Zetknięcie miłości Bożej z tragizmem ludzkiej egzystencji można zaobserwować w dramatyzmie misterium paschalnego. Tam to została objawiona zarazem nieograniczoność miłosierdzia i jego absolutna powszechność, jak też prawda o tym, że osoba w swojej wolności może postawić tamę tej bezinteresownej miłości¹⁴. Misterium paschalne rozumiane w ścisłej łączności z tajemnicą Wcielenia, każe spojrzeć na miłosierdzie jako właściwy sposób samodarowania się Boga człowiekowi. W tej perspektywie staje się jasne, że miłosierdzia nie można traktować jedynie jako pewnego przymiotu Bóstwa, ale należy spojrzeć na nie jako na zasadniczy sposób zamieszkiwania Boga z człowiekiem oraz paradygmat Jego zbawczego samoudzielania się całej ludzkości. Nie dotyczy to tylko Drugiej Osoby Trójcy – Chrystusa, który jest Wcieleniem miłosierdzia – ale także Ojca i Ducha. Głębsza analiza postaci Jezusa z Nazaretu pozwala zauważyć w jego przepowiadaniu i czynach zarówno objawienie miłosiernego Ojca, jak i miłosierdzia Ducha. Jan Paweł II w encyklice o miłosierdziu *Dives in misericordia* zauważył, że Chrystus

[...] objawia Boga, który jest Ojcem, jest „miłością”, jak to wyraził w swoim liście św. Jan (1 J 4,16), objawia Boga, który jest „bogaty w miłosierdzie”, jak czytamy u św. Pawła (Ef 2,4). Ta prawda, bardziej jeszcze niż tematem nauczania, jest rzeczywistością uobecnianą przez Chrystusa. To uobecnianie Ojca: miłości i miłosierdzia, jest w świadomości Chrystusa podstawowym dowodem Jego mesjańskiego posłannictwa. Wskazują na to słowa wypowiedziane na początku w synagodze nazarejskiej, a później do uczniów i wysłanników Jana Chrzciciela. W oparciu o takie uobecnienie Boga, który jest Ojcem: miłością i miłosierdziem, Jezus czyni miłosierdzie jednym z głównych tematów swojego nauczania¹⁵.

Miłosierdzie, jakie przyniósł Chrystus, jest najdoskonalszym odwzorowaniem miłosierdzia Ojca. Jezus z Nazaretu głosił je słowem i czynem właśnie dlatego, że w taki sposób sam doświadczał obecności Ojca w swoim ziemskim życiu. Owo doświadczenie „Ojca: miłości i miłosierdzia” stało się udziałem Chrystusa dzięki namaszczeniu Duchem Świętym. Jak pokazuje św. Łukasz, początkowi działalności publicznej Chrystusa w sposób szczególny towarzyszy obecność i prowadzenie Ducha Świętego. Ewangelista przekazuje, że kiedy Jezus przyjął chrzest, podczas modlitwy „otworzyło się niebo i Duch Święty zstąpił na Niego, w postaci cielesnej niby gołębica, a z nieba odezwał się głos: «Tyś jest mój Syn umiłowany, w Tobie mam upodobanie»” (Łk 21b–22). Tenże Duch odtąd prowadzi

¹³ Por. DM 3.

¹⁴ Por. K. Guzowski, *Chrystus obliczem miłosierdzia Ojca. Koncepcja odgórna i teofania Bożego miłosierdzia*, RT 63 (2016), z. 2, s. 100.

¹⁵ DM 3.

Jezusa. Święty Łukasz zapisał, że „pełen Ducha Świętego, powrócił Jezus znad Jordanu i przebywał w Duchu [Świętym] na pustyni czterdzieści dni, gdzie był kuszony przez diabła” (Łk 4,1–2). Po tym wydarzeniu Chrystus objawia swoje namaszczenie Duchem publicznie w synagodze nazarejskiej, kiedy odczytuje proroctwo Izajasza i odnosi je bezpośrednio do siebie (por. Łk 4,18; Iz 61,1 i n.). Ewangelista Jan uzmysławia z kolei, że wypełnieniem życia Jezusa jest posłanie Ducha: „Jednakże mówię wam prawdę: Pożyteczne jest dla was moje odejście. Bo jeżeli nie odejdę, Pocieszyciel nie przyjdzie do was. A jeżeli odejdę, pošlę Go do was” (J 16,7). Duch, którego Syn pošle od Ojca, będzie największym Darem miłości miłosiernej. Tak jak sam Chrystus został Nim obdarowany przez Ojca, tak On, spełniwszy wszystko, co polecił Mu Ojciec, wyleje Ducha na całą ludzkość. Duch zaś będzie świadczył o Chrystusie (por. J 15,26), o Jego misji i jedności z Ojcem (por. J 16,13–15).

CHRYSTUS POSYŁA DUCHA

Ewangelista Jan, naoczny świadek słów i czynów Chrystusa, w zredagowanym przez siebie opisie ostatniej wieczerzy przywołuje słowa Mistrza z Nazaretu, które wyjaśniają cel mających nadejść wydarzeń paschalnych: „Pożyteczne jest dla was moje odejście. Bo jeśli nie odejdę, Pocieszyciel nie przyjdzie do was. A jeżeli odejdę, pošlę Go do was” (J 16,7). Święty Jan ukazuje w sposób niezwykle wyraźny, że pomiędzy posłaniem Ducha a odejściem Syna istnieje ścisła relacja, wręcz zależność przyczynowo-skutkowa. Duch zostanie pošlany, o ile Chrystus odejdzie przez Krzyż; zostanie pošlany na mocy Odkupienia, którego dokona Odkupiciel. Jan Paweł II w encyklice *Dominum et vivificantem*, podejmując logikę Janową, stwierdza:

Zachodzi ścisła więź pomiędzy posłaniem Syna a posłaniem Ducha Świętego. Nie ma posłania Ducha Świętego (po grzechu pierworodnym) bez Krzyża i Zmartwychwstania: „jeżeli nie odejdę, Pocieszyciel nie przyjdzie do was” (J 16,7). Zachodzi też ścisła spójność pomiędzy posłannictwem Ducha Świętego a posłannictwem Syna w dziele Odkupienia. Posłannictwo Syna „wyczerpuje się” niejako w Odkupieniu. Posłannictwo Ducha Świętego „czepie” z Odkupienia: „z mojego weźmie i wam objawi” (J 16,15). Odkupienie zostaje w całości dokonane przez Syna jako Pomazańca, który przyszedł i działał w mocy Ducha Świętego, składając na końcu najwyższą ofiarę z siebie na drzewie Krzyża. Równocześnie zaś Odkupienie to jest stale dokonywane w sercach i sumieniach ludzkich – dokonywane w dziejach świata – przez Ducha Świętego, który jest „innym Pocieszycielem”¹⁶.

¹⁶ DV 24.

Geneza posłania Ducha, jaką można odczytać z pism św. Jana, jest także okazją do objawienia działania całej Trójcy. Ponownie przywołajmy słowa Jana Pawła II, znakomicie wyrażające tę intuicję:

Właściwością tekstu Janowego jest to, że Ojciec, Syn i Duch Święty wymieniani są w nim wyraźnie jako Osoby, pierwsza odrębna od drugiej i trzeciej i te między sobą. O Duchu-Pocieszycielu mówi Jezus, używając często zaimka osobowego „On”, równocześnie zaś, w całym tym pożegnalnym przemówieniu odsłania te więzi, jakie łączą wzajemnie Ojca, Syna i Parakleta. Tak więc „Duch od Ojca pochodzi” (J 15,26) i Ojciec „daje Ducha” (J 14,16). Ojciec „posyła” Ducha w imię Syna (J 14,26), Duch „świadczy” o Synu (J 15,26). Syn prosi Ojca o posłanie Ducha-Pocieszyciela (J 14,16) – ale też, w związku ze swoim odejściem przez Krzyż, mówi: „jeżeli odejdę, pošlę Go do was” (J 16,7). A więc Ojciec posyła Ducha Świętego mocą ojcostwa, podobnie jak posłał Syna (por. J 3,16 n. 34; 6,57; 17,3.18.23). Równocześnie zaś Duch zostaje posłany przez Ojca w mocy odkupienia dokonanego przez Chrystusa – i w tym znaczeniu Duch Święty zostaje posłany również przez Syna: „posłę Go do was”¹⁷.

Motyw posłania Ducha, wypełniający przedpaschalną mowę Chrystusa, był dla świętego Jana wspianą okazją do objawienia roli Ojca, Syna i Ducha w dziele odkupienia człowieka. Podejmując ten wątek w kluczu hermeneutyki miłosierdzia, można dostrzec, że Chrystus jako wcielenie Miłosierdzia oraz Tego, który uobecnia miłosiernego Ojca, zapowiadając posłanie Ducha-Pocieszyciela, objawia zarazem, że jest On Duchem miłości i miłosierdzia. Wskazuje na to zarówno ścisła zależność pomiędzy posłannictwem Syna a posłannictwem Ducha, wzmiankowana powyżej, jak też logika działania Ducha, której doświadcza Kościół. Mistrz z Nazaretu określił posłannictwo Ducha Świętego jako tego, który „was wszystkiego nauczy i przypomni wam wszystko, co ja wam powiedziałem (J 16,26). Jest On zatem Boskim Hermeneutą miłosierdzia, który „przypomni” dzieło Chrystusa – Wcielenie miłosierdzia Ojca – oraz „nauczy” ludzi „logiki Bożego miłosierdzia”. Jest On kontynuatorem wcielenia Bożego miłosierdzia w dziejach zbawienia, nieustannie stawiając w centrum dzieło Chrystusa i świadcząc o Synu Bożym, który umiłowany bez reszty przez Ojca, umiłował wszystkich ludzi (por. J 15,16 i n.). Pneumatologiczny wymiar miłosierdzia Bożego przejawia się zatem w tym, że od wydarzenia Pięćdziesiątnicy mamy do czynienia z urzeczywistnieniem się nowego początku „udzielania się Trójjedynego Boga w Duchu Świętym za sprawą Jezusa Chrystusa – Odkupiciela człowieka i świata”¹⁸. Misja Ducha Świętego to otoczenie Chrystusa chwałą (por. J 16,14) oraz doprowadzenie człowieka do „całej prawdy” (por. J 16,12 i n.). Owa prawda wyraża się w poznaniu odwiecznej relacji miłości pomiędzy Ojcem a Synem w Duchu oraz udziale w niej dzięki Chrystusowemu

¹⁷ DV 8.

¹⁸ DV 14.

Odkupieniu. Miłość ta, jak już wcześniej wyjaśnialiśmy, dotykając rzeczywistości ludzkiej egzystencji, przybiera postać miłosierdzia, dlatego też Duch Ojca i Syna, będący Osobą-Miłością, w posłaniu do grzesznej ludzkości przybiera postać osobowego miłosierdzia.

DUCH, KTÓRY PRZEKONUJE O GRZECHU

Chrystus w swojej mowie pożegnalnej w Wieczerniku objawił apostołom sposób, w jaki Duch Święty będzie kontynuował miłosierne samoudzielanie się Boga poprzez Jego dzieło Odkupienia: „On zaś, gdy przyjdzie, przekona świat o grzechu, o sprawiedliwości i o sądzie. O grzechu – bo nie wierzą we Mnie; o sprawiedliwości zaś – bo idę do Ojca i już Mnie nie ujrzyecie; wreszcie o sądzie – bo władca tego świata został osądzony” (J 16,8–11). W pierwszej kolejności Paraklet przekonuje świat o grzechu, jakim było odrzucenie samego Chrystusa, który w swojej Osobie objawił ostatecznie, czym jest sprawiedliwość Boża¹⁹. Największym i najbardziej fundamentalnym grzechem ludzi była i jest właśnie niewiara w Chrystusa, miłosierne oblicze Ojca. Jan Paweł II, wyjaśniając cytowany wcześniej logion z Janowej Ewangelii, stwierdził, że:

„Grzech” oznacza w tym tekście niewiarę, z jaką Jezus spotkał się wśród „swoich”, poczynając od rodzinnego Nazaretu. Oznacza odrzucenie Jego posłannictwa, które doprowadziło ludzi do wydania na Niego wyroku śmierci. Kiedy z kolei mówi o „sprawiedliwości”, Jezus zdaje się mieć na myśli tę ostateczną sprawiedliwość, jaką okaże Mu Ojciec, otaczając Syna swego chwałą zmartwychwstania i wniebowstąpienia: „idę do Ojca”. W kontekście tak rozumianego „grzechu” i „sprawiedliwości” – z kolei „sąd” oznacza, że Duch Prawdy będzie wykazywał winę „świata” w skazaniu Jezusa na śmierć krzyżową. Jednakże Chrystus nie przyszedł na świat, aby świat ten tylko sądzić i potępić: *przyszedł, ażeby go zbawić* (por. J 3,17; 12,47). Przekonywanie o grzechu i sprawiedliwości ma na celu zbawienie świata, zbawienie ludzi. Właśnie to zdaje się uwydatniać stwierdzenie, że „sąd” odnosi się tylko do „władcy tego świata”, czyli do szatana – do tego, który od początku wykorzystuje dzieło stworzenia przeciw zbawieniu, przeciw przymierzowi i zjednoczeniu człowieka z Bogiem; jest on też „już osądzony” od początku. Jeżeli Duch-Pocieszyciel ma o tym właśnie „sądzie” przekonywać świat, to w tym celu, ażeby kontynuować w nim Chrystusowe dzieło zbawienia²⁰.

Zacytowany dłuższy fragment rozważań papieża Polaka w sposób syntetyczny ukazuje pneumatologiczny wymiar Bożego miłosierdzia. Duch Święty został posłany, aby „przekonywać” – a zatem stoi przed Nim zadanie hermeneutyczne. Trzecia Osoba Trójcy, przenikając „głębokości Boże”, może przekonać człowieka o prawdziwych intencjach Boga wobec osoby ludzkiej; a zarazem o konieczności

¹⁹ Por. Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. II, tłum. L. Rutkowska, Warszawa 1995, s. 152.

²⁰ DV 27.

rozpoznania swojej winy i przyznania się do niej jako jedynej drogi do wzrastania w swoim człowieczeństwie i wejścia do komunijnej relacji Osób Boskich. Paraklet, jako Boski Hermeneuta, przekonuje człowieka o prawdzie na temat jego człowieczeństwa i jednocześnie uzmysławia bezgraniczny dar miłości Boga, której tamę może postawić jedynie kategoryczne odrzucenie jej przez samego człowieka. Korzystając z teologii Jana Pawła II, możemy sprecyzować, że owe przekonywanie o grzechu dokonuje się pierwotnie w wewnętrznym sanktuarium osoby ludzkiej, którym jest sumienie²¹. W nim to rozbrzmiewa głos Boga, w odniesieniu do którego kształtowane jest osobowe życie człowieka. Głos ten, spotykając się z ludzkim trudem nawrócenia²², stanowi dopełnienie obiektywnego wymiaru Odkupienia w konkretnej osobie ludzkiej. Człowiek, który odpowiada uległością na głos Ducha Świętego, doświadcza pokoju, polegającego na pojednaniu z Bogiem²³, oraz prawdziwej wolności jako formy w egzystencji okupionej²⁴.

Jeśli przyjęcie posłannictwa Ducha, który przekonuje o grzechu, pozwala zanurzyć się w Bożym miłosierdziu, to odrzucenie głosu Parakleta jest postawieniem miłosierdziu Bożemu tamy i bluźnierstwem przeciw Bożemu Duchowi. W encyklice *Dominum et vivificantem* czytamy, że kto

[...] odrzuca Ducha i Krew, pozostaje w „martwych uczynkach”, w grzechu. Bluźnierstwo przeciw Duchowi Świętemu polega więc w konsekwencji na radykalnej odmowie przyjęcia tego odpuszczenia, którego wewnętrznym szafarzem jest Duch Święty, a które zakłada całą prawdę nawrócenia, dokonanego przezeń w sumieniu. Jeśli Chrystus mówi, że bluźnierstwo przeciw Duchowi Świętemu nie może być odpuszczone ani w tym, ani w przyszłym życiu, to owo „nie-odpuszczenie” związane jest przyczynowo z „nie-pokutą” – to znaczy z radykalną odmową nawrócenia się. Ta zaś oznacza odmowę sięgnięcia do źródeł Odkupienia, które „zawsze” pozostają otwarte w ekonomii zbawienia, w której wypełnia się posłannictwo Ducha Świętego. Paraklet ma nieskończoną moc czerpania z tych źródeł: „z mojego weźmie” – powiedział Jezus. W ten sposób dopełnia On w ludzkich duszach dzieła Odkupienia dokonanego przez Chrystusa, rozdzielając jego owoce. „Bluźnierstwo” przeciw Duchowi Świętemu jest grzechem popełnionym przez człowieka, który broni rzekomego „prawa” do trwania w złu, we wszystkich innych grzechach, i który w ten sposób odrzuca Odkupienie. Człowiek pozostaje zamknięty w grzechu, uniemożliwiając ze swej strony nawrócenie – a więc i odpuszczenie grzechów, które uważa za jakby nieistotne i nieważne w swoim życiu. Jest to stan duchowego upadku, gdyż bluźnierstwo przeciwko Duchowi Świętemu nie pozwala człowiekowi wyjść z samozamknięcia i otworzyć się w kierunku Boskich źródeł oczyszczenia sumień i odpuszczenia grzechów²⁵.

²¹ Por. VS 54–56.

²² Por. KDK 16.

²³ Por. Jan Paweł II, *Duch Święty. Katechezy*, Kraków-Ząbki 1999, s. 303.

²⁴ Por. K. Guzowski, *Chrystus obliczem miłosierdzia Ojca...*, s. 108–109.

²⁵ DV 46.

Odrzucenie Ducha Świętego w jego misji przekonywania o grzechu jest jednocześnie odrzuceniem Syna, który w dziele Odkupienia objawił się ludziom jako oblicze miłosiernego Ojca. Jest to zatem odrzucenie boskiego sposobu samodzielenia się człowiekowi, a poniekąd także odrzucenie komunijnego modelu egzystencji wewnątrztrynitarnego samego Boga.

DUCH, KTÓRY JEST OSOBOWĄ MIŁOŚCIĄ OJCA I SYNA

Przekonywanie człowieka o grzechu nie wyczerpuje misji właściwej Duchowi Świętemu. Można nawet powiedzieć, że stanowi jedynie preludium do właściwego posłannictwa Parakleta, którym jest włączenie każdego człowieka mocą Odkupienia Chrystusa do wiecznej komunii miłości, jaka zachodzi pomiędzy Ojcem a Synem. W przywoływanej po wielokroć na potrzeby niniejszego artykułu encyklice *Dominum et vivificantem* Jan Paweł II wydobywa wewnętrzną naturę Ducha Świętego i związane z nią posłannictwo *ad extra*:

W swoim życiu wewnętrznym Bóg „jest Miłością” (por. 1 J 4,8.16), miłością istotową, wspólną trzem Osobom Boskim: miłością osobową jest Duch Święty jako Duch Ojca i Syna, dlatego „przenika głębokości Boże” (por. 1 Kor 2,10) jako Miłość-Dar niestworzony. Można powiedzieć, iż w Duchu Świętym życie wewnętrzne Trójjedynego Boga staje się całkowitym darem, wymianą wzajemnej miłości pomiędzy Osobami Boskimi, i że przez Ducha Świętego Bóg bytuje „na sposób” daru. Duch Święty jest osobowym wyrazem tego obdarowywania się, tego bycia Miłością. Jest Osobą-Miłością, jest Osobą-Darem. Jest to niezgłębione bogactwo rzeczywistości i niewysłowione pogłębienie pojęcia Osoby w Bogu, które możemy poznać jedynie dzięki Objawieniu. Równocześnie Duch Święty, jako współistotny w Bóstwie Ojcu i Synowi, jest Miłością i Darem (nie stworzonym), z którego jakby ze źródła (*fons vivus*) wypływa wszelkie obdarowanie względem stworzeń (dar stworzony): obdarowanie istnieniem wszystkiego poprzez akt stworzenia, obdarowanie człowieka łaską poprzez całą ekonomię zbawienia. Napisze Apostoł Paweł: „miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany” (Rz 5,5)²⁶.

Paraklet, jako osobowa Miłość Ojca i Syna, jest dawcą łaski miłości w taki sposób, że osoby, które jej doświadczyły, poprzez to, iż zostały włączone w orbitę miłości pomiędzy Ojcem a Synem, przemieniają swoje serca i same stają się osobowymi narzędziami łaski, uczestnikami posłannictwa Ducha Świętego i zaczynają szerzyć miłość Bożą w świecie, w którym żyją²⁷. Trzecia Osoba Trójcy spełnia swoje posłannictwo w sposób, który określiliśmy mianem hermeneutyczno-personalistycznego. Duch Święty jest nie tylko nauczycielem, który „wszystko przypomni” (por. J 16,26), ale także jest Tym, kto kształtuje osobowość człowieka

²⁶ DV 10.

²⁷ Por. DV 5.

na wzór osobowości ludzkiej Jezusa Chrystusa. Paraklet, jako Boski Pedagog, współpracując z osobą ludzką bez zadawania jej wolności i podmiotowości żadnego gwałtu, dokonuje jej harmonijnego rozwoju. To w pełni humanistyczne – bo obliczone na afirmację i rozwój człowieczeństwa – oddziaływanie Bożego Ducha swoją ostateczną celowość znajduje w takiej przemianie bytu ludzkiego, dzięki której staje się możliwe jej uczestnictwo w komunii, jaka zachodzi pomiędzy Ojcem a Synem w Duchu Świętym, a która w tymże Duchu rozlewa się na wszystkie osoby stanowiące Mistyczne Ciało Chrystusa.

Paraklet w swoim posłannictwie uświadamia człowiekowi, że „relacja miłosierdzia opiera się na wspólnym przeżyciu tego dobra, jakim jest człowiek, na wspólnym doświadczeniu tej godności, jaka jest jemu właściwa”²⁸. W związku z tym, miłosierdzie nie wyczerpuje się w najbardziej nawet współczującym spojrzeniu na rzeczywistość grzechu. Jego pełne znaczenie objawia się w „podnoszeniu w górę”, w dowartościowywaniu, w „wydobyciu dobra spod wszelkich nawarstwień zła”²⁹. To właśnie działanie na wskroś personalistyczne stanowi istotę miłosierdzia, którego w człowieku dokonuje Poczyciel jako Duch Ojca i Syna. Owo podnoszenie w górę i dowartościowywanie osiąga swój szczyt w zaproszeniu osoby ludzkiej do uczestnictwa w komunijnej relacji, w nieustannej wymianie darów, jaka zachodzi pomiędzy Ojcem i Synem w Duchu. Uczestnictwo to, choć swoją pełnię osiągnie w czasach eschatologicznych, to możliwe jest już w doczesności, głównie poprzez życie sakramentalne.

Podstawowym sakramentem, poprzez który Duch Święty, posłany przez Ojca na mocy Chrystusowego Odkupienia, sprawuje swoje posłannictwo miłości wobec świata, jest sam Kościół. W dniu Pięćdziesiątnicy Paraklet został wylany na Kościół, aby go uświęcał i aby w nim wierzący mieli w przez Chrystusa dostęp do Ojca³⁰. Całe życie sakramentalne Kościoła jest przestrzenią aktywnej działalności Ducha miłosierdzia. Istotę każdego sakramentu można wyrazić za pomocą Chrystusowych słów odnoszących się do Parakleta: „z mojego weźmie i wam objawi” (J 16,14). Trzecia Osoba Trójcy, nierozdzielnie zjednoczona z osobą i dziełem Chrystusa, obdarza ludzi wierzących poprzez znaki sakramentalne udziałem w życiu Ojca i Syna. W sposób szczególny dokonuje się to podczas sprawowania sakramentu Ciała i Krwi Pańskiej, podczas której „ma miejsce to wspólne i nierozłączne działanie Syna i Ducha Świętego, które było u początków Kościoła, powoływało go do życia i stanowiło o jego trwaniu”³¹. Eucharystia zresztą jest niejako zwieńczeniem wszystkich sakramentów, jest ich wypełnieniem, ponieważ właśnie podczas niej osoba ludzka osiąga „doskonałą komunie z Bogiem Ojcem przez utożsamienie się z Jednorodzoną Synem, dzięki działaniu

²⁸ DM 6.

²⁹ DM 6.

³⁰ Por. DV 25.

³¹ EdE 23.

Ducha Świętego³². Podczas celebrowania sakramentu Eucharystii, za sprawą Ducha Świętego dokonuje się współprzenikanie wierzącego i Chrystusa³³. Owo współprzenikanie posiada walor hermeneutyczno-personalistyczny w dwojakim sensie. Z jednej strony następuje, opisywane wcześniej, kształtowanie osoby ludzkiej na wzór człowieczeństwa Chrystusa, z drugiej zaś Duch Święty sprawia, że wspólnota wierzących jednoczy się i staje Ciałem Chrystusa. Zjednoczenie to można za św. Pawłem nazwać „skutecznym” (por. 1 Kor 10,16–17), widząc w nim pewien rodzaj „wcielenia” w Chrystusa, którego dokonuje właśnie Paraklet. Co więcej, Duch Święty w Eucharystii na fundamencie komunii wertykalnej buduje także komunę horyzontalną³⁴. Jest to niezwykle istotna konstatacja, w ten sposób bowiem Boży Duch nie tylko umożliwia dostęp do miłosiernego samoudzielania się Boga człowiekowi, co stanowi ogromny dar, ale jednocześnie wychowuje i wspomaga w aktywnym przekazywaniu owego daru miłości miłosiernej w porządku horyzontalnym.

HORYZONTALNY WYMIAR MIŁOSIERDZIA

Jak zauważył Benedykt XVI, Chrystus, umierając na krzyżu

[...] „oddął Ducha” (por. J 19,30), zadatek tego daru Ducha Świętego, którego miał udzielić po zmartwychwstaniu (por. J 20,22). W ten sposób miała się zrealizować obietnica o strumieniach wody żywej, które – dzięki wylaniu Ducha Świętego – wypływają z serc wierzących (por. J 7,38–39). Duch bowiem objawia się jako wewnętrzna moc, która harmonizuje ich serca z Sercem Chrystusa i uzdalnia ich do miłowania braci, tak jak On ich miłował, kiedy pochylał się, aby umywać nogi uczniom (por. J 13,1–13), a zwłaszcza, gdy oddał za nas życie (por. J 13,1; 15,13). Duch jest także mocą, która przemienia serce wspólnoty kościelnej, aby była w świecie świadkiem miłości Ojca, który chce uczynić z ludzkości jedną rodzinę w swoim Synu³⁵.

Posłannictwo Ducha Świętego nie kończy się w momencie obdarowania człowieka miłosierdziem Boga. Paraklet, przynosząc dar, porusza osobę ludzką, w wymiarze indywidualnym i wspólnotowym, do potraktowania miłosierdzia także jako zadania. Trzecia Osoba Trójcy uzdalnia człowieka do aktywnego czynienia miłosierdzia na wzór Chrystusa. W słowach Mistrza z Nazaretu „Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią” (Mt 5,7), uwidacznia się hermeneutyczna zależność pomiędzy dostąpieniem miłosierdzia i jego czynieniem. Z jed-

³² EdE 34.

³³ Por. EdE 22.

³⁴ Por. EdE 22; RH 20; M. Figura, *Kościół i Eucharystia w świetle tajemnicy Trójjedynego Boga*, „Communio” 20 (2000), nr 2, s. 38–58.

³⁵ DCE 19.

nej strony człowiek potrzebuje miłosierdzia Bożego u samego początku, ponieważ sam nie jest w stanie ani przewyciężyć grzechu, ani włączyć się do komunii Osób Bożych, stanowiącej źródło miłości. Z drugiej zaś uwidacznia się inna zależność: „człowiek dociera do miłosiernej miłości Boga, do Jego miłosierdzia o tyle, o ile sam przemienia się wewnątrznie w duchu podobnej miłości do bliźnich”³⁶. Zachowując prymat wybrania i umiłowania człowieka przez Boga, przyjmowanie Bożego miłosierdzia w życiu uzależnione jest od urzeczywistniania przez osobę ludzką w swoim życiu miłości miłosiernej w relacjach z innymi osobami. Ten zaś proces możliwy jest do spełnienia tylko w Duchu Świętym, będącym osobową miłością Ojca i Syna, udzielającą człowiekowi owoców Odkupienia Chrystusowego.

Hermeneutyka miłosierdzia w swoim wymiarze antropologicznym opiera się na zasadzie *agere sequitur esse*. Można ją także określić, posiłkując się filozoficznymi rozważaniami Wojtyły, mianem hermeneutyki osoby przez czyn. Akt, którego „spełnicielem” jest osoba, niesie ze sobą walor samostanowienia wobec podmiotu, który go z siebie wyłonił, wobec osoby, która go spełnia. Perspektywa pneumatologiczna nie neguje niczego, co autentycznie ludzkie w takim procesie. Jednakże pozwala spojrzeć weń głębiej i dostrzec w jego immanencji obecność Transcendencji, obecność Ducha Bożego, który umożliwia i wzmacnia proces spełniania się osoby poprzez jej czyn. Dlatego też pneumatologiczny wymiar miłosierdzia Bożego można odczytać na sposób personalistyczno-hermeneutyczny. Duch Święty, czerpiąc z Chrystusowego Odkupienia, umożliwia człowiekowi spełnienie się jako osobie tak w wymiarze wertykalnym – włączając go w odwieczną relację miłości pomiędzy Ojcem a Synem – jak i w wymiarze horyzontalnym, umożliwiając mu zrealizowanie siebie w relacjach międzyludzkich poprzez swoje czyny.

PODSUMOWANIE

Miłosierdzie jest sposobem samodarowania się Trójcy Świętej człowiekowi. Choć Bóg zawsze działa w nierozdzielnej jedności, to jednak specyfika działania każdej z Boskich Osób jest unikatowa i niepowtarzalna. Powyższe analizy pozwalają dowartościować rolę Trzeciej Osoby Trójcy Świętej w boskiej ekonomii miłosierdzia. Duch Święty, przedstawiony przez Chrystusa podczas wiekoczwartkowej mowy pożegnalnej jako największy Dar Jego miłości do uczniów, rozlewa owoce Odkupienia Chrystusa w sercach ludzkich. Gdyby nie Jego boskie pośrednictwo, nie mielibyśmy jako ludzie udziału w Chrystusowym zmartwychwstaniu, nie mogłoby się także w nas dokonać zjednoczenie z Ojcem.

³⁶ DM 14.

BIBLIOGRAFIA

- Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, Watykan 1965.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor Hominis”*, Watykan 1979.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Dives in misericordia”*, Watykan 1980.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Dominum et vivificantem”*, Watykan 1986.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”*, Watykan 1993.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia”*, Watykan 2003.
- Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est”*, Watykan 2005.
- Franciszek, *Bulla „Misericordiae vultus”*, Watykan 2015.
- Barth G., *Hermeneutyka osoby*, Lublin 2013.
- Congar Y., *Wierzę w Ducha Świętego*, t. II, tłum. L. Rutkowska, Warszawa 1995.
- Figura M., *Kościół i Eucharystia w świetle tajemnicy Trójjedynego Boga*, „Communio” 20 (2000), nr 2, s. 38–58.
- Guzowski K., *Chrystus obliczem miłosierdzia Ojca. Koncepcja odgórna i teofania Bożego miłosierdzia*, RT 63 (2016), z. 2, s. 95–114.
- Jan Paweł II, *Duch Święty. Katechezy*, Kraków-Ząbki 1999.
- Kasper W., *Miłosierdzie klucz do życia chrześcijańskiego*, Poznań 2014.
- Kosche M., *Hermeneutyka biblijna i teologia hermeneutyczna*, TwP 10 (2016), nr 1, s. 107–117.
- Warzeszak J., *O Bogu Jedynym. Miłosierdzie jako przymiot Boga*, w: *Dogmatyka w perspektywie Bożego miłosierdzia*, red. K. Góźdź, K. Guzowski, Lublin 2010, s. 35–66.

Słowa kluczowe: miłosierdzie, Duch Święty, osoba, pneumatologia

THE HOLY SPIRIT AS THE GREATEST GIFT OF THE MERCIFUL LOVE OF CHRIST

Summary

This text deals with the pneumatological dimension of God's mercy. Starting from the farewell speech of Christ, written by St. John the Evangelist, in which the Savior explains to the disciples that the Holy Spirit is the greatest Gift that He leaves to the Church, the author seeks to sketch a contribution to the pneumatological outlook of God's mercy. The article begins with sketching the horizon of understanding of God's mercy. Afterwards cognitive attention is directed towards capturing the relationship between Christ – the Incarnate Mercy of the Father – and the Holy Spirit as the Paraclete and the Person-love. The analysis crowns the horizontal dimension of mercy in which the Holy Spirit makes man experienced by the mercy of God capable of mercy toward others.

Keywords: Mercy, the Holy Spirit, person, pneumatology

Ks. Paweł Rabczyński*
Wydział Teologii UWM w Olsztynie

HERMENEUTYKA TEOLOGICZNA OBJAWIEŃ GIETRZWAŁDZKICH

W 1877 roku w Gietrzwałdzie na Warmii miały miejsce objawienia maryjne, które sto lat później uzyskały oficjalną aprobatę kościelną. Przesłanie, które przekazała Maryja widzącym dziewczynkom, można streścić w trzech zdaniach: „Jestem Najświętsza Panna Maryja Niepokalanie Poczęta. Życzę sobie, abyście codziennie odmawiali Różaniec. Nie smućcie się, bo Ja zawsze będę przy was”. Objawienia gietrzwałdzkie należą do grupy tzw. objawień prywatnych. Należy je badać i interpretować na płaszczyźnie historii zbawienia jako specyficzne znaki obecności i działania Boga w dziejach. Objawienia maryjne w Gietrzwałdzie wskazywały na rzeczywistość nadprzyrodzoną, Bożą, która znajduje swoje wypełnienie w osobie Jezusa Chrystusa obecnego dziś w swoim Kościele. Kierowały swych odbiorców ku objawieniu publicznemu, pobudzały i umacniały wiarę Ludu Bożego. Mariofanie gietrzwałdzkie uzmysławiają konieczność ciągłej interpretacji objawienia publicznego i pogłębiania jego rozumienia w konkretnym momencie dziejowym. Dzięki tym objawieniom trudne do zrozumienia prawdy wiary, takie jak dogmat o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny, zostały przybliżone, spopularyzowane i bardziej zrozumiałe. Treści mariofanii gietrzwałdzkich przypominały ewangeliczne wezwanie do nawrócenia, pokuty i modlitwy oraz upewniły wspólnotę wiernych o stałej obecności Boga w dziejach i historii każdego człowieka. Stanowią tym samym ważny impuls chrześcijańskiej odnowy oraz powrotu do ewangelicznej gorliwości i świętości.

* Paweł Rabczyński – ksiądz archidiecezji warmińskiej, absolwent Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, stypendysta rządu Republiki Francuskiej (Instytut Katolicki w Paryżu), doktor teologii fundamentalnej, rektor Wyższego Seminarium Duchownego Metropolii Warmińskiej „Hosianum” w Olsztynie (2011–2017), adiunkt Katedry Teologii Dogmatycznej i Fundamentalnej Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie; zainteresowania naukowe koncentruje na chrystologii, eklezjologii i ekumenizmie oraz teologii powołania i rodziny; e-mail: rabczynski@o2.pl.

WSTĘP

Po II Soborze Watykańskim (1962–1965) w teologii katolickiej mówimy o Maryi w duchu VIII rozdziału konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* (nr 52–69). Ukazujemy Jej osobę w tajemnicy Chrystusa i Kościoła. Patrzymy na Matkę Zbawiciela w kontekście ekonomii zbawczej Boga. Podkreślamy Jej wyjątkową rolę w historii zbawienia, która jest zogniskowana na misterium Wcielenia (nr 55–59). Niezwykła godność Maryi i cześć, którą Ją otaczamy, wypływa z tego, że została Matką Syna Bożego – Bogarodzicą (nr 55–59). Macierzyńskie posłannictwo Maryi nie ogranicza się tylko do osoby Jezusa Chrystusa, lecz trwa również w Jego Kościele. Kościół – sakrament w Chrystusie, znak i narzędzie zjednoczenia z Bogiem i jednością całego rodzaju ludzkiego (nr 1) – jest z woli swego Fundatora ostatnim etapem historii zbawienia, kontynuatorem misji rewolucyjnej i soterycznej Jezusa. Dlatego też widzi w Matce Pana swój pierwowzór. Owa typiczność dotyczy doskonałego zjednoczenia z Odkupicielem oraz dziewiczego macierzyństwa (nr 60–65). Maryja, ciesząc się już chwałą nieba, jest dla pielgrzymującego Ludu Bożego ikoną osiągniętego celu – zbawienia – i wzorem w apostołskim posłannictwie (nr 68–69)¹.

Podobnie jak całą mariologię, tak również odczytywanie i rozumienie objawień maryjnych należy sytuować na płaszczyźnie historii zbawienia. Mariofanie są specyficznymi i wyjątkowymi znakami obecności i działania Boga w dziejach, który, posługując się znakiem Matki Odkupiciela, przypomina i aktualizuje jedyne orędzie objawieniowe i zbawcze Jezusa Chrystusa w Jego Kościele. Czas Kościoła to okres uobecniania Jezusa Chrystusa w mocy Ducha Świętego, który towarzyszy pielgrzymującemu Ludowi Bożemu, gromadząc go i jednocząc. To również czas Maryi – figury Kościoła, która, realizując swoje macierzyńskie posłannictwo,

¹ Zob. Paweł VI, *Adhortacja apostołska „Marialis cultus”*, Watykan 1974; Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris Mater”*, Watykan 1987; J. Jezierski, *Maryja początkiem nowego świata. Zarys mariologii katolickiej*, Kraków 2012; F. Courth, *Mariologia – Maryja, Matka Chrystusa*, w: *Podręcznik teologii dogmatycznej*, red. W. Beinert, Kraków 1999, s. 43–205; S. Budzik, *Maryja w tajemnicy Chrystusa i Kościoła*, Tarnów 1993; J. Ratzinger, H.U. von Balthasar, *Maryja w tajemnicy Kościoła*, Kraków 2007; R. Laurentin, *Matka Pana. Krótki traktat teologii maryjnej*, Warszawa 1989; J. Kudasiewicz, *Matka Odkupiciela*, Kielce 1991; H. Langhammer, *Maryja w Nowym Testamencie*, Gorzów Wielkopolski 1991; E. Adamiak, *Traktat o Maryi*, w: *Dogmatyka*, t. 2, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2006, s. 15–287; M. Thurian, *Maryja – Matka Pana. Figura Kościoła*, Warszawa 1990; B. Forte, *Maryja, Ikona Tajemnicy. Zarys mariologii symboliczno-narracyjnej*, Warszawa 1999; Z. Kijas, *Ty, co ogarniasz Nieogarnionego. Maryja w zamiarach Boga i w życiu ludzi*, Kraków 2004; J. Królikowski, *Maryja w pamięci Kościoła. Mariologia*, cz. I, Tarnów 1999; J. Królikowski, J. Kupiec, *Matka Zbawiciela. Mariologia*, cz. II, Tarnów 2000; J. Kumala, *Maryja znakiem nadziei i pociechy*, Licheń 2005; S. Piotrowski, *Matka Boga i Matka Kościoła*, Białystok 1994; T. Siudy, *Służebnica Pańska*, Niepokalanów 1995; S.C. Napiórkowski, *Służebnica Pana. Problemy – poszukiwania – perspektywy*, Lublin 2004.

poprzez swoje *fiat* nadal współpracuje z Bogiem w dziele zbawienia człowieka i swym życiem głosi Jego chwałę².

Współcześni teologowie, duszpasterze i organizatorzy życia religijnego obserwują wzrastające zainteresowanie objawieniami maryjnymi. Jest ono podyktowane nieodpartą potrzebą doświadczenia Boga i rzeczywistości nadprzyrodzonej jako bliskich człowiekowi, dostępnych w aktualnym biegu historii, odpowiadających na współczesne pytania i problemy. Mariofanie, choć nie należą do tzw. objawień publicznych (powszechnie obowiązujących), to jednak mają duży walor probatywny, wiarotwórczy. Stąd też ważne jest wyjaśnianie ich sensu i badanie ich wiarygodności, aby uniknąć błędu i ośmieszenia wiary chrześcijańskiej.

Pośród rodzimych objawień maryjnych wyróżniają się mariofanie gietrzwałdzkie. Są one jedynymi w naszej ojczyźnie, które uzyskały oficjalną aprobatę kościelną. W 2017 roku uroczystość obchodzono ich 140. rocznicę, a 27 czerwca 2018 roku rozpoczęto nowennę przygotowującą do obchodów 150-lecia³. W niniejszym artykule podjęto problematykę hermeneutyki teologicznej objawień gietrzwałdzkich. W zamierzeniu autora jest to przyczynek do dalszych pogłębionych badań, mających na celu ukazanie historii i teologicznego sensu tych mariofani.

MIEJSCE, CZAS I OSOBY WIDZĄCE

Omawiane objawienia maryjne miały miejsce w Gietrzwałdzie, małej wiosce, malowniczo położonej na pagórkowatym terenie historycznej Warmii, 20 km na południowy zachód od Olsztyna, zamieszkałej w głównie przez ludność polską⁴. Wraz z lokacją wsi Gietrzwałd w 1352 roku Warmińska Kapituła Katedralna ustanowiła kościół parafialny, który w 1500 roku konsekrował biskup sufragan Jan Wilde pod wezwaniem Narodzenia Najświętszej Maryi Panny. W tej świątyni od drugiej połowy XVI wieku w ołtarzu głównym znajdował się słynący łaskami obraz Matki Bożej, otaczany już wcześniej kultem wiernych. Przedstawia Madonnę, która na lewym ramieniu trzyma Dzieciątka. W górnej części ikony dwaj aniołowie unoszą wstęgę z napisem: AVE REGINA CAELORUM AVE DOMINA ANGELORUM. Powszechnie był on nazywany wizerunkiem Matki Boskiej Gietrzwałdzkiej. Niewątpliwie punktem zwrotnym w dziejach kultu Pani Gietrzwałdzkiej były objawienia z 1877 roku. Mariofanie nie osłabiły czci oddawanej wizerunkowi Matki Boskiej, lecz go uwydatniły⁵. Obraz Matki Bożej

² Zob. G. Lohfink, *Przeciw banalizacji Jezusa*, Poznań 2005, s. 374–377.

³ Zob. *Prowadzeni orędem Maryi. Nowenna gietrzwałdzka*, red. B. Matczak, z. 1, Olsztyn 2018.

⁴ Zob. S. Achremczyk, *Dzieje Gietrzwałdu do 1945 roku*, Olsztyn 2002.

⁵ Zob. W. Nowak, *Historia obrazu i kultu Matki Boskiej Gietrzwałdzkiej*, „Studia Warmińskie” 14 (1977), s. 109–134; J. Piskorska, *Rozwój sanktuarium gietrzwałdzkiego*, „Studia Warmińskie” 14 (1977), s. 427–443.

Gietrzwałdzkiej 10 września 1967 roku został ukoronowany koronami papieskimi przez kardynała Stefana Wyszyńskiego, prymasa Polski, w asyście kardynała Karola Wojtyły, bpa Józefa Drzazgi, ordynariusza diecezji warmińskiej, a także licznie zgromadzonych biskupów, prezbiterów i wiernych⁶. Niestety, wkrótce po tej uroczystości korony skradziono. Szczęśliwie odnalezione, zostały ponownie nałożone na obraz 2 lutego 1969 roku przez bpa Drzazgę. Papież Paweł VI 2 lutego 1970 roku nadał gietrzwałdzkiej świątyni tytuł bazyliki mniejszej⁷.

Objawienia maryjne w Gietrzwałdzie trwały od 27 czerwca do 16 września 1877 roku i obejmują ponad 160 epifenomenów. Widzącymi były dwie dziewczynki: trzynastoletnia Justyna Szafryńska (1864–?) i dwunastoletnia Barbara Samulowska (1865–1950). Miejsce objawień stanowił rozłożysty klon, rosnący w ogrodzie obok plebanii. Pierwszego widzenia doznała tylko Justyna, gdy wracała z nauki religii, podczas wieczornej modlitwy *Anioł Pański*. Piękna Pani – tak odbierały ją dziewczęta – ukazywała się początkowo raz, a następnie trzy razy dziennie podczas odmawiania różańca. Justyna 1 lipca miała widzenie w domu, a 8 września Maryja ukazała się przy źródle⁸.

Należy jeszcze dodać, że autentycznym mariofaniom, doświadczanym przez wymienione dziewczęta, towarzyszyły widzenia fałszywe, które od samego początku budziły podejrzenia proboszcza parafii i kompetentnych instancji kościelnych. Wprowadzały one niepokój i zamęt, przez co osłabiały walor probatyczny całosci wydarzeń⁹. Chodzi o rzekome objawienia Justyny w domu krawcowej z 10 sierpnia oraz wątpliwe widzenia starszych niewiast, Elżbiety Bilitewskiej i Katarzyny Wieczorek, których miały doznawać po 12 sierpnia w różnych miejscach: po nabożeństwie, na polu, w drodze do domu, we własnym domu, na plebanii, w kościele. Dotyczyły one m.in. osoby św. Józefa,

⁶ Zob. *Uroczystości maryjne w Gietrzwałdzie*, „Warmińskie Wiadomości Diecezjalne” 23 (1968), s. 86–93.

⁷ Zob. J. Piskorska, *Rozwój sanktuarium gietrzwałdzkiego...*, s. 443.

⁸ Zob. B. Żynda, *Bibliografia stulecia objawień i kultu Najświętszej Maryi Panny w Gietrzwałdzie*, „Studia Warmińskie” 14 (1977), s. 445–466; zob. także [F. Hipler], *Objawienia Matki Boskiej w Gietrzwałdzie. Przedruk wydania z 1883 r.*, Olsztyn 2017; J. Obłąk, *Objawienia Matki Boskiej w Gietrzwałdzie. Ich treść i autentyczność w opinii współczesnych (W stulecie objawień 1877–1977)*, „Studia Warmińskie” 14 (1977), s. 7–73; T. Pawluk, *Stosunek Kościoła do objawień prywatnych ze szczególnym uwzględnieniem wydarzeń gietrzwałdzkich*, „Studia Warmińskie” 14 (1977), s. 75–107; A. Kopiczko, *Objawienia gietrzwałdzkie w świetle zbiorów Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie*, w: *Maryjne orędzie z Gietrzwałdu*, red. J. Jezierski, K. Brzozowski, T. Siudy, Częstochowa–Gietrzwałd 2003, s. 29–37; B. Tomczyk, S. Ryłko, *Siostra Miłosierdzia Barbara Stanisława Samulowska wizjonerka z Gietrzwałdu i inne osoby obdarzone łaską objawień*, Kraków 1999; G. Kasjaniuk, *Gietrzwałd. 160 objawień Matki Bożej dla Polski i Polaków – na trudne czasy*, Warszawa 2017; K. Bielawny, *Niepodległość wyszła z Gietrzwałdu*, Warszawa 2018.

⁹ Zob. J. Zieliński, *O widzeniach i zachwyceniach przyrodzonych i nadprzyrodzonych w ogóle i rozpoznawaniu takowych z zastosowaniem do objawień gietrzwałdzkich*, Pelplin 1882, s. 193–229.

nieba, czyścica¹⁰. Autor artykułu na podstawie literatury przedmiotu i orzeczenia kompetentnej władzy kościelnej nie włącza do objawień gietrzwałdzkich widzeń Bilitewskiej i Wieczorek, uważając je za niewiarygodne.

Nie bez znaczenia jest także to, że Maryja w Gietrzwałdzie mówiła do widzających w zrozumiałym dla nich języku, zbliżonym do współczesnej polszczyzny. Najprawdopodobniej była to gwara warmińska. W związku z tym, że był to czas zaborów, bezwzględnej polityki Kulturkampfu, kiedy to kanclerz Otto von Bismarck usiłował doprowadzić do ograniczenia wpływów Kościoła katolickiego w Cesarstwie Niemieckim, oraz walki ze wszystkim, co polskie, objawienia gietrzwałdzkie urosły do rangi symbolu odnowy i przebudzenia narodowego. Powszechnie przyjęto interpretację, że Maryja w Gietrzwałdzie przyszła Polakom na pomoc i jest przy nich w najbardziej smutnych i trudnych momentach dziejowych¹¹. Rzeczywiście Gietrzwałd stał się bardzo szybko duchową stolicą Warmii; ważnym ośrodkiem ruchu pielgrzymkowego, promieniującym modlitwą różańcową, walką o trzeźwość narodu; miejscem duchowej przemiany i moralnego nawrócenia.

Z okazji 100-lecia objawień od 24 do 26 czerwca 1977 roku odbył się w Olsztynie i Gietrzwałdzie Kongres Mariologiczny i Maryjny, podczas którego mariofanie gietrzwałdzkie zostały poddane refleksji naukowej historyków, kanonistów i teologów. Podczas obrad kongresowych 25 czerwca 1977 roku podjęto rezolucję następującej treści: „IV Ogólnopolski Kongres Mariologiczny prosi Biskupa Warmińskiego, aby mocą zwyczajnego swego urzędu pasterskiego potwierdził 100-letni kult Matki Boskiej w Gietrzwałdzie i wiarygodność objawień stojących u jego podstaw”¹². Objawienia maryjne w Gietrzwałdzie uzyskały oficjalną aprobatę kościelną 11 września 1977 roku. Biskup Warmiński Józef Drzazga (1914–1978)¹³ wydał dekret, na mocy którego „zatwierdził kult objawień Matki Boskiej w Gietrzwałdzie jako nie sprzeciwiający się wierze i moralności chrześcijańskiej, oparty na faktach wiarygodnych, których charakter nadprzyrodzony i Boży nie da się wykluczyć”¹⁴.

OBJAWIENIE PUBLICZNE A OBJAWIENIA PRYWATNE

Objawienia maryjne w Gietrzwałdzie należą do grupy tzw. objawień prywatnych (łac. *apparitio*). W teologii wyraźnie odróżnia się te epifenomeny od objawienia

¹⁰ Zob. T. Pawluk, *Stosunek Kościoła do objawień...*, s. 102–103.

¹¹ Zob. J. Obląk, *Kościół na Warmii w okresie „Kulturkampfu”*, „Ateneum Kapłańskie” 55 (1957), z. 2, s. 203–217; G. Bartoszewski, *Nieopublikowany rękopis Sługi Bożego o. Honorata Koźmińskiego, kapucyna*, s. 355–357; K. Bielawny, *Niepodległość wyszła z Gietrzwałdu...* „Warmińskie Wiadomości Diecezjalne” 32 (1977), s. 246.

¹³ Zob. A. Kopiczko, *Józef Drzazga*, w: *Poczet biskupów warmińskich*, red. S. Achremczyk, Olsztyn 2008, s. 457–464.

¹⁴ „Studia Warmińskie” 14 (1977), s. 5.

publicznego (łac. *revelatio Dei*), którego przekąźnikami są Pismo Święte i Tradycja. Wspomniane rozróżnienie ma charakter jakościowy i formalny¹⁵.

Objawienie publiczne to samo udzielenie się Boga, polegające na ujawnieniu przez Niego swego istnienia, natury oraz zbawczej woli. Posiada ono charakter powszechny i uniwersalny, gdyż zostało skierowane do ludzi wszystkich czasów i wszystkich kultur. Celem objawieniowego działania Boga jest wezwanie i przyjęcie człowieka do pełnej miłości wspólnoty życia z Osobami Trójcy Świętej, czyli zbawienia. Właściwą odpowiedzią człowieka na to wyjątkowe zaproszenie jest żywa wiara¹⁶.

W centrum Bożego objawienia znajduje się wydarzenie Jezusa Chrystusa: Jego Osoba, nauczanie, czyny¹⁷. W Nim dokonało się pełne i ostateczne objawienie Bożej prawdy (zob. Dz 4,12; Flp 2,9–11; Hbr 1,1–2). Oznacza to, że w biegu historii Bóg nie dokona już żadnego pełniejszego objawienia¹⁸.

Powszechnie przyjmuje się, że objawienie publiczne – obowiązujące do przyjęcia przez wszystkich – zakończyło się z upływem okresu apostołskiego¹⁹. Chrystus założył Kościół, aby był on jakby historycznym przedłużeniem Jego egzystencji, kontynuującym historię zbawienia jako jej ostatni etap, dając tym samym możliwość zbawienia w każdym okresie dziejowym. Dziś, z woli Chrystusa objawienie trwa w Kościele i jest przez niego i w nim przekazywane (por. J 16,12–14)²⁰. Inter-

¹⁵ Zob. tamże; M. Rusecki, *Kryteria „objawień prywatnych”*, w: *Objawienia Maryjne. Drogi interpretacji*, red. K. Pek, Warszawa 1994, s. 40; T. Pawluk, *Człowiek charyzmatyczny we wspólnocie kościelnej na przykładzie stosunku Kościoła do objawień prywatnych*, w: *Człowiek we wspólnocie Kościoła*, red. L. Balter, Warszawa 1979, s. 284–298.

¹⁶ Zob. J. Mastej, *Od objawienia do wiary. Personalistyczna koncepcja aktu wiary chrześcijańskiej*, Lublin 2001; I.S. Ledwoń, M. Rusecki, *Objawienie Boże*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Lublin–Kraków 2002, s. 859–871; R. Latourelle, *Révélation*, w: *Dictionnaire de théologie fondamentale*, red. R. Latourelle, R. Fisichella, Montréal–Paris 1992, s. 1134–1189; R. Fisichella, *Introduzione alla teologia fondamentale*, Casale Monferrato 1992, s. 66–101; M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. 1: *Z teorii teologii fundamentalnej*, Lublin 1994, s. 182–217; M. Schmaus, *Wiara Kościoła*, t. 1: *Objawienie – inicjatywa Boża oczekująca odpowiedzi człowieka: wiary*, Gdańsk Oliwa 1989; M. Seckler, *Dei Verbum religiose audiens: Wandlungen im christlichen Offenbarungsverständnis*, w: J.J. Petuchowski, W. Strolz, *Offenbarung im jüdischen und christlichen Glaubensverständnis*, Freiburg 1981, s. 214–236.

¹⁷ Zob. Cz.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. I, Lublin 1999, s. 729–730.

¹⁸ KO 4; zob. także Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja Dominus Iesus o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*, nr 5–8, w: *Wokół deklaracji Dominus Iesus...*, s. 12–16; J. Ratzinger, *Komentarz teologiczny do trzeciej tajemnicy fatimskiej*, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie 9 (2000), s. 47; P. Rabczyński, *Objawienia prywatne*, w: *Orędzie gietrzwałdzkie wczoraj i dziś*, red. K. Parzych, Olsztyn 2005, s. 69–70.

¹⁹ Zob. L.M. De Candido, *Manifestazioni straordinarie per il bene del popolo di Dio*, „Credere oggi” 142 (2004), s. 77–89.

²⁰ M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa...*, s. 218; zob. także J. Schmitz, *La rivelazione*, Brescia 1991, s. 156–160; J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1970, s. 50; K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, Warszawa 1987, s. 280.

pretacja i wyjaśnianie Bożego objawienia należy więc do konstytutywnych zadań Kościoła. Stąd też zmieniający się świat zobowiązuje wspólnotę wierzących pod kierunkiem Magisterium Ecclesiae do nieustannego uwspółcześniania przekazu objawienia, tak, aby było ono zrozumiałe dla wszystkich ludzi wszystkich czasów²¹.

Objawienia prywatne należy rozumieć jako szczególne wizje, występujące w czasach poapostolskich, które – odbierane przez wybrane osoby – zawierają nadprzyrodzone przesłanie skierowane do większej zbiorowości, mające na celu aktualizację objawienia publicznego w konkretnej epoce historycznej. Niosą więc ze sobą wyjątkowe orędzie Boga, które manifestuje się w dziejach w celu ujawnienia w nowy sposób Jego zbawczej woli²².

Istotnym elementem poszczególnych objawień prywatnych jest ich przesłanie. Bóg, który jest źródłem (autorem) każdego autentycznego objawienia, nie manifestuje się w dziejach dla samego zmanifestowania się, lecz zawsze dla dobra człowieka, ostatecznie – mając na celu jego zbawienie. Dlatego też orędzie towarzyszące znakom epifanijskim jest – podobnie jak w Starym i Nowym Testamencie – konstytutywnym elementem objawień, a nawet kryterium ich wiarygodności²³. Nie może ono jednak w żaden sposób – ani w całości, ani w części – zastąpić przesłania objawienia publicznego.

Przesłania objawień maryjnych zawierają najczęściej pewne pouczenia i wezwania służące rozwojowi duchowemu wierzących, przypominają o podstawowych prawdach Ewangelii i ukazują je w nowym świetle. Nie są to treści nowe, nieobecne w nauczaniu Kościoła, lecz podane często w nowy sposób, w nowej formie. Warto w tym miejscu podkreślić, że choć orędzie skierowane jest bezpośrednio

²¹ Zob. *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1983, nr 9; *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje...*, nr 25, 26; *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994, nr 66; P. Rabczyński, *Objawienia prywatne...*, s. 71–72.

²² Zob. *Katechizm Kościoła katolickiego...*, nr 67; M. Rusecki, *Objawienia prywatne*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej...*, s. 853–858; S.M. Perrella, *Mariofanie w dzień Kościoła i świata. Aspekty wybrane*, w: *Wokół objawień maryjnych. Polskie pokłosie XXII Międzynarodowego Kongresu Mariologiczno-Maryjnego w Lourdes (4–8 IX 2008)*, red. T. Siudy, G.M. Bartosik, Częstochowa 2009, s. 25–28; J. Ratzinger, *Komentarz teologiczny do trzeciej tajemnicy fatimskiej...*; P. Adnès, *Révélationes privées*, w: *Dictionnaire de théologie fondamentale...*, s. 1189–1193; J. Bolewski, *Teologiczne aspekty jawień maryjnych*, w: *Objawienia Maryjne. Drogi interpretacji...*, s. 52–56; W. Granat, *Teologiczna wiara, nadzieja i miłość*, Lublin 1960, s. 147–150; J. Guitton, J.J. Anker, *Les pouvoirs mystérieux de la foi. Signes et merveilles*, Paris 1993; R. Laurentin, *Współczesne objawienia Najświętszej Maryi Panny*, Gdańsk 1994, s. 22–67; tenże, *Vraies et fausses apparitions dans l'Église*, Paris 1973; M. Rusecki, *Kryteria „objawień prywatnych”...*, s. 35–44; M. Schmaus, *Wiara Kościoła...*, t. 1, s. 27; H. Seweryniak, *Świadectwo i sens*, Płock 2001, s. 101–107; L. Volken, *Les révélations*, Mulhouse 1961; P. Rabczyński, *Objawienia prywatne...*, s. 73.

²³ M. Rusecki, *Kryteria „objawień prywatnych”...*, s. 39; P. Rabczyński, *Objawienia prywatne...*, s. 73–75.

do wybranych widzących, to jednak nie jest ono dane tylko i wyłącznie dla ich osobistego dobra. Za ich pośrednictwem ma ono dotrzeć do większej grupy, a czasami nawet do całej wspólnoty Kościoła, aby – podobnie jak przez charyzmaty i inne dary nadprzyrodzone – ubogacić cały Lud Boży lub znaczną jego część²⁴. I choć Kościół nie zobowiązuje wiernych do przyjęcia ich autentyczności i nie podaje do wierzenia ich treści, to jednak bieg dziejów pokazuje, że niejednokrotnie przyczyniały się one do odnowy i ożywienia życia religijnego oraz nadawały nowe impulsy działalności duszpasterskiej²⁵.

Objawienia prywatne przybierają najczęściej postać zjawień-manifestacji w formie dostrzegalnej dla osoby, która ich doświadcza. Mamy tu do czynienia z postrzeganiem wewnętrznym (*visio imaginativa*), odróżniającym się zasadniczo od postrzegania zmysłowego i duchowego (*visio sensibilis, visio intellectualis*). Należy podkreślić, że spostrzeganie wewnętrzne jest odbierane przez widzącego tak jak zjawisko zmysłowe. Nie jest więc wytworem wyobraźni, lecz autentycznym doświadczeniem rzeczywistości transcendentnej (nadprzyrodzonej), nieuchwytniej dla zmysłów, a dostępnej za pomocą znaków i symboli²⁶. Dla pełnego obrazu omawianego zagadnienia trzeba dodać, że wizje wewnętrzne, zachowując swój specyficzny obiektywizm, nie są pozbawione czynników subiektywnych. Człowiek (podmiot wizji) spostrzega treści objawione (przedmiot wizji) na miarę swoich konkretnych możliwości i zdolności poznawczych. Na jego sposób „widzenia” wpływają również inne czynniki podmiotowe: emocjonalność, nastawienie, postawa moralna, wrażliwość, ogólny stan kultury. Przedmiot wizji jest więc w pewnym sensie współtworzony przez podmiot na podstawie doświadczenia siebie i otaczającego świata²⁷.

PRZESŁANIE I ZNAKI WIARYGODNOŚCI OBJAWIEŃ GIETRZWAŁDZKICH

Orędzie gietrzwałdzkie w pełni odślania swój teologiczny sens i znaczenie dla współczesności, gdy zostanie poddane weryfikacji według ustalonych przez tradycję kościelną znaków wiarygodności objawień prywatnych. Chodzi o pogłębioną refleksję teologiczną przeprowadzoną według kryteriów, które pomagają

²⁴ Zob. M. Rusecki, *Kryteria „objawień prywatnych”...*, s. 40–41; P. Adnès, *Révélationes privées...*, s. 1193.

²⁵ Zob. np. *Orędzie gietrzwałdzkie wczoraj i dziś...*

²⁶ J. Ratzinger, *Komentarz teologiczny do trzeciej tajemnicy fatimskiej...*, s. 49; M. Rusecki, *Kryteria „objawień prywatnych”...*, s. 38.

²⁷ Zob. G.M. Mucci, *Rivelazioni private e apparizioni*, Roma 2000, s. 38–46; R. Laurentin, *Współczesne objawienia Najświętszej Maryi Panny...*, s. 42–47; S.M. Perrella, *Mariofanie w dziś Kościoła i świata...*, s. 26–27, 30–31; Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1993², s. 171–197.

w zdobyciu pewności moralnej, że dany epifenomen posiada nadprzyrodzone pochodzenie, a więc nie jest subiektywnym wytworem chorej wyobraźni, halucynacji, przejawem iluminizmu, czy też mistyfikacją. Tak jak w przypadku każdej rzeczywistości transcendentnej, nie jest możliwe podanie dowodów świadczących o jej prawdziwości, i co za tym idzie, uzyskanie pewności absolutnej. Możliwe jest natomiast przytoczenie argumentów wiarygodności tychże objawień w postaci określonych znaków²⁸.

Podmiotem rozpoznawania wiarygodności wszystkich objawień prywatnych jest Urząd Nauczycielski Kościoła. Jest on w tym względzie powściągliwy i bardzo ostrożny. Zazwyczaj orzeczenie autentyczności konkretnych objawień jest wyrażane nie wprost, lecz w formie negatywnej, poprzez formułę, że określone zjawiska nie są sprzeczne z objawieniem publicznym i nie można wykluczyć ich nadprzyrodzonego charakteru²⁹.

W prezentowanym artykule, biorąc pod uwagę współczesne badania teologiczne, wyróżniono cztery główne znaki wiarygodności mariofanii: (1) zgodność z Bożą ekonomią zbawienia; (2) dobre owoce objawień; (3) cudowne wydarzenia; (4) wiarygodność osób widzących. Zostaną one poniżej omówione w kontekście mariofanii gietrzwałdzkich, tak aby ukazać sens teologiczny wydarzeń z 1877 roku.

ZGODNOŚĆ Z BOŻĄ EKONOMIĄ ZBAWIENIA

Treść wizji i zjawień maryjnych nie może być sprzeczna z Bożą ekonomią zbawienia, realizowaną przez Jezusa Chrystusa i w Jezusie Chrystusie oraz zakładającą pośrednictwo zbawcze Kościoła. Biorąc pod uwagę historię zbawienia, za wiarygodne należy uznać te objawienia, które wskazują na Chrystusa i Jego Kościół i w tych dwóch rzeczywistościach znajdują swoje dopełnienie. Należy więc stanowczo odrzucić i uznać za fałszywe wszelkie mariofanie, których przesłania nie da się pogodzić z nauką zawartą w Piśmie Świętym i Tradycji, jak również te, które nie mają w ogóle odniesienia do sfery religijnej.

Odnosząc to kryterium do objawień gietrzwałdzkich, należy najpierw zauważyć, że ówczesny biskup warmiński Filip Kremetz (1819–1899)³⁰ przeprowadził wnikliwe badania rzeczonych wydarzeń. Zażądał od miejscowego proboszcza,

²⁸ Szerzej problematykę kryteriów podejmują m.in.: S.M. Perrella, *Mariofanie w dziś Kościoła i świata...*, s. 9–51; R. Laurentin, *Współczesne objawienia Najświętszej Maryi Panny...*, s. 52–67; tenże, *Jak rozpoznać znak dany przez Boga?*, Katowice 1996, s. 19–21; M. Rusecki, *Kryteria „objawień prywatnych”...*, s. 44–50; H. Seweryniak, *Świadectwo i sens...*, s. 104–106.

²⁹ Zob. S.M. Perrella, *Mariofanie w dziś Kościoła i świata...*, s. 28–29; *Tempi e criteri per « giudicare » le apparizioni, Intervista con Monsignor Angelo Amato di Gianni Cardinale*, Avvenire 9.07.2008, s. 15. Historia wypowiedzi magisterialnych na temat objawień prywatnych została przedstawiona w: T. Pawluk, *Stosunek Kościoła do objawień prywatnych...*, s. 80–89.

³⁰ Zob. J. Chłosta, *Filip Kremetz*, w: *Poczet biskupów warmińskich...*, s. 414.

ks. Augustyna Wiechśla (1830–1909)³¹, sprawozdania³² oraz powołał 18 sierpnia 1877 roku komisję do zbadania autentyczności objawień. Składała się ona z dwóch księży o wielkim autorytecie: dziekana olsztyńskiego Augusta Karau oraz dziekana barczewskiego Edwarda Stocka³³. Przesłuchano wizjonerki oraz innych świadków. Konkluzja była następująca: zdarzenia w Gietrzwałdzie muszą mieć realną podstawę³⁴. Inni wysłannicy biskupa, wykształceni teologowie – ks. Augustyn Kolberg, wicerektor Seminarium Duchownego w Braniewie³⁵, i ks. Franciszek Hipler, rektor tejże uczelni³⁶ – z uznaniem i aprobatą odnosili się do widzących dziewcząt oraz do treści przez nich przekazywanych. Sam bp Krementz odwiedził Gietrzwałd 4 i 5 września 1877 roku, przypatrywał się doznającym objawień i rozmawiał z nimi. Rządca diecezji był pod dużym wrażeniem wydarzeń gietrzwałdzkich i zachowując stosowną ostrożność, ustosunkował się do nich pozytywnie nie wprost, lecz pośrednio, poprzez wydanie 21 listopada 1877 roku pozwolenia na druk książeczki ks. Hiplera pt. *Objawienia Matki Boskiej w Gietrzwałdzie dla ludu katolickiego podług urzędowych dokumentów spisane*, gdzie zaznaczył, że jej treść nie zawiera niczego, co sprzeciwiałoby się katolickiej nauce wiary i moralności³⁷.

Analiza materiału źródłowego dotyczącego przedmiotu omawianych objawień, ich treści oraz przesłania, potwierdza religijny charakter wydarzeń gietrzwałdzkich oraz ich niesprzeczność z objawieniem publicznym. Zastosowanie metody hermeneutyki teologicznej pozwala dostrzec w tych mariofaniach wyraźne odniesienia chrystologiczne i eklezjologiczne³⁸. Całość gietrzwałdzkiego orędzia można streścić w trzech najważniejszych zdaniach, które przekazała Matka Boska widzącym: „Jestem Najświętsza Panna Maryja Niepokalanie Poczęta”³⁹. „Życzę sobie, abyście codziennie odmawiali Różaniec. Nie smućcie się, bo Ja zawsze będę przy was”⁴⁰. Stanowią one główne przesłanie gietrzwałdzkich mariofanii, obok wezwania do nawrócenia, pokuty i trzeźwości. W pełni wpisują się one w Bożą

³¹ Zob. Z. Jakubowski, *Ksiądz Augustyn Weichsel – proboszcz gietrzwałdzki w czasie objawień 1877 roku*, „Studia Warmińskie” 14 (1977), s. 147–152.

³² Treść sprawozdania przesłanego bp. Krementzowi 8 sierpnia 1877 r. zob. J. Obłąk, *Objawienia Matki Boskiej w Gietrzwałdzie...*, s. 41–46.

³³ Pismo biskupa powołujące komisję zob. J. Obłąk, *Objawienia Matki Boskiej w Gietrzwałdzie...*, s. 47.

³⁴ Sprawozdanie komisji biskupiej o objawieniach w Gietrzwałdzie zob. J. Obłąk, *Objawienia Matki Boskiej w Gietrzwałdzie...*, s. 47–65.

³⁵ Relację ks. A. Kolberga zob. J. Obłąk, *Objawienia Matki Boskiej w Gietrzwałdzie...*, s. 65–69.

³⁶ Zob. [F. Hipler] *Objawienia Matki Boskiej w Gietrzwałdzie...*

³⁷ Zob. T. Pawluk, *Stosunek Kościoła do objawień...*, s. 91.

³⁸ Zob. P. Rabczyński, *Hermeneutyka teologiczna mariofanii*, w: *Matka Boża w wierze, kulcie, teologii i sztuce. Perspektywa regionalna i uniwersalna*, red. J. Jezierski, K. Parzych-Blakiewicz, Olsztyn 2011, s. 248–263.

³⁹ Dogmat o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny został ogłoszony przez papieża Piusa IX 8 grudnia 1854 r. Zob. Pius IX, *Bulla „Ineffabilis Deus”*, Rzym, 8.12.1854.

⁴⁰ Biskup warmiński Józef Drzazga, *Dekret nr 2100/77. Gietrzwałd, 11 września 1977 r.*, „Studia Warmińskie” 14 (1977), s. 5.

ekonomię zbawienia jako jej przypomnienie i aktualizacja na konkretnym etapie dziejowym⁴¹. Orędzie gietrzwałdzkie ma wybitnie ewangeliczny charakter. Umacnia wiarę Kościoła w Miłosiernego Ojca, który posyła swego Syna, aby dokonał dzieła odkupienia poprzez cierpienie, przesycone miłością do każdego człowieka. Maryja, ukazująca się dziewczętom jako troskliwa Matka, Niepokalanie Poczęta, cierpiąca z powodu grzechów i szerzącego się zła, uczy posłuszeństwa Bogu Ojcu i wskazuje drogę odzyskania utraconej pełni człowieczeństwa w Chrystusie⁴².

DOBRE OWOCE OBJAWIEŃ

Ważnym znakiem wiarygodności objawień maryjnych są ich owoce. Argumentem przemawiającym za autentycznością poszczególnych wizji czy zjawień maryjnych są niewątpliwie towarzyszące im nawrócenia, wzrost pobożności, rozkwit życia sakramentalnego, podejmowane dzieła miłosierdzia, a także wylanie charyzmatów Ducha Świętego, takich jak radość, pokój, harmonia, zgoda, wzajemne zrozumienie⁴³.

Pozytywne skutki wydarzeń gietrzwałdzkich były najpierw widoczne w zachowaniu i postawie samych wizjonerek. Początkowy strach i niepewność bardzo szybko ustąpiły miejsca radości z powodu spotkań z Niepokalanie Poczętą. Otoczenie dostrzegło u dziewcząt wzrost pobożności, ale także spokój, modlitewne skupienie, prostotę i skromność w wypełnianiu codziennych obowiązków. Widzeniom towarzyszył ze strony wizjonerek stan zachwyty i pragnienie świętości. Można więc powiedzieć, że w ich życiu duchowym nastąpiła wyraźna zmiana, czego świadectwem była decyzja o wstąpieniu do Zgromadzenia Sióstr Miłosierdzia św. Wincentego à Paulo⁴⁴.

Siostra Augustyna Justyna Szafryńska z nieznanых przyczyn w 1897 roku, po czternastu latach spędzonych w Zgromadzeniu, wystąpiła z niego. Wyszła za mąż i zamieszkała w Gelsenkirchen w północnej Westfalii. Prowadzący z nią korespondencję potwierdzają, że tęskniła za Zgromadzeniem i życiem zakonnym⁴⁵.

Siostra Stanisława Barbara Samulowska po jedenastu latach pobytu w Paryżu została skierowana do służby ubogim w Gwatemali. Tam też podjęła pracę wychowawczą wśród młodych sióstr jako dyrektorka nowicjatu, a następnie służbę wśród chorych w różnych szpitalach kraju. Troszczyła się także o biedne dzieci i młodzież. Szerzyła nabożeństwo ku czci Najświętszej Maryi Panny. Zmarła 6

⁴¹ Zob. J. Jezierski, *Posłowie. Znaczenie objawień gietrzwałdzkich*, w: *Maryjne orędzie z Gietrzwałdu...*, s. 156; T. Pawluk, *Stosunek Kościoła do objawień prywatnych...*, s. 93–95.

⁴² Zob. K. Parzych, *Objawienia gietrzwałdzkie na tle innych objawień maryjnych*, w: *Orędzie gietrzwałdzkie wczoraj i dziś...*, s. 127–137.

⁴³ Zob. M. Rusecki, *Kryteria „objawień prywatnych”...*, s. 49.

⁴⁴ Zob. B. Tomczyk, S. Ryłko, *Siostra Miłosierdzia Barbara Stanisława Samulowska...*, s. 62–66; T. Pawluk, *Stosunek Kościoła do objawień prywatnych...*, s. 95–99.

⁴⁵ Zob. B. Tomczyk, S. Ryłko, *Siostra Miłosierdzia Barbara Stanisława Samulowska...*, s. 66–67.

grudnia 1950 roku w Szpitalu Głównym w Gwatemali na chorobę nowotworową. Nigdy nie chwaliła się przeżyтыми objawieniami. Nosiła je w sercu jako największą tajemnicę. Obecnie toczy się jej proces beatyfikacyjny⁴⁶.

Proboszcz gietrzwałdzki czasu objawień, ks. Augustyn Weichsel, który na początku wykazywał dużą ostrożność wobec relacji wizjonerek, z biegiem czasu nabierał coraz większego przekonania co do ich autentyczności. Był poruszony wzrostem pobożności swych parafian oraz ruchem pielgrzymkowym, podkreślał dobre owoce mariofanii i widział w nich wyraźne działanie Boże⁴⁷.

Odwołując się do materiału źródłowego zebranego bezpośrednio po zakończeniu objawień, jak i w następnych latach, można stwierdzić, że mariofanie gietrzwałdzkie przyniosły dobre owoce odnowy duchowej i moralnej wiernych, a także przyczyniły się do odrodzenia życia religijnego na Warmii oraz poza jej granicami. Piękna Pani przypomniwała istotne wymagania Ewangelii Jej Syna, wezwała do nawrócenia, pokuty, modlitwy i trzeźwości.

Warto w tym miejscu wspomnieć jeszcze o jeszcze jednym ważnym trwałym owocu objawień. Błogosławiony o. Honorat Koźmiński odczytał gietrzwałdzkie przesłanie Maryi jako swoisty znak czasu, który zainspirował go do założenia nowej rodziny zakonnej – Sióstr Służek Najświętszej Maryi Panny Niepokalanej⁴⁸.

Oddziaływanie objawień, ich promieniowanie na codzienną pobożność i formy kultu, nie skończyło się w XIX wieku, ale trwa nadal. Mimo okresów o większym i mniejszym zainteresowaniu treściami przekazanymi przez wizjonerki, należy podkreślić, że ma ono charakter stały. Nadal do Gietrzwałdu przybywają rzesze pielgrzymów, codziennie odmawia się wszystkie części różańca, chorzy i uzależnieni od różnych nałogów, przede wszystkim alkoholicy, przyjeżdżają tu na rekolekcje i spotkania formacyjne, wielu doznaje uzdrowienia na duszy i na ciele⁴⁹.

CUDOWNE WYDARZENIA

Szczególnym znakiem wiarygodności objawień maryjnych są cuda. Zwykle tam, gdzie miały miejsce autentyczne mariofanie, dokonują się również cudowne wydarzenia, które świadczą o realizowaniu przez Boga dzieła zbawienia człowieka

⁴⁶ Zob. P. Rabczyński, *Sługa Boża Siostra Barbara Stanisława Samulowska. Życie i działalność*, „Ateneum Kapłańskie” 146 (2006), z. 3, s. 555–562.

⁴⁷ A. Weichsel, *Dodatek do drugiego wydania*, w: [F. Hipler], *Objawienia Matki Boskiej w Gietrzwałdzie...*, s. 92–93.

⁴⁸ Zob. M. Wójcik, *Objawienia matki Bożej Gietrzwałdzkiej a Zgromadzenie Sióstr Służek Najświętszej Maryi Panny Niepokalanej z Mariówki (1878)*, „Studia Warmińskie” 14 (1977), s. 365–377.

⁴⁹ Zob. J. Obląk, *Objawienia Matki Boskiej w Gietrzwałdzie...*, s. 32–38; T. Pawluk, *Stosunek Kościoła do objawień prywatnych...*, s. 98–101; B. Tomczyk, S. Ryłko, *Siostra Miłosierdzia Barbara Stanisława Samulowska...*, s. 21–22. A. Leniec, K. Bielawny, *Sanktuarium gietrzwałdzkie dziś, w: Orędzie gietrzwałdzkie wczoraj i dziś...*, s. 138–210.

w konkretnym czasie i miejscu. Wydarzenia cudowne z jednej strony zakładają wiarę, a z drugiej pełnią funkcję wiarotwórczą. Wzywają do wiary, pobudzają ją i umacniają⁵⁰.

Najczęstszymi wydarzeniami nadprzyrodzonymi towarzyszącymi autentycznym objawieniom prywatnym są cudowne uzdrowienia. Dokonują się one w wyniku przyjęcia mariofanii, przez wstawiennictwo Matki Chrystusa. Cuda te powinny mieć charakter natychmiastowy i trwałe, niedający się wytłumaczyć z punktu widzenia medycznego⁵¹.

Oprócz cudów do znaków wiarygodności mariofanii można zaliczyć inne fenomeny ponadnaturalne o charakterze cielesnym (np. lewitacje, ekstazy), uczuciowym (np. uniesienia), poznawczym (np. odróżnianie dobra od zła, wiedza wlna). Zjawiska mistyczne i fenomeny specjalne towarzyszące objawieniom, aby mogły mieć walor probatyczny, wymagają starannego osądu merytorycznego specjalistów z dziedziny nauk medycznych, psychologicznych i teologii duchowości⁵².

Czy objawieniom maryjnym w Gietrzwałdzie towarzyszyły cudowne wydarzenia i czy nadal dokonują się pod ich wpływem? Trudno jest na to pytanie jednoznacznie odpowiedzieć. Już sam proboszcz ks. Augustyn Weichsel w sprawozdaniu dla biskupa Krementza z 8 sierpnia 1877 roku stwierdza, że docierają do niego informacje o licznych uzdrowieniach za przyczyną Pięknej Pani, o których prawdziwości jest przekonany, ale nie może tego oficjalnie potwierdzić, ponieważ brak jest stosownej dokumentacji. Podobnie wypowiadali się członkowie komisji biskupiej i inni kapłani wysyłani przez rządcę diecezji do Gietrzwałdu. Choć zgłaszano im różne cudowne wypadki i uzdrowienia, które następnie poddane były badaniu, to jednak nikt ze zgłaszających się nie mógł tego udokumentować niezbędnymi świadectwami lekarskimi⁵³.

Sanktuarium gietrzwałdzkie, którym opiekują się po II wojnie światowej kanonicy regularni laterańscy, posiada rejestr świadectw o uzdrowieniach – *Księgę łask i uzdrowień otrzymanych za przyczyną NMP w Gietrzwałdzie*, założoną w roku 1962 przez ks. Franciszka Węglarczyka, obejmującą oświadczenia osób od 1947 roku. Niestety, żaden ze zgłoszonych przypadków nie został poddany badaniu kanonicznemu przez odpowiednią komisję medyczno-teologiczną. O pewności subiek-

⁵⁰ W. Granat, *Teologiczna wiara, nadzieja i miłość...*, s. 147–148; M. Rusecki, *Kryteria „objawień prywatnych”...*, s. 48.

⁵¹ Zob. G. Lambertenghi Delilieri, *Wprowadzenie*, w: *Lekarz wobec cudu*, Poznań 2005, s. 9; P. Theillier, *Czy w aktualnej medycynie jest miejsce na cuda?*, w: *Lekarz wobec cudu...*, s. 33–40.

⁵² Zob. J.C. Castellano, *Fenomenologia della città spirituale conspiciata firerimento ai fenomeni preternaturali. Mistica Cristiana e fenomeni mistici*, w: *Studio della Congregazione per le Cause dei Santi*, Roma 2000, s. 133–164. O kanonicznym ujęciu cudu zob. H. Misztal, *Prawo kanonizacyjne*, Lublin 2003², s. 86–94.

⁵³ Zob. [F. Hipler], *Objawienia Matki Boskiej w Gietrzwałdzie...*, s. 67–75; J. Obłąk, *Objawienia Matki Boskiej w Gietrzwałdzie...*, s. 39–40.

tywnej poszczególnych wiernych co do otrzymanych przez nich łask i uzdrowień świadczą składane w gietrzwałdzkim sanktuarium liczne wota i dary. Można także przywołać w tym miejscu cuda natury moralnej, których doświadczyli pielgrzymi nawiedzający miejsce objawień, przede wszystkim nawrócenia, uwolnienia od zła i grzechu, duchowe pocieszenia. Dotykają one sfery wewnętrznej człowieka, równie ważnej jak cielesna⁵⁴.

WIARYGODNOŚĆ OSÓB WIDZĄCYCH

Jest rzeczą oczywistą, że osoby doznające objawień powinny legitymować się określonymi cechami, dzięki którym przesłanie epifenomenów zostanie uznane przez innych za wiarygodne. Z pewnością należy zbadać stan zdrowia widzącego, przede wszystkim jego kondycję psychiczną, emocjonalność, podatność na sugestię, skłonności do różnych zachowań patologicznych, a także szczerłość, prawdomówność, przejrzystość i stałość w zachowaniu się i mowie, wykluczającą szukanie rozgłosu, sławy, korzyści materialnych. Ponadto niezmiernie ważne jest posłuszeństwo osób doświadczających objawień kierownikom duchowym i decyzjom władzy kościelnej⁵⁵.

Jak zauważa Zenomena Płużek, ustalenie wiarygodności osób doznających objawień, wizji, ekstazy, czy też innych doświadczeń mistycznych, jest od strony psychologicznej trudnym zadaniem, ponieważ struktura przywołanych fenomenów jest bardzo złożona. Należy badać wiele czynników psychologicznych i fizjologicznych współwystępujących ze zjawiskiem nadprzyrodzonym, a także dojrzałość osobowościową, podatność na sugestię, submisyjność, emocjonalność oraz inteligencję widzających. Ważne są również motywacje osób doświadczających objawień. Należy przy tym pamiętać, że ani medycyna, ani psychologia nie posiada stosownych narzędzi, aby jakieś doświadczenie religijne nazwać nadprzyrodzonym. O cechach nadprzyrodzoności zjawisk orzekają teologowie⁵⁶.

Zgonie z życzeniem bpa Krementza wizjonerki gietrzwałdzkie zostały poddane badaniom przez trzech niezależnych lekarzy: A. Dittricha, Poschmanna i A. Sonntag. Trzeba nadmienić, że dwaj pierwsi byli katolikami, natomiast trzeci – ewangelikiem. Wymienieni lekarze zgodnie stwierdzili, że dziewczęta są zdrowe fizycznie i psychicznie oraz że w ich rodzinach nie występowały choroby umysłowe czy też na tle nerwowym. Ponadto lekarze Dittrich i Poschmann oświadczyli, że wizjonerki podczas odmawiania różańca pozostawały w stanie jakiegoś zachwyty, któremu

⁵⁴ Zob. A. Leniec, *Łaski i uzdrowienia w sanktuarium gietrzwałdzkim*, w: *Orędzie gietrzwałdzkie wczoraj i dziś...*, s. 178–185.

⁵⁵ Zob. M. Rusecki, *Kryteria „objawień prywatnych”...*, s. 46.

⁵⁶ Zob. Z. Płużek, *Psychologiczne aspekty objawień*, w: *Objawienia maryjne. Drogi interpretacji...*, s. 146–150. Tam też zob. psychologiczne kryteria pozwalające na rozróżnienie prawdziwych i fałszywych doświadczeń mistycznych.

towarzyszyła utrata czucia i władzy w niektórych mięśniach. Nie potwierdził tego doktor Sonntag⁵⁷.

Członkowie powołanej przez bpa Krementza 18 sierpnia 1877 roku komisji do zbadania autentyczności objawień, ks. August Karau i ks. Edward Stock, w swym raporcie charakteryzują Justynę Szafryńską i Barbarę Samulowską jako osoby skromne, proste, naturalne, prostolinijne, wstydlive i grzeczne, przyjmujące wizje w sposób naturalny, wręcz naiwny, bez wywyższania się i podkreślania nadzwyczajności wydarzeń. Na pytania badających sprawę odpowiadały bez wahania i stanowczo. Podczas objawienia wpadały w ekstazę i w tym momencie nie odbierały bodźców zewnętrznych. Zdaniem komisji biskupiej, ich zeznania można było przyjąć jako prawdziwe. Podobnie, według świadectwa proboszcza ks. Weichsla oraz osób, z którymi miały styczność, były dziećmi normalnymi, posłusznymi, chętnymi do pracy, niekłótlivymi, zwyczajnie pobożnymi. Nie szukały żadnych korzyści materialnych, choć pochodziły z rodzin ubogich⁵⁸.

Należy jeszcze dodać, że dziewczynki w czasie bezpośrednio poprzedzającym objawienia przygotowywały się do pierwszej komunii świętej i gorliwie uczęszczały na lekcje religii. Choć w szkole nie robiły znaczących postępów, to jednak posługiwały się dość dobrze językiem polskim oraz niemieckim. Nie stwierdzono u nich żadnych tendencji do konfabulacji czy też śladów wspólnego ustalania przebiegu zdarzeń. Nie wykazano też żadnych nacisków zewnętrznych na widzących czy też prób wpływania na składane przez nie zeznania⁵⁹.

Biorąc pod uwagę materiał źródłowy, należy stwierdzić, że obydwie wizjonerki, Justyna Szafryńska i Barbara Samulowska, były w pełni wiarygodne. Zarówno ich stan zdrowotny, jak i moralność nie budziły zastrzeżeń, podobnie zachowanie się w związku z doznanymi objawieniami. Opinie lekarskie oraz świadectwa moralności wystawione przez komisję biskupią oraz miejscowego proboszcza były w tej dziedzinie miarodajne i wystarczające.

ZAKOŃCZENIE

Objawienia maryjne w Gietrzwałdzie należą do tzw. objawień prywatnych. Zgodnie z posoborową mariologią mariofanie gietrzwałdzkie należy odczytywać na płaszczyźnie historiozbawczej jako specyficzne znaki obecności i działania Boga w biegu historii. Poprzez wydarzenia nadprzyrodzone z udziałem Matki Odkupiciela dokonała się aktualizacja jedyne go orędzia rewelatywnego i soterycznego Jezusa Chrystusa w konkretnej epoce i sytuacji dziejowej. Piękna Pani ukazała

⁵⁷ Zob. relacje lekarzy: [F. Hipler], *Objawienia Matki Boskiej w Gietrzwałdzie...*, s. 45–51. T. Pawluk, *Stosunek Kościoła do objawień prywatnych...*, s. 91.

⁵⁸ Zob. J. Obłąk, *Objawienia Matki Boskiej w Gietrzwałdzie...*, s. 48–49.

⁵⁹ Zob. [F. Hipler], *Objawienia Matki Boskiej w Gietrzwałdzie...*, s. 34–36.

się na warmińskiej ziemi jako ta, która nadal intensywnie współpracuje z Bogiem w dziele zbawienia człowieka i przewodzi Ludowi Bożemu w jego pielgrzymce wiary ku zbawieniu. Troszczy się o swe dzieci i wskazuje im drogę do Chrystusa. Uczy posłuszeństwa Ewangelii i wysławiana Boga za wielkie dzieła, których dokonał dawniej, jak i dziś, tu i teraz, w historii zbawienia konkretnej osoby. Czyni to wszystko, gdyż jest figurą Kościoła, obrazem Ludu Bożego, którego ekonomia zbawcza zrealizowała się i wypełniła w całkowitej komunii z Bogiem.

Mariofanie gietrzwałdzkie uzmysłowiły współczesnym i nam dzisiaj nieodzowność ciągłej interpretacji objawienia publicznego i pogłębiania jego rozumienia w konkretnym momencie dziejowym. Przesłanie z Gietrzwałdu nic nie dodało do objawienia publicznego ani nic w nim nie zmieniło. Niemniej jednak odegrało ważną rolę, ponieważ pomogło w lepszym zrozumieniu i przeżywaniu w codzienności Dobrej Nowiny o zbawieniu. Dzięki tym mariofaniom trudne do zrozumienia prawdy wiary („Jestem Najświętsza Panna Maryja Niepokalanie Poczęta” – dogmat o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny, ogłoszony 8.12.1854 r.) zostały przybliżone, spopularyzowane i bardziej zrozumiałe dla Ludu Bożego. Treści objawień gietrzwałdzkich przypomniały ewangeliczne wezwanie do nawrócenia, pokuty i modlitwy („Życzę sobie, abyście codziennie odmawiali Różaniec”; modlitwa o uzdrowienie chorych, nawrócenie osób nadużywających alkoholu, upadłych dziewcząt; apel o poszanowanie sakramentu Eucharystii, święceń, osoby Maryi; wezwanie do pokuty i nawrócenia zniewolonych przez grzech) oraz upewniły wspólnotę wiernych o stałej obecności Boga w dziejach i historii każdego człowieka, potwierdzonej znakami mariofanii („Nie smućcie się, bo Ja zawsze będę przy was”). Stanowią tym samym ważny impuls chrześcijańskiej odnowy, powrotu do ewangelicznej gorliwości i świętości.

Omawiane wydarzenia z 1877 roku w sposób naturalny pobudziły maryjną pobożność, która właściwie pojmowana jest w swym najgłębszym rozumieniu kontemplacją Tajemnicy Wcielenia. Wyraża się ona w aktach podziwu, czci, dziękczynienia, błagania o wstawiennictwo, a przede wszystkim naśladowaniu Jej wzoru. Pobożność maryjna pomaga w przyjmowaniu Jezusa jako jedyne Odkupiciela i Zbawiciela oraz uzdalnia do dostrzegania Jego obecności w historii każdego człowieka i w dziejach świata.

Mariofanie gietrzwałdzkie wywarły wielki wpływ na religijność ludności w diecezji warmińskiej i nie tylko. Spowodowały masowy ruch pielgrzymów na Warmię, który trwa do dziś i nadal się rozwija. Dla wiernych z Warmii, Mazur, Pomorza i Wielkopolski Gietrzwałd stał się „małym Lourdes”, stolicą Matki Najświętszej Niepokalanej. Objawienia wzbudziły nowe akcje duszpasterskie, takie jak różaniec rodzinny, ruch trzeźwościowy, a także spowodowały wzrost powołań kapłańskich, zakonnych i misyjnych. Sanktuarium gietrzwałdzkie jest miejscem odnowienia i umocnienia ducha wiary oraz moralnej przemiany.

BIBLIOGRAFIA

- Achremczyk S., *Dzieje Gietrzwałdu do 1945 roku*, Olsztyn 2002.
- Adamiak E., *Traktat o Maryi*, w: *Dogmatyka*, t. 2, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2006, s. 15–287.
- Adnès P., *Révélations privées*, w: *Dictionnaire de théologie fondamentale*, eds. R. Latourelle, R. Fisichella, Montréal–Paris 1992, s. 1189–1193.
- Bartnik Cz.S., *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 1999.
- Bartoszewski G., *Nieopublikowany rękopis Sługi Bożego o. Honorata Koźmińskiego, kapucyna, pt.: Chwała Jezusowi przez Maryję Niepokalanie Poczętą (Opis objawień w Gietrzwałdzie)*, „*Studia Warmińskie*” 14 (1977), s. 349–363.
- Bielawny K., *Niepodległość wyszła z Gietrzwałdu*, Warszawa 2018.
- Błogosławiony Honorat Koźmiński. (Pokłosie beatyfikacji)*, red. G. Bartoszewski, R. Prejs, Warszawa 1993.
- Bolewski J., *Teologiczne aspekty jawień maryjnych*, w: *Objawienia Maryjne. Drogi interpretacji*, red. K. Pek, Warszawa 1994, s. 52–68.
- Budzik S., *Maryja w tajemnicy Chrystusa i Kościoła*, Tarnów 1993.
- Castellano J.C., *Fenomenologia della vita spirituale conspiciendo riferimento ai fenomeni preternaturali. Mistica Cristiana e fenomeni mistici*, w: *Studio della Congregazione per le Cause dei Santi*, Roma 2000, s. 133–164.
- Chłosta J., *Filip Krementz*, w: *Poczet biskupów barmińskich*, red. S. Achremczyk, Olsztyn 2008, s. 413–420.
- Courth F., *Mariologia – Maryja, Matka Chrystusa*, w: *Mariologia. Eklezjologia. Podręcznik teologii dogmatycznej*, red. W. Beinert, Kraków 1999, s. 43–205.
- De Candido L.M., *Manifestazioni straordinarie per il bene del popolo di Dio*, „*Creder e oggi*” 142 (2004), s. 77–89.
- Drzazga J., *Dekret nr 2100/77. Gietrzwałd, 11 września 1977 r.*, „*Studia Warmińskie*” 14 (1977), s. 5.
- Fisichella R., *Introduzione alla teologia fondamentale*, Casale Monferrato 1992.
- Forte B., *Maryja. Ikona Tajemnicy. Zarys mariologii symboliczno-narracyjnej*, Warszawa 1999.
- Granat W., *Teologiczna wiara, nadzieja i miłość*, Lublin 1960.
- Guittou J.-J., Antier J.-J., *Les pouvoirs mystérieux de la foi. Signes et merveilles*, Paris 1993.
- [Hipler F.], *Objawienia Matki Boskiej w Gietrzwałdzie. Przedruk wydania z 1883 r.*, Olsztyn 2017.
- Jakubowski Z., *Ksiądz Augustyn Weichsel – proboszcz gietrzwałdzki w czasie objawień 1877 roku*, „*Studia Warmińskie*” 14 (1977), s. 147–152.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris Mater”*, Watykan 1987.
- Jeziński J., *Posłowie: Znaczenie objawień gietrzwałdzkich*, w: *Maryjne orędzie z Gietrzwałdu*, red. J. Jeziński, K. Brzozowski, T. Siudy, Częstochowa–Gietrzwałd 2003, s. 156.
- Jeziński J., *Maryja początkiem nowego świata. Zarys mariologii katolickiej*, Kraków 2012.

- Kasjaniuk G., *Gietrzwałd. 160 objawień Matki Bożej dla Polski i Polaków – na trudne czasy*, Warszawa 2017.
- Katechizm Kościoła katolickiego, Poznań 1994.
- Kijas Z., *Ty, co ogarniasz Nieogarnionego. Maryja w zamiarach Boga i w życiu ludzi*, Kraków 2004.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja „Dominus Iesus” o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*, w: *Wokół deklaracji „Dominus Iesus”*, red. M. Rusecki, Lublin 2001, s. 9–33.
- Kongres Mariologiczny i Maryjny, *Rezolucja*, „Warmińskie Wiadomości Diecezjalne” 32 (1977), s. 246.
- Kopiczko A., *Objawienia gietrzwałdzkie w świetle zbiorów Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie*, w: *Maryjne orędzie z Gietrzwałdu*, red. J. Jezierski, K. Brzozowski, T. Siudy, Częstochowa–Gietrzwałd 2003, s. 29–37.
- Kopiczko A., *Józef Drzazga*, w: *Poczet biskupów warmińskich*, red. S. Achremczyk, Olsztyn 2008, s. 457–464.
- Koźmiński H., *Przesłanie z Gietrzwałdu. Chwała Jezusowi poprzez Maryję Niepokalanie Poczętą*, Warszawa 2017.
- Królikowski J., *Maryja w pamięci Kościoła. Mariologia*, cz. I, Tarnów 1999.
- Królikowski J., Kupiec J., *Matka Zbawiciela. Mariologia*, cz. II, Tarnów 2000.
- Kudasiewicz J., *Matka Odkupiciela*, Kielce 1991.
- Kumala J., *Maryja znakiem nadziei i pociechy*, Licheń 2005.
- Lambertenghi Deliliers G., *Wprowadzenie*, w: *Katolickie Stowarzyszenie Lekarzy Włoskich, Lekarz wobec cudu*, Poznań 2005, s. 8–10.
- Langkammer H., *Maryja w Nowym Testamencie*, Gorzów Wielkopolski 1991.
- Latourelle R., *Révélation*, w: *Dictionnaire de théologie fondamentale*, red. R. Latourelle, R. Fisichella, Montréal–Paris 1992, s. 1134–1189.
- Laurentin R., *Jak rozpoznać znak dany przez Boga?*, Katowice 1996.
- Laurentin R., *Matka Pana. Krótki traktat teologii maryjnej*, Warszawa 1989.
- Laurentin R., *Vraies et fausses apparitions dans l’Église*, Paris 1973.
- Laurentin R., *Współczesne objawienia Najświętszej Maryi Panny*, Gdańsk 1994.
- Ledwoń I.S., Rusecki M., *Objawienie Boże*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. Marian Rusecki i in., Lublin–Kraków 2002, s. 859–871.
- Leniec A., *Laski i uzdrowienia w sanktuarium gietrzwałdzkim*, w: *Orędzie gietrzwałdzkie wczoraj i dziś*, red. K. Parzych, Olsztyn 2005, s. 178–185.
- Leniec A., Bielawny K., *Sanktuarium gietrzwałdzkie dziś*, w: *Orędzie gietrzwałdzkie wczoraj i dziś*, red. K. Parzych, Olsztyn 2005, s. 138–210.
- Lohfink G., *Przeciw banalizacji Jezusa*, Poznań 2005.
- Misztal H., *Prawo kanonizacyjne*, Lublin 2003².
- Mucci G.M., *Rivelazioni private e apparizioni*, Torino–Roma 2000.
- Napiórkowski S.C., *Ślužebnica Pana. Problemy – poszukiwania – perspektywy*, Lublin 2004.
- Nowak W., *Historia obrazu i kultu Matki Boskiej Gietrzwałdzkiej*, „Studia Warmińskie” 14 (1977), s. 109–134.

- Obłąk J., *Kościół na Warmii w okresie „Kulturkampfu”*, „Ateneum Kapłańskie” 55 (1957), z. 2, s. 203–217.
- Obłąk J., *Objawienia Matki Boskiej w Gietrzwałdzie. Ich treść i autentyczność w opinii współczesnych (W stulecie objawień 1877–1977)*, „Studia Warmińskie” 14 (1977), s. 7–73.
- Orędzie gietrzwałdzkie wczoraj i dziś*, red. K. Parzych, Olsztyn 2005.
- Parzych K., *Objawienia gietrzwałdzkie na tle innych objawień maryjnych*, w: *Orędzie gietrzwałdzkie wczoraj i dziś*, red. K. Parzych, Olsztyn 2005, s. 127–137.
- Paweł VI, *Adhortacja apostolska „Marialis cultus”*, Watykan 1974.
- Pawluk T., *Stosunek Kościoła do objawień prywatnych ze szczególnym uwzględnieniem wydarzeń gietrzwałdzkich*, „Studia Warmińskie” 14 (1977), s. 75–107.
- Pawluk T., *Człowiek charyzmatyczny we wspólnocie kościelnej na przykładzie stosunku Kościoła do objawień prywatnych*, w: *Człowiek we wspólnocie Kościoła*, red. L. Balter, Warszawa 1979, s. 284–298.
- Perrella S.M., *Mariofanie w dziś Kościoła i świata. Aspekty wybrane*, w: *Wokół objawień maryjnych. Polskie pokłosie XXII Międzynarodowego Kongresu Mariologiczno-Maryjnego w Lourdes (4–8 IX 2008)*, red. T. Siudy, G.M. Bartosik, Częstochowa 2009, s. 9–51.
- Piotrowski S., *Matka Boga i Matka Kościoła*, Białystok 1994.
- Plużek Z., *Psychologiczne aspekty objawień*, w: *Objawienia maryjne. Drogi interpretacji*, red. K. Pek, Warszawa 1994, s. 144–151.
- Prowadzeni orędziem Maryi. Nowenna gietrzwałdzka*, red. B. Matczak, z. 1, Olsztyn 2018.
- Rabczyński P., *Objawienia prywatne*, w: *Orędzie gietrzwałdzkie wczoraj i dziś*, red. K. Parzych, Olsztyn 2005, s. 68–79.
- Rabczyński P., *Sługa Boża Siostra Barbara Stanisława Samulowska. Życie i działalność*, „Ateneum Kapłańskie” 146 (2006), z. 3, s. 555–562.
- Rabczyński P., *Hermeneutyka teologiczna mariofanii*, w: *Matka Boża w wierze, kulcie, teologii i sztuce. Perspektywa regionalna i uniwersalna*, red. J. Jezierski, K. Parzych-Blakiewicz, Olsztyn 2011, s. 248–263.
- Rahner K., *Podstawowy wykład wiary*, Warszawa 1987.
- Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1970.
- Ratzinger J., *Komentarz teologiczny do trzeciej tajemnicy fatimskiej*, „L’Osservatore Romano”, wyd. polskie, 9 (2000), s. 47–51.
- Ratzinger J., Balthasar H.U. von, *Maryja w tajemnicy Kościoła*, Kraków 2007.
- Rusecki M., *Kryteria „objawień prywatnych”*, w: *Objawienia Maryjne. Drogi interpretacji*, red. K. Pek, Warszawa 1994, s. 35–51.
- Rusecki M., *Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. 1: *Z teorii teologii fundamentalnej*, Lublin 1994.
- Schmaus M., *Wiara Kościoła*, t. 1: *Objawienie – inicjatywa Boża oczekująca odpowiedzi człowieka: wiary*, Gdańsk Oliwa 1989.
- Schmitz J., *La rivelazione*, Brescia 1991.

- Seckler M., *Dei Verbum religiose audiens: Wandlungen im christlichen Offenbarungsverständnis*, w: *Offenbarung im jüdischen und christlichen Glaubensverständnis*, Hrsg. J.J. Petuchowski, W. Stolz, Freiburg 1981, s. 214–236.
- Seweryniak H., *Świadectwo i sens*, Płock 2001.
- Siudy T., *Służebnica Pańska*, Niepokalanów 1995.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja „Dei verbum”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1986³, s. 350–362.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja „Gaudium et spes”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1986³, s. 537–620.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja „Lumen gentium”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1986³, s. 105–166.
- Tempi e criteri per « giudicare » le apparizioni, Intervista con Monsignor Angelo Amato di Gianni Cardinale*, Avvenire 9.07.2008, s. 15.
- Theillier P., *Czy w aktualnej medycynie jest miejsce na cuda?*, w: *Katolickie Stowarzyszenie Lekarzy Włoskich, Lekarz wobec cudu*, Poznań 2005, s. 33–40.
- Thurian M., *Maryja – Matka Pana. Figura Kościoła*, Warszawa 1990.
- Tomczyk B., Ryłko S., *Siostra Miłosierdzia Barbara Stanisława Samulowska wizjonerka z Gietrzwałdu i inne osoby obdarzone łaską objawień*, Kraków 1999.
- Uroczystości maryjne w Gietrzwałdzie*, „Warmińskie Wiadomości Diecezjalne” 23 (1968), s. 86–93.
- Volken L., *Les révélations dans l'église*, Mulhouse 1961.
- Weichsel A., *Dodatek do drugiego wydania*, w: [Hipler F.], *Objawienia Matki Boskiej w Gietrzwałdzie. Przedruk wydania z 1883 r.*, Olsztyn 2017, s. 92–93.
- Wójcik M., *Objawienia Matki Bożej Gietrzwałdzkiej a Zgromadzenie Sióstr Służek Najświętszej Maryi Panny Niepokalanej z Mariówki (1878)*, „Studia Warmińskie” 14 (1977), s. 365–377.
- Zdybicka Z.J., *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1993².
- Zieliński J., *O widzeniach i zachwyceniach przyrodzonych i nadprzyrodzonych w ogóle i rozpoznawaniu takowych z zastosowaniem do objawień gietrzwałdzkich*, Pelplin 1882.
- Żynda B., *Bibliografia stulecia objawień i kultu Najświętszej Maryi Panny w Gietrzwałdzie*, „Studia Warmińskie” 14 (1977), s. 445–466.

Słowa kluczowe: objawienia w Gietrzwałdzie, objawienia maryjne, objawienie publiczne, objawienia prywatne, hermeneutyka objawień maryjnych

THEOLOGICAL HERMENEUTICS OF THE APPARITIONS OF THE VIRGIN MARY IN GIETRZWAŁD

Summary

In 1877 Marian apparitions took place in Gietrzwałd in Warmia and were recognised by the Church one hundred years later. The message Mary conveyed to the girls she appeared to could be summarised in three statements: “I am the Blessed Virgin Mary of the Immac-

ulate Conception; I wish you recite the rosary everyday; Do not despair for I will always be with you". The Gietrzwałd apparitions belong to the so-called private revelations. They should be studied and interpreted within the history of salvation as particular signs of the presence and actions of God throughout the ages.

The Marian apparitions in Gietrzwałd pointed to a supernatural, divine reality which finds fulfilment in Jesus Christ, who is now present in His Church. They led their recipients towards the public revelation, awakened and strengthened the faith of God's people. The apparitions of the Virgin Mary in Gietrzwałd lead to the realisation of the necessity for the continuous interpretation of the public revelation and deepening its understanding at a specific point in time. Owing to these apparitions, some of the truths of faith which would be difficult to understand, such as the Immaculate Conception, became better explained, popularised and easier to comprehend. The message of the apparitions in Gietrzwałd reminded of the evangelical call to convert, repent and pray as well as confirmed the faithful in their belief of the constant presence of God in history but also each man's life. They therefore constitute an important impulse towards Christian renewal and the return to evangelical zeal and sanctity.

Keywords: apparitions in Gietrzwałd, Marian apparitions, public revelation, private revelations, hermeneutics of Marian apparitions

Ks. Maciej Raczyński-Rożek*
PWT, Warszawa

„ANALOGIA ENTIS” ERICHA PRZYWARY JAKO MODEL MYŚLENIA KATOLICKIEGO W POSTMODERNISTYCZNEJ RZECZYWISTOŚCI

Współczesny katolik porusza się w szeroko pojętej kulturze postmodernistycznej, która już w swoich założeniach nie da się pogodzić z myśleniem katolickim, zwłaszcza ze względu na negację istnienia prawdy obiektywnej. Musi on więc zadbać sam o swoją wizję rzeczywistości. Erich Przywara przedstawia światopogląd, który może być odpowiedzią na to zapotrzebowanie. Z jednej strony jest on bowiem głęboko osadzony w tradycji katolickiej, a z drugiej strony otwarty na myślenie współczesne. Uwzględnienie historyczności podmiotu i przedmiotu sprawiło, że *analogia entis* Przywary nie zamyka się w jakimś statycznym systemie, ale jest dynamicznym ujęciem, które pozwala wchodzić w dialog lub polemikę z gorącymi kwestiami bieżącymi.

Katolik żyje obecnie w szeroko pojętej kulturze postmodernistycznej, która już w swoich założeniach nie da się pogodzić z myśleniem charakterystycznym dla jego poglądów religijnych. Najważniejszą i podstawową kwestią, sprzeczną z katolicką wizją świata, jest twierdzenie, leżące u podstaw postmodernizmu, że nie istnieje prawda obiektywna. Istnieje tylko język-dyskurs. Nie ma różnicy między tym, czym coś jest obiektywnie, a tym, czym coś jest dla danego człowieka, nie ma bowiem czegoś takiego jak istota czy też natura rzeczy¹. W związku z tym w kulturze postmodernistycznej liczy się wyłącznie eksponowanie własnych myśli, uczuć i doznań. W takim świecie pluralizmu, w kulturze, w której wszystkie opinie i poglądy mają tę samą wartość, nie ma miejsca dla jakiegokolwiek filozofii, która pretendowałaby do miana „filozofii pierwszej”, czyli filozofii, która próbuje wskazać niezienne zasady świata – *arche* wyznaczającą fundament rzeczywistości. Takiej roli, według Richarda Rorty’ego, jednego z najbardziej znanych

* Ks. dr Maciej Raczyński-Rożek – ksiądz archidiecezji warszawskiej; adiunkt Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie oraz wykładowca w Wyższym Metropolitalnym Seminarium Duchownym w Warszawie; e-mail: mrazynskirozek@pwtw.pl.

¹ Por. A. Kołakowska, *Czy możliwa jest religia postmodernistyczna?*, w: *taż, Wojny kultur i inne wojny*, Warszawa 2012, s. 221.

teoretyków postmodernizmu, nie ma prawa pełnić ani metafizyka, ani ontologia. Współczesny człowiek nie ma już bowiem zaufania do metanarracji wielkich systemów filozoficznych².

Taką postawę wyraża też stworzona przez Jacquesa Derridę, innego znanego teoretyka postmodernizmu, kategoria *differance* (różni). Różnia nie jest ani bytem, ani substancją, ani przedmiotem. Ona w ogóle nie podlega próbie opisu („wysławianiu”). W jej głębi wciąż wytwarzają się różnice, systemy odmienności. Dlatego różni nie można określić. Każda próba wyrażenia różni jest bowiem nieustannym odraczaniem obecności. Jedyne, co można robić, to odkrywać transcendentalne funkcje różni, czyli „warunki” jej zaistnienia³. Postmodernizm podaje więc w wątpliwość ludzkie zdolności poznawcze. Według Derridy nie należy szukać substancji, *arche*, Absolutu, bytu. Jedyne, co należy robić, to „afirmować różnię”. Afirmacja różni polega zaś na dekonstrukcji, czyli burzeniu przekonania, że można dotrzeć do substancjalnego opisu świata. Podważona zostaje klasyczna definicja prawdy jako odpowiedniości między intelektem a rzeczą. Nie można takiej odpowiedniości stwierdzić, ponieważ tym, co łączy nas z rzeczywistością, jest język uwikłany w subiektywność i przygodność. Pozostaje więc nie tyle inteligibilne rozpoznanie rzeczywistości, ile jej tworzenie. Polega ono, według Rorty’ego, na upowszechnieniu pewnych metafor, które nie muszą odpowiadać prawdzie (bo takowej nie ma), ale po prostu mają być skuteczne⁴.

Taki światopogląd jest nie do pogodzenia z postawą wierzącego katolika. Po pierwsze dlatego, że samo pojęcie człowieka religijnego zakłada jakąś wiarę w Absolut, tymczasem, jak zauważa Terry Eagleton, „kultura postmodernizmu jest [...] podejrzliwa wobec absolutów i niechętna wnętrzu”⁵. Po drugie, wiara zakłada przekonanie, że to, w co człowiek wierzy, jest prawdziwe. Natomiast postmodernizm twierdzi, że żadnej prawdy nie ma. Jakakolwiek więc religia postmodernistyczna jest niemożliwa z definicji, a co więcej, można uznać postmodernizm za pierwszą konsekwentnie ateistyczną (tzn. odrzucającą jakiekolwiek odniesienia do czegoś transcendentnego) filozofię w historii myśli europejskiej⁶. Postmodernista może zatem przyjąć wobec religii dwie postawy: albo traktuje ją jako przeciwnika, z którym trzeba walczyć, ponieważ religia opiera się na pojęciu prawdy i na autorytecie, a według postmodernistów prawda i autorytet służyły w historii kultury Zachodu głównie szerzeniu przemocy i opresji⁷; albo uważa ją za kolejny „język” w pluralizmie wypowiedzi, który należy traktować jak każdy inny. Tymczasem

² Por. R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W.J. Popowski, Warszawa 1996, s. 86.

³ Por. J. Sochoń, *Ponowoczesne losy religii*, Warszawa 2004, s. 109.

⁴ Por. R. Rorty, *Philosophy and the mirror of nature*, Princeton 1980, s. 13.

⁵ T. Eagleton, *Kultura a śmierć Boga*, tłum. B. Baran, Warszawa 2014, s. 186.

⁶ Por. M. Dobrzeński, *Nowy i jeszcze nowszy ateizm*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 27 (2014), z. 2, s. 147.

⁷ Por. Ch. Delsol, *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, tłum. M. Kowalska, Kraków 2003, s. 165–170.

religia, jaką jest katolicyzm czy chrześcijaństwo, musi być jedyna, ponieważ Jezus Chrystus, według chrześcijan, jest jedynym Zbawicielem człowieka i świata. Poza tym katolicyzm, będąc religią objawioną, wierzy w prawdę daną Kościołowi od samego Boga. W rozumieniu katolickim to Bóg-Prawda udziela się nieustannie Kościołowi i jego członkom. Człowiek wierzący może więc mieć relację z Bogiem i dostęp do Niego, a w związku z tym dostęp do prawdy obiektywnej, którą może odkrywać. Natomiast według myślenia ponowoczesnego nie tylko nie możemy dotrzeć do żadnej prawdy obiektywnej, lecz tę prawdę sami tworzymy i jesteśmy jej źródłem⁸.

Współczesny katolik musi więc zadbać o swoją wizję rzeczywistości, w czym dzisiejsza kultura postmodernistyczna mu nie pomoże. Może ona tylko dostarczyć mu pytań i wątpliwości odnośnie do możliwości poznania prawdy w historii. Niniejszy artykuł przedstawia więc model myślenia jednego z XX-wiecznych teologów, mogący stanowić odpowiedź na zapotrzebowanie dzisiejszego katolika. Jest to model myślenia, na którym wzorowali się tak znani myśliciele, jak Hans Urs von Balthasar czy Karl Rahner⁹. Chodzi o koncepcję analogii bytu niemieckiego jezuita Ericha Przywary. Jest to współczesna interpretacja teologii św. Tomasza z Akwinu, uwzględniająca problematykę filozoficzną XX wieku, w szczególności dynamiczną strukturę rzeczywistości i jej historyczność.

„METAFIZYKA STWORZENIA” JAKO RELACJA NOETYKI I ONTOLOGII

Przywara próbuje znaleźć pewien sposób myślenia o rzeczywistości, który nazywa „metafizyką stworzenia”. Poszukuje, jak mówi tytuł jego głównego dzieła na ten temat, „podstawowej struktury” i „uniwersalnego rytmu”¹⁰. To one stanowią metafizykę stworzenia.

Niemiecki jezuita wychodzi w swojej refleksji od analizy terminu „metafizyka”. Słowo „metafizyka” bierze się od tytułu tomu dzieł Arystotelesa, który następował po *Fizyce*. W dzisiejszym myśleniu „fizyczny” przeciwstawiany jest „psychicznemu”, a idąc dalej, „byt” staje się przeciwieństwem „świadomości”. U Arystotelesa natomiast w tym rozróżnieniu bardziej chodziło o relację tego, co uniwersalne, do tego, co indywidualne. *Physis* (natura) dotyczy bardziej wymiaru uniwersalnego i opisuje taki sposób bycia, gdzie byt opiera się na sobie w swoim

⁸ Por. A. Kołakowska, *Czy możliwa jest religia postmodernistyczna?...*, s. 230–231.

⁹ Por. J.R. Betz, *After Barth: A New Introduction to Erich Przywara's Analogia Entis*, w: *The Analogy of Being. Invention of the Antichrist or the Wisdom of God?*, ed. Th.J. White OP, Cambridge 2011, s. 42–43; por. także Th.F. O'Meara OP, *Erich Przywara. His Theology and His World*, Notre Dame 2002, s. 133–148.

¹⁰ E. Przywara, *Analogia entis. Metaphysik: Ur-Struktur und All-Rhythmus*, w: tenże, *Schriften*, t. III, Hrsg. H.U. von Balthasar, Freiburg 1996.

istnieniu i działaniu. *Psyche* (dusza) natomiast odnosi się do wymiaru indywidualnego i jest „definiującą-formą” (*eidos-morfe*) ciała. Ta „definiująca forma” znajduje swój punkt szczytowy w *nous* (rozum), gdzie może uzasadnić swoje istnienie, i odnajduje „fundament, cel i definicję samą w sobie” (*entelechia*). Innymi słowy to „miejsce definicji jako takiej”. „Meta-fizyka” jest w takim razie wychodzeniem „poza” (*meta*) *physis*, to badanie samych podstaw bytu. Najważniejszą rolę w tym badaniu odgrywa *psyche*. Podstawowym problemem formalnym więc, jakie stawia Przywara, poszukując formuły na swoją „metafizykę stworzenia”, jest pytanie o „fundament, cel i definicję samą w sobie”¹¹.

Czynnym pierwotnym, zdaniem niemieckiego jezuita, jest pewien neutralny dualizm pomiędzy aktem poznania i bytem, który jest przedmiotem poznania. Ten neutralny dualizm między aktem poznania i przedmiotem poznania nie pozostawia możliwości, żeby wycofać się i zamknąć w jakiegokolwiek „czystej” pozycji – noetycznej, bądź ontologicznej. Dzieje się tak dlatego, że działanie pytającego, czyli akt poznania, skierowane jest na swój „fundament, cel i definicję” (czyli byt) i to one stanowią jego przedmiot poznania. Pytanie przechodzi przez świadomość, zmierzając *poza nią* (*meta*) do samego bytu. Przywara będzie mówił więc o „meta-noetyce” i „meta-ontologii”. Meta-noetyka przekracza siebie, poruszając się naprzód w swojej intencjonalności, w stronę meta-ontologii. Meta-ontologia porusza się w tył, w stronę samokrytyki, w stronę meta-noetyki. Ten dualizm wskazuje na problem formalny między aktem a przedmiotem. Która z tych form ma pierwszeństwo: wiedza czy przedmiot? Przecież obydwie siebie przekraczają i wskazują na drugą¹².

Pierwsza forma (meta-noetyka) wydaje się nie mieć żadnych założeń. Polemizując z tym poglądem, trzeba stwierdzić, że zachodzi pewne *in infinitum*, ponieważ akt poznania musi dotrzeć do swojego istnienia, potwierdzić je. Poza tym każda refleksja prowadzona jest w formie pewnych kategorii ontologicznych (nawet ta, która mówi o czystej świadomości). W związku z tym noetyka przekracza siebie w stronę ontologii i stanowi meta-noetykę. Druga forma (meta-ontologia) ma pierwszeństwo w życiu codziennym, które zadowala się sytuacjami faktycznymi. Natomiast obowiązkiem metafizyki jest naukowe dociekanie i krytyczna ocena. Epistemologia tej metody zakłada całkowitą odpowiedniość między wiedzą a bytem. Jest to naiwne założenie i musi być zweryfikowane przez metodę. Wiedza to nic innego jak byt, który został wyrażony – byt, który wyraża siebie wobec siebie. A jeśli tak, to oznacza, że pierwszeństwo na płaszczyźnie metody należy do meta-noetyki. W swojej formalnej strukturze metafizyka musi więc zacząć od aktu poznania (meta-noetyka). Natomiast meta-ontologia jest pierwsza w kategoriach bytu¹³.

¹¹ Por. E. Przywara, *Analogia entis...*, s. 23.

¹² Por. tamże, s. 24–25.

¹³ Por. tamże, s. 25–27.

Pierwszy formalny problem metafizyki stworzenia to jej formalna struktura, czyli przynależności „jedna do drugiej” (*zueinander*), meta-noetyki i meta-ontologii (świadomości i bytu). Świadomość i byt to awers i rewers metafizyki stworzenia. Należy więc pamiętać, że podstawą metafizyki stworzenia jest zawieszenie w napięciu (*Spannungs-Schwebe*) pomiędzy świadomością a bytem. W przeciwnym razie popada się w absolutyzację jednej z form filozofii, a przedmiotem rozważań nie jest już byt stworzony¹⁴. W związku z tym, aby zachować napięcie, refleksja przebiega w rytmie naprzód-w tył między meta-noetyką a meta-ontologią. W ten sposób metoda metafizyki dopasowuje się do jej przedmiotu i to przedmiot metafizyki staje się niejako jej metodą. Ta relacja naprzód-w tył, według Przywary, nie jest niczym innym jak starą zasadą „stań się, czym jesteś”. Innymi słowy, cel, do którego dążysz w swoim stawaniu się, jest już w tobie¹⁵. Cel jest „w i poza” tym, co teraz¹⁶. W związku z tym ruch naprzód-w tył między meta-noetyką a meta-ontologią wskazuje na podstawową formułę metafizyki stworzenia: istota (świadomość) w i ponad egzystencją (byt) (*Sosein in-über Dasein*)¹⁷.

TRANSCENDENTALIA JAKO ISTOTNY ASPEKT BYTU

Ustaliwszy relację między porządkiem noetycznym i metafizycznym, Przywara dokonuje dalszych uściśleń terminów: „meta-noetyka” i „meta-ontologia”. Termin „noetyka” bierze się od *nous*, a *nous* to połączenie w jedno prawdy, dobra i piękna. Termin „ontologia” natomiast bierze się od *on* (byt) i nie oznacza tylko istnienia. Dla Platona i Arystotelesa *on* jest synonimem „właściwego bytu” istniejącego w prawdzie, dobru i pięknie¹⁸. Trzeba więc świadomie uwzględnić istnienie transcendentaliów w metodzie metafizycznej, bo inaczej nie rozważa się prawdziwego bytu stworzonego. Pretranscendentalne ujęcie bytu już zakłada prawdę, czyli transcendentalium.

To prowadzi do drugiego formalnego problemu metafizyki stworzenia, czyli zagadnienia transcendentaliów. Prawda, dobro i piękno nazywane są transcendentaliami. W antyku określano je przede wszystkim jako metaontologiczne tzn., że stanowiły część rzeczywistości i można je było w niej odkrywać. Natomiast w transcendentalizmie Kanta stały się przede wszystkim metanoetyczne, czyli postrzegano je jako wewnętrzne formalne akty: „czystego rozumu” (czysty rozum jest ukierunkowany na prawdę – wiedzę), „rozumu praktycznego” (ukierunkowany

¹⁴ Tu warto zauważyć, że samo pojęcie „stworzoneści”, którym posługuje się Przywara, nie jest pojęciem filozoficznym. Niemiecki jezuita jest zawsze najpierw teologiem.

¹⁵ To odpowiada Arystotelesowskiej koncepcji duszy (*entelechia*), która mówi, że stworzenie zawiera już cel w swojej naturze.

¹⁶ Por. E. Przywara, *Analogia entis...*, s. 27–28.

¹⁷ Tamże, s. 28.

¹⁸ Por. tamże, s. 29.

na dobro) i podsumowanie nazwane „sądem”, którym było piękno jako połączenie obydwu. Przywara zadaje więc pytanie o miejsce transcendentalizmu w metafizyce stworzenia. Czy transcendentalia są określeniami noetycznymi, czy też zawierają ontyczną prawdę?¹⁹

Aby odpowiedzieć na to pytanie, niemiecki jezuita przypomina scholastyczną formułę o *notiones transcendentales*, gdzie wyliczone są cztery transcendentalia: *esse*, *unum*, *verum*, *bonum*. *Verum* i *bonum*, które razem z *pulchrum* (które dla Tomasza jest w nich zawsze zawarte²⁰) oznacza wyrażenie transcendentaliów w węższym sensie. *Esse* jest, w węższym sensie, sklasyfikowane pod metafizyką (Arystoteles, Tomasz). *Unum*, natomiast to koncepcja matematyczna, która stoi w centrum metody Platona, Arystotelesa, Augustyna i Tomasza i która ma decydujący charakter zarówno dla (subiektywnej) dokładności (*Stringenz*)²¹, jak i (obiektywnego) systemu (*System*)²².

W tym miejscu pojawiają się trzy możliwości:

1) pozycja transcendentalizmu, która wychodzi od logiki (prawda), etyki (dobro), estetyki (piękno) i matematyki, do bytu (Kant), którą Przywara nazywa metafizycznym transcendentalizmem;

2) pozycja metafizyki, która zaczyna się od metatranscendentalnego uchwycenia bytu i zmierza do prawdy, dobra, piękna jako „trzech promieni bytu”, a zatem do uchwycenia jedności tych trzech w *unum* bytu. Tę pozycję Przywara nazywa transcendentalną metafizyką;

3) pozycja matematyczna pojęta jako model pitagorejski, który odkrywa istotę bytu i jego trojacie promieniowanie (trzy transcendentalia) w problemie jedności i wielości (matematyka zastępuje metafizykę).

Historia pokazała jednak, że specyficznie matematyczny problem jedności i wielości okazał się ostatecznym problemem formalnym każdego możliwego systemu (Platona, Arystotelesa, Augustyna, Tomasza, Kanta, Hegła). W związku z tym trzy możliwości mogą zostać zredukowane do dwóch: metafizycznego transcendentalizmu i metafizyki transcendentalnej. Ponadto trzeba podkreślić, że transcendentalizm jest wewnętrznie metafizyką, ponieważ próba zrozumienia prawdy, dobra i piękna prowadzi do zrozumienia bytu (*esse*) w jego jedności (*unum*)²³. Natomiast

¹⁹ Por. tamże, s. 30.

²⁰ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna* I, q. 5, a. 4, ad 1: „pulchra dicuntur quae visa placent” (piękne są te rzeczy, które jako poznane podobają się).

²¹ Filozofowie chcieli uprawiać filozofię tak ściśle, jak matematykę, ponieważ ona wypowiada zdania pewne, czyli trwałe.

²² Stefan Świeżawski rozróżnia trzy stopnie abstrakcji: od najbardziej prymitywnej, fizycznej, przez matematyczną, do metafizycznej. Przywara najprawdopodobniej nie zna jeszcze abstrakcji metafizycznej jako najwyższej formy abstrakcji, dlatego stosuje *unum* wymiennie z *esse*. Zob. S. Świeżawski, M. Jaworski, *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Lublin 1961, s. 69–74.

²³ Por. E. Przywara, *Analogia entis...*, s. 31, 33–34.

metafizyka zaczyna od pretranscendentalnego, czystego rozumienia bytu w jego trojakim objawianiu się (*verum-bonum-pulchrum*) i jego jedności. Niemożliwa więc jest „utopijna czystość stylu”. Obydwa podejścia uzupełniają się. Następuje, tak jak w przypadku metanoetyki i metaontologii, dynamika naprzód-w tył. Przywara wraca więc do podstawowej formuły „istota w i ponad egzystencją”.

PODMIOT I PRZEDMIOT HISTORYCZNY W „METAFIZYCE STWORZENIA”

Oprócz kwestii transcendentaliów i zagadnienia relacji świadomości i bytu w metafizyce stworzenia Przywara stara się ująć problematykę podmiotu poznającego i przedmiotu poznania. Ponieważ jest tu mowa o „metafizyce stworzenia”, należy pamiętać, że zarówno jedno, jak i drugie znajduje się w obrębie stworzenia i związanego z tym aspektu stawania się (*in fieri*).

Jak już to zostało pokazane, analizując słowo „metafizyka”, można otrzymać jej najbardziej formalny przedmiot, jakim jest „fundament i cel, i definicja” (*Grund und Ziel und Sinn*). W związku z tym metafizyka ukierunkowuje się na poszukiwanie „głębi” bytu (*Hintergründe*). Czy jednak byt stworzony ma dostęp do „głębi” bytu, czy tylko do tego, co na „powierzchni” (*Vordergründe*)? Rodzi się więc pytanie dotyczące relacji pomiędzy „głębią” a „powierzchnią”, pomiędzy „fundamentem i celem i definicją”, a tym, co jest ugruntowane na tym fundamencie, ukierunkowane na ten cel i określone przez tę definicję (*begründet, berichtet, bestimmt*)²⁴.

Patrząc przedmiotowo, to metafizyka jest ukierunkowana na byt jako byt sam w sobie i to on nadaje kierunek wszystkiemu, co jest „ugruntowane, ukierunkowane i określone”. Patrząc podmiotowo (od strony aktu poznania), formalny przedmiot metafizyki to kategorie bytu jako bytu (*on he on*) czy też pierwotnego bytu (*proton on*): *eidos* u Platona czy *morfe* u Arystotelesa, (idealna bądź realna pierwsza forma), *uniwersalia ante rem* bądź *uniwersalia in rebus*, (Kantowskie idee bądź potencjalności Schellinga) i ostatecznie prawda-dobro-piękno samo w sobie. Metafizyka więc, to nauka o kategoriach poszerzona o uniwersalia, w potrójnej odsłonie logiki, etyki i estetyki. Metafizyka w tym właśnie podwójnym sensie, obiektywnie ukierunkowana na obiektywną pierwotność bytu, została nazwana przez Przywarę metafizyką *a priori*²⁵.

Ale taka metafizyka *a priori* potrzebuje odpowiedniej metody. Metoda ta ma pomóc zrozumieć nie tylko trzy rodzaje zawartości właściwe dla przedmiotu formalnego (kategorie czy też uniwersalia w ramach logiki, etyki i estetyki), ale także to, że ukazują się one jako konkretne ukierunkowanie pierwotnego bytu.

²⁴ Por. tamże, s. 36.

²⁵ Por. tamże, s. 37.

Metafizyk nie ma przed sobą po prostu, w sposób naturalny i bezpośredni, tego konkretnego kierunku. Raczej on sam jest jego częścią. W odniesieniu do przedmiotu i aktu metafizyk znajduje się naturalnie i bezpośrednio nie „w głębi”, ale na „powierzchni”, nie w „fundamencie, celu i definicji”, ale w tym, co jest „ugruntowane, ukierunkowane i określane”. Konkretnie byty (*das konkret Seiende*) znajdują się na powierzchni, są oczywiste, więc pytanie zaczyna się od nich. Ostatecznie jednak chodzi o „fundament, cel i definicję”. Dlatego metoda musi wychodzić od tego, co „ugruntowane, ukierunkowane i określone”. Tę zależność Przywara nazywa metafizyką *a posteriori*²⁶.

Po uwzględnieniu tego, warto się przyjrzeć na nowo metafizyce przedmiotu. Przywara stawia sobie za cel ukazanie napięcia pomiędzy pytaniem o istotę (*Sosein*) i pytaniem dotyczącym faktyczności czy egzystencji (*Dasein*) oraz sformułowanie pytania z wewnątrz konkretnie istniejącego świata. Wyróżnia w tym następujące kierunki: dedukcyjna metafizyka będzie wyjaśniać egzystencję „na powierzchni” z „głębi” istnienia, natomiast indukcyjna metafizyka będzie wyjaśniać egzystencję „na powierzchni”, zmiernając w kierunku „głębi” istnienia. Rozumując precyzyjniej, obydwie kwestie przenikają się: czy ktoś zaczyna od przyczyny do skutku (przedmiot *a priori*; metafizyka dedukcyjna), czy ktoś zaczyna od skutku do przyczyny (przedmiot *a posteriori*; metafizyka indukcyjna)²⁷.

Przywara zauważa, że metafizyka ostatecznie pyta, „co to jest”. Metafizyka, która porusza się do tyłu, od skutku do przyczyny, musi przed rozważaniem, „co to jest”, obiektywnie zbadać „to jest” przyczyny, tak jak metafizyka, która idzie naprzód od przyczyny do skutku, przed rozważaniem „co to jest”, obiektywnie bada „to jest” skutku. Mimo to w obydwu przypadkach pytanie dotyczące „to jest” jest stawiane na bazie pytania, „co to jest”. W przypadku metafizyki przedmiotu *a priori* pytanie zaczyna się od założonego „to jest” przyczyny i skutku w stronę poszukiwanego „co to jest” relacji przyczyny do skutku. W przypadku metafizyki przedmiotu *a posteriori* pytanie zaczyna się od zakładanego „to jest” skutku do jego „co to jest”, a przez to do „to jest” i „co to jest” przyczyny. W ten sposób w obu przypadkach pytanie dotyczące „co to jest” określa metafizyczny zamiar. Przywara uważa, że Platon miał rację, określając każde pytanie nauki, *episteme*, jako pytanie dotyczące *eidōs*. Ogólna forma – czy w metafizyce *a priori*, czy też *a posteriori* – jest konkretnie wyrażona w metafizyce idealnego „co to jest” (platońska „forma”, surowe *eidōs* mieszkające poza wszystkimi rzeczami: metafizyka eidetyczna) lub w metafizyce realnego „co to jest” (arystotelesowska „forma”, wewnętrzne *morfe* w rzeczach: metafizyka morfologiczna)²⁸.

Eidetyczna metafizyka zmierza do „co to jest”, zaczynając od przyczyny (z głębi bytu) i zmiernając do skutku (do konkretnego bytu), a zatem, ostatecznie, to, co

²⁶ Por. tamże, s. 37–38.

²⁷ Por. tamże, s. 38–39.

²⁸ Por. tamże, s. 39–40.

tworzy specyficzny prymat przyczyny: idealne przed-zawieranie swojego skutku wewnątrz siebie (w najwyższej instancji: *ordo idearum* w Bogu). Metafizyka dedukcyjna jest zatem wewnętrznym sposobem działania metafizyki ejdetycznej: w sensie takim, że kontemplacja tych idealnych przed-zawartości poprzedza obserwację skutku wynikającego z przyczyny. Morfologiczna metafizyka, z drugiej strony, podchodzi do „co to jest”, podążając od skutku do przyczyny, a zatem znajduje swoje granice i swoją miarę w spojrzeniu poprzez wewnętrzny kształt skutku. Morfologiczna metafizyka zatem realizuje swoje cele poprzez metafizykę indukcyjną. Problematyka przedmiotu oscyluje pomiędzy tymi dwoma jednościami: metafizyki dedukcyjnej z metafizyką ejdetyczną (*a priori*) i metafizyki indukcyjnej z metafizyką morfologiczną (*a posteriori*)²⁹.

Problematyka metafizyki *a priori* i *a posteriori* leży dokładnie pomiędzy metafizyką *a posteriori* (morfologii „w” empirii) i metafizyką *a priori* (eidetyki empirii). Według Przywary rozwiązanie jest tam, gdzie znaleźli je Platon, Arystoteles i Tomasz: we wzajemnej korelacji. *Morfe* i *eidosis* spotykają się. *Morfe* („w” egzystencji), rozumiane jako wewnętrzny realny „kształt rzeczy” (*Gestaltigkeit der Dinge*), oznacza „aktualizowaną istotę” albo – jeśli wolimy – „istotę w egzystencji”; *eidosis* („ponad” egzystencją), z drugiej strony oznacza wewnętrzną idealną „ideę rzeczy”, „istotę jako prowadzącą do aktualizacji”, albo – jeśli wolimy – „istotę ponad egzystencją”. Problem wzajemnej relacji między morfologiczną i eidetyczną metafizyką – twierdzi niemiecki jezuita – można określić znowu jako „w i ponad”, które oznacza oscylowanie pomiędzy obydwojema. W takim razie indukcja jest rozumiana jako realistyczne *in fieri morfe* (tam w stronę idei), a dedukcja jako idealistyczne *in fieri eidosis* (tu z idei): indukcja jako rytm „w”, w stronę „ponad” (w » ponad); dedukcja jako rytm „ponad” w stronę „w” (w « ponad)³⁰. W ten sposób w relacji między metafizyką *a priori* i *a posteriori* w aspekcie przedmiotu Przywara dochodzi znowu do formuły „istota w i ponad egzystencją”. Ta formuła nie jest jednak czymś statycznym, ale oznacza oscylację między *morfe* („istota w egzystencji”) i *eidosis* („istota ponad egzystencją”), między indukcją (od „w” w kierunku „ponad”) i dedukcją (od „ponad” w kierunku „w”)³¹.

Innym aspektem „metafizyki stworzenia” jest metafizyka ujęta od strony aktu poznania (czyli od strony podmiotu). We wszystkim, co zostało omówione do tej pory, było przyjęte, że myślący w metafizyce, jako myślący, nie jest „tym” konkretnym człowiekiem różnym od „tamtego”, ale myślącym „jako takim” – po prostu myślą „samą w sobie” *in actu*. Metafizyka aktu *a priori* ma bowiem charakter systemu ponadhistorycznego. W związku z tym myśl jest tym wyjątkowym regionem, który pozwala myślicielowi oddzielić się od stworzoneści, która go charakteryzuje w innych wypadkach – oddziela go od jego indywidualnych

²⁹ Por. tamże, s. 40.

³⁰ Por. tamże, s. 42–45.

³¹ Por. tamże, s. 46.

ograniczeń („występowanie obok” innych stworzeń – *Nebeneinander*) i jego historycznej zmienności („następowanie” – *Nacheinander*). Jest to więc region *a priori* dla całej rzeczywistości myśliciela jako stworzenia. Taką myśl można opisać jako prawdziwą boskość. Boskość czystej myśli zdominuje później niemiecki idealizm, wyrażając się np. jako „podmiot transcendentálny” u Kanta czy „Duch absolutny” u Hegla. Chodzi tu o boskość wewnątrz ludzkiej empirii. Te skrajności Przywara nazywa teopanimem, czyli sprowadzeniem Boga do poziomu stworzenia. To pozycja dokładnie przeciwna do artykułów 5 i 6 kwestii 1. *De Veritate* św. Tomasza, gdzie nie mówi on nic o prawdzie wiecznej stworzonej. Istnieje tylko pozytywna redukcja całej stworzonej wiedzy o prawdzie do jednego boskiego podmiotu myśli poza stworzeniem. A zatem jedyna wieczna prawda Boga objawia się noetycznie w prawdzie stworzonej w ten sam sposób – jak boski byt objawia się ontycznie w bycie stworzonym, tzn. w różnorodności tworzonej przez „występowanie obok” i „następowanie”³². Biorąc to pod uwagę, warto uzupełnić metafizykę aktu *a priori* (myśl sama w sobie) o metafizykę aktu *a posteriori* (konkretna historyczna myśl). Rodzi się wtedy pytanie o relację między metafizyką aktu *a priori* i metafizyką aktu *a posteriori*.

Przywara ukazuje niektóre systemy filozoficzne, zwracające szczególną uwagę na dynamizm historii, które próbowały odnieść się do problemu (nie być metafizyką aktu *a priori*). Nie uwzględniły one jednak, według niemieckiego jezuita, kluczowego dla św. Tomasza odróżnienia Boga (Prawdy) od stworzenia (historia). Najważniejsze z nich to myśl dialektyczna i myśl oświeceniowa. Pierwsza z nich, próbując uwzględnić historyczną zmienność, pozbawia myśl o Wiecznej Prawdzie wszelkiej boskości, przekształcając Prawdę w absolutność Wiecznej Dialektyki, jak jest np. u Karola Marksa. Jednocześnie jednak ubóstwia ona badania prowadzone przez człowieka (stworzenie), przekształcając je w Absolut Dialektyki. W związku z tym obiektywne *a priori* staje się faktycznie po prostu inną wersją ubóstwienia myśli immanentnej wewnątrz ludzkiej empirii. Inną próbą uwzględnienia historii („występowania obok” i „następowania”) jest myśl oświeceniowa, która mówi o zmienności bytu. Natura bytu stworzonego jest zmienna naprzód. Nie jest ona po prostu czystym byciem, swoim „tutaj”, swoją istotą, ale raczej staje się swoją istotą. Stworzona myśl jest zatem w pełni stworzona tylko wtedy, kiedy jest zmienna „naprzód”, w byciu, które jest progresywne. Stwierdzenie, że prawda się staje, wydaje się uwzględniać stworzonność. Pojawia się jednak problem, że przez „progresję” jest rozumiany ciągle przyrost prawdy, wyzwolony od wahań góra-dół, które występują w historii. W związku z tym, działający w historii muszą się „przetranponować” poza wahania góra-dół i przenieść do logicznej linearności ciągłego wzrostu (idiom wymyślony przez oświecenie). Te próby nazywa Przywara panteizmem – ubóstwieniem stworzenia. I tutaj po raz kolejny staje się jasne, że panuje boskość czystej myśli. Logiczna linearność ciągłego progresu stoi *a priori*

³² Por. tamże, s. 47–48.

wobec rzeczywistości stworzonych wahań góra-dół. Z jednej strony progres pociąga za sobą odbóstwienie, bo niezmiennosc Wiecznej Prawdy staje się zmienna w wiecznym progresie („ewoluującego Ducha”). Z tego samego powodu dochodzi jednak do ubóstwienia, przez przejście od „nie-czystości” wahań góra-dół do „czystego wzrostu”.

Jedyna forma metafizyki aktu *a posteriori*, która zdaniem Przywary dostrzega różnicę między ponadhistoryczną Prawdą i historią, to pogląd, który nazywa on regresją (w przeciwieństwie do oświeceniowego progresu). Nic wewnątrz-historycznego nie może być ciągłym wzrostem. Dokładnie na odwrót: historia ukazuje początkowe momenty, w których coś naprawdę nowego „poczyna się”, czyli nie wynika jedno z drugiego, nie chodzi o stały progres, ale co jakiś czas wystrzela jakaś „fontanna”, coś nowego. Wraz z nowością tworzy się tradycja. Taka nowość jest przed historią, bo jest nowością i jest celem historii, bo stanowi wzorzec, do którego inni się porównują. Metoda historyczna, która jednostronnie powierza się „zamkniętej przypadkowości” nauk przyrodniczych, będzie lekceważyć te początkowe momenty i nie może zrobić nic innego, jak sklasyfikować je jako „przedhistoryczne”. Dla neutralnego obserwatora jednak te dwie rzeczywistości – pochodzenie (pierwotna historia) i proces (historia) – są najprostsze do wyróżnienia. To, co pierwotne, otrzymuje zatem pewną ponadhistoryczność. „Proces” jest w pewnym stopniu samodeklaracją tej ponadhistorycznej formy w wewnątrz-historycznym rozwoju. Platon i Arystoteles, na przykład, są obydwaj czasowymi uczestnikami historii. W nich jednak filozofia „poczęła się” i zaczęła przyjmować taki kształt, który przetrwał bieg historii, odkrywając i zmieniając się w i przez jej bieg. Ponadhistoryczna prawda ma swój wewnątrzhistoryczny bieg³³.

Metafizyka stworzenia ma więc znaleźć równowagę pomiędzy *a priori* i *a posteriori* metafizyki aktu – równowagę, która nie tylko bierze pod uwagę podział między idealizmem i realizmem, ale także ciekawą uporządkowaną zależność między nimi: Ani prawda nie pochodzi z historii, ani historia nie wywodzi się z prawdy. W metafizyce stworzenia, w związku między prawdą i historią (zachowując rozróżnienie), to prawda wskazuje formalnie kierunek, ponieważ metafizyka nie jest uważana za znajomość tego, co historycznie zostało uznane za prawdę, ale za znajomość prawdy. Jednocześnie jednak historia musi być świadomym medium, dzięki któremu ta znajomość staje się dostępna. Dla retrospektywnego spojrzenia myśli uwarunkowanej historycznie to oznacza pozytywne i świadome wyrastanie z tradycji. Dla współczesnego spojrzenia (patrzac na terażniejszość) oznacza to, że wyrastanie z tradycji jest ciągle zapładniane przez życie we wspólnocie i poprzez jej aktualne intelektualne aspekty. Dla spojrzenia prospektywnego (patrzac w przyszłość) oznacza to antycypowanie kreatywnego myślenia, które nie zakłóci przepływu historycznie trwającej myśli poprzez niewzruszoną skałę ostatnich „systemów nie-do-obalenia”, ale będzie ostatecznie niczym więcej niż

³³ Por. tamże, s. 52.

miejszem w posłudze terażniejszości. Takie kreatywne myślenie bowiem jest cichą „konkurencją” dla bieżącego i w ten sposób wychodzi „poza siebie”³⁴.

W ten potrójny sposób historia może stać się medium. Ale musi zawierać w sobie *explicite* intencję dążenia do obiektywnej prawdy, którą zakłada koncepcja medium. To znaczy, że wyrastanie z tradycji jest słusznym krokiem metafizyki, dopóki posiada intencję dążenia do wypełnienia. A zatem w kwestii metody musi wychodzić od czystej, obiektywnej problematyki i zmierzać do czystego, obiektywnego rozwiązania. Ta relacja jest czymś ostatecznym. Z jednej strony, krytyczna refleksja nad tradycją (metafizyka aktu *a posteriori*) nie może być prowadzona bez wewnętrznej wiedzy o obiektywnych problemach, które leżą u jej podstaw, ani bez znajomości kierunków, w jakich zmierzają ewentualne rozwiązania. Z drugiej strony opracowywanie tych obiektywnych pytań (metafizyka aktu *a priori*) nigdy nie będzie „czyste”, ale będzie uzależnione od pozycji myśliciela wewnątrz całości tradycji, nawet jeśli sam jest tego nieświadomy. Prawda jest więc „ponad historią”, ale daje się poznać „w historii” jako ta, która jest „ponad historią”. To myślenie można ująć za pomocą formuły „prawda w-i-ponad historią”³⁵.

Podsumowując, trzeba zauważyć, że nie istnieje czysta forma metafizyki *a posteriori* ani czysta forma metafizyki *a priori*. Innymi słowy, wszystkie aktualne filozofie historyczne zmierzają do wewnętrznej równowagi, w swych systemach, pomiędzy *a priori* i *a posteriori*. Ta równowaga jest bardziej kategorięczną wersją ich „czystości”. Jak zostało ukazane, tamte czyste odniesienia okazują się jednostronne, a zatem wskazują one poza siebie. Nie ma bowiem czystych form. Żadna filozofia nie jest „czysta” i nie stanowi zamkniętego koła. Często natomiast próbuje zamaskować tę prawdę i staje się hybrydą. Przywara w związku z tym, nie mówi o zamkniętym kole, ale o dynamice. W metafizyce stworzenia należy pamiętać o odniesieniu między dwoma zawieszonymi równowagami *a priori* i *a posteriori* (zarówno w przedmiocie, jak i w podmiocie). Nie tworzą one bowiem zamkniętego koła, w sensie dwóch połówek, które się uzupełniają i tworzą całość, przeciwnie, stanowią one (jak wskazuje formuła „w-i-ponad”) ciągły ruch tył-przód, który nigdy nie zostaje dopełniony. To jak wahadło, które musi się poruszać. Nawet zatrzymanie „w środku” nie jest rozwiązaniem³⁶.

„METAFIZYKA STWORZENIA” JAKO ANALOGIA

Wychodząc od problematyki słowa „metafizyka”, Przywara doszedł do wniosku, że jej przedmiotem jest *meta* od *physis*, czyli „fundament, cel, definicja same w sobie”. Do tej pory zostały ukazane „fundament, cel, definicja” w odniesie-

³⁴ Por. tamże, s. 55.

³⁵ Por. tamże, s. 57.

³⁶ Por. tamże, s. 59.

niu do świadomości lub bytu, czyli problematyki meta-noetyki i meta-ontologii (par. 1) i transcendentaliów jako takich (par. 2) oraz zagadnienie „fundamentu, celu, definicji” w odniesieniu do „ugruntowanego, ukierunkowanego, określonego”, czyli problematyka *a priori* i *a posteriori* (par. 3). Teraz pozostaje rozważyć drugą część zdania „fundament, cel, definicja same w sobie”, czyli „same w sobie”. Jako pytanie metafizyczne nie oznacza to oczywiście stwierdzenia, jakoby „ten” (*that*) byt *physis* zawierał w sobie *meta* „fundamentu, celu, definicji”, w takim sensie, jakby był „fundamentem, celem, definicją samymi w sobie”. Trzeba zadać raczej pytanie o to, „jak” każdy byt niesie w sobie fundament-cel-definicję („bycie w”), oraz o to, „jak” metafizyka na mocy swojej istoty porusza się w stronę *meta* tego fundamentu-celu-definicji, czyli do fundamentu-celu-definicji samych w sobie. To zakłada, po pierwsze, że metafizyka zajmuje się nie tylko „w pomiędzy” umieszczonym pomiędzy fundamentem-celem-definicją i ugruntowanym-ukierunkowanym-określonym, ale dochodzi dodatkowy element, jakim jest fundament-cel-definicja same w sobie. Po drugie jednak czyni to tak, że pytanie dotyczące fundamentu, celu, definicji jest skierowane do tego „w pomiędzy” (dynamika przód-tył), od niego zaczyna, ale też przenika go i przekracza „ponad” nim³⁷.

Należy więc zacząć od tego „w pomiędzy”, tak jak zostało przedstawione wcześniej (par. 3). Tym, co zachodzi w metafizyce *a priori* (czy to przedmiotu, czy aktu), jest dedukcja ugruntowanego, ukierunkowanego, określonego z fundamentu, celu, definicji. Ten fundament, cel, definicja, jeśli chodzi o przedmiot, to eidetyczny wymiar rzeczy realnych. Ale kiedy realne rzeczy są dedukowane w sposób „absolutny” z niego, ten fundament, cel, definicja okazuje się, jeśli chodzi o podmiot (akt poznania), Absolutną Prawdą. Na mocy tej Absolutnej Prawdy konsekwentny metafizyk *a priori* określa fundamentalność, ukierunkowanie i uwarunkowanie bytu. Tym, co ostatecznie zachodzi w takiej metafizyce, jest pewna relacja między Bogiem a stworzeniem, dokładnie: jedność Boga „Idei” i Boga „Prawdy”, do tego stopnia, że fundamentalność, ukierunkowanie i uwarunkowanie całej rzeczywistości jest odtwarzane z Boga (*Mitvollzug* – jak student na egzaminie powtarza wiedzę wyuczoną i zrozumianą przez siebie). W czystej metafizyce *a posteriori* (zarówno przedmiotu, jak i aktu) widać odwrotny kierunek: od dołu do góry. Jeśli chodzi o przedmiot, to celem jest, wychodząc od powszechności ugruntowanego, ukierunkowanego, określonego, otworzyć perspektywę na fundament, cel, definicję. Jednocześnie, jeśli chodzi o akt poznania, to rozumie on prawdę jako syntezę ostateczną wszystkich różnych perspektyw dotyczących prawdy. Tutaj ostateczna relacja między Bogiem a stworzeniem jest relacją pomiędzy „sumowaniem” i „sumą”³⁸.

Jeżeli któreś z tych rozwiązań będzie pretendowało do bycia jedynym i absolutnym, to skutkiem będą skrajne pozycje: teopanizm bądź panteizm. Teopanizm

³⁷ Por. tamże, s. 60–61.

³⁸ Por. tamże, s. 61–62.

będzie się tu charakteryzował przekonaniem o możliwości dotarcia bezpośredniego do Bytu czy do Boskiej myśli (np. „Duch Absolutny” Hegla czy „podmiot transcendentálny” Kanta), natomiast panteizm – ukierunkowaniem stworzenia samego na siebie, rozumianym jako ograniczenie rzeczywistości tylko do bytu stworzonego i jego procesów (np. dialektyka materialistyczna Marksa). Obydwie koncepcje będą wtedy prowadzić do absurdalnych rozwiązań, czyli: albo do utożsamienia Boga ze stworzeniem, albo do ubóstwienia stworzenia. Z tego wynika, że pojęcie Boga musi być usytuowane poza zasięgiem tych pojęć Boga, jakie zostały zastosowane w poprzednich paragrafach niniejszego artykułu. W związku z tym pojęcie Boga właściwe dla „odróżnienia” będzie miało fundamentalną formę „Bóg ponad stworzeniem”³⁹.

Jednak formuła „Bóg ponad stworzeniem” i jednocześnie Bóg, o którym można coś powiedzieć, jest możliwa w pełni tylko w teologii. Dzieje się tak przez objawienie, gdzie Bóg ukazuje w darmowy sposób stworzeniu prawdę o sobie. Teologia ma Słowo Boga jako swój przedmiot materialny oraz Boga jako podmiot (Boga, który wypowiada Słowo Boga). Ponieważ jest ona ruchem Boga do ludzkości, widzialnym wejściem w widzialność, musi wewnętrznie – mając to, co boskie, za podmiot – być widzialnym aktem boskości. Tym jest Magisterium Kościoła. Przywara chce jednak w swojej metodzie wychodzić od stworzenia (od filozofii). Trzeba więc postawić pytanie, w jaki sposób filozofia może mieć do czynienia z „Bogiem ponad stworzeniem”, nie sprowadzając Boga do wewnątrz stworzenia. Z jednej strony, metafizyka stworzenia jest „do tego stopnia” częścią filozofii, dopóki nie potrzebuje teologii w swojej wewnętrznej strukturze formalnej (choć teologii nie wyklucza). Z drugiej strony, metafizyka w swoim ogólnym sensie „wychodzi poza”, „na głębiej” *physis* (bytu), „do tego stopnia”, na ile ugruntowany, ukierunkowany, określony wskazuje na fundament, cel, definicję jako działające w nim. Ruch intelektu przechodzi tutaj „z” i „wewnątrz” tego, co ugruntowane, ukierunkowane, określone. Formalnie warunki fundamentu, celu, definicji spełnia sam Bóg i to ten fundament, cel, definicja jest „pozytywnym pojęciem granicznym” metafizycznego ruchu myśli. Można więc stwierdzić, że „do tego stopnia”, specyficzne dla filozofii, działa wewnątrz tego ruchu: Bóg jest przedmiotem metafizyki stworzenia „do tego stopnia”, dopóki stworzenie jest przedmiotem⁴⁰.

W tym kontekście Przywara powołuje się na formułę św. Tomasza z Akwinu: „*fides non destruit, sed supponit et perficit rationem i gratia non destruit, sed supponit et perficit naturam*”⁴¹. *Fides* i *gratia* należą ściśle do dziedziny teologii. *Ratio* i *natura* oznaczają dotyczącą „stworzenia” domenę filozofii: noetyczną (*ratio*) i ontyczną (*natura*). Jest domeną *ratio*, że rozpoznaje z pewnością Boga

³⁹ Por. tamże, s. 62–63.

⁴⁰ Por. tamże, s. 72–73.

⁴¹ „Wiara nie niszczy, lecz zakłada i doskonali rozum” i „Łaska nie niszczy, lecz zakłada i doskonali naturę” (Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna* I q. 1 a. 8 ad 2; q. 2, a. 2, ad 1).

jako *principium et finis natura*. Ten *ratio* i ta *natura* nie są ponadto zanegowane przez teologię (*fides et gratia*), ale raczej zachowane każda w swojej istocie. *Fides* i *gratia* natomiast stanowią doskonałą formę *ratio* i *natura* i są „wydoskonaleniem” metafizyki filozoficznej. Metafizyka, która je „lekceważy”, nie będzie fałszywa (ponieważ lekceważyć nie oznacza „zaprzeczyć”), ale w stosunku do swojego przedmiotu („stworzenia”) pozostanie „tymczasowa”. Jest „ostateczna” wyłącznie, jeśli bierze pod uwagę faktyczną, obiektywną „celowość” stworzenia, gdzie *fides* i *gratia* stanowią jakoby stenogram dla stworzenia rozumianego jako „nadprzyrodzone, wyniesione i odkupione” świadomość (*fides*) i byt (*gratia*). Ale powiedzieć o metafizyce „tymczasowa” jako filozofia, to powiedzieć, że ona potrzebuje „celowości” przez teologię – „przez”, a nie „jak” teologia, ponieważ formalnym przedmiotem metafizyki filozoficznej jest „do tego stopnia” stworzenie⁴².

Z tego wynika, że do tego stopnia, jak to, co teologiczne, jest obecne w relacji Bóg–stworzenie, do tego stopnia to, co teologiczne, obiektywnie poprzedza to, co filozoficzne, i stanowi jego *telos*. Ten *telos* wyrasta przed myślącym jako rzeczywistość ostateczna i przez to nie tylko ciągnie go naprzód, ale aktywnie wpływa na jego teraz. Ale do tego stopnia, jak celem nie jest teologia, tylko metafizyka, oraz do tego stopnia, jak teologia, w jakiś sposób nie będąc obiektywnie osadzona w filozofii, a jednak pozostaje czymś rozpoznawalnym w rozważaniach właściwych dla tego, co filozoficzne, do tego stopnia formalny prymat teologii jest realizowany w strukturze filozoficznej. To, co teologiczne, jest więc *telos* filozofii (Bóg ponad stworzeniem) do tego stopnia, dopóki jest „wewnętrznym *telos*” metafizyki (Bóg w stworzeniu). Można w ten sposób sformułować ostateczną formułę w relacji filozofii i teologii „Bóg ponad i w stworzeniu”⁴³.

Przywara odnajduje formułę „Bóg ponad i w stworzeniu” w orzeczeniu Soboru Laterańskiego IV (1215): „inter Creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda”⁴⁴. W ten sposób „metafizyka stworzenia” jest nowym ujęciem Tomaszowej *analogia entis*. Ujęcie to charakteryzuje pięć zasad: (1) zawieszenie „pomiędzy” jako coś różnego od jednej pozycji, z której można by wyciągać wnioski; (2) z tego właśnie powodu wskazuje ona ponad siebie jako coś różnego od skierowania na samą siebie; (3) jej wewnętrzna forma mówi o ciągłym przekraczaniu samej siebie w odróżnieniu od formy, która mówi o pozostawaniu ciągle tym samym; (4) to dynamiczna antyteza, nieredukowalność dwóch biegunów, pewna dialektyka, ale bez syntezy, która byłaby ostatecznym wyczerpaniem tajemnicy w pojęciu; (5) prowadzi przez pozytywną

⁴² Por. E. Przywara, *Analogia entis...*, s. 75.

⁴³ Por. tamże, s. 79–80.

⁴⁴ Nie można stwierdzić podobieństwa między Stworzycielem a stworzeniem, chociaż jest ogromne, jeśli stwierdzi się jednocześnie jeszcze większe niepodobieństwo między nimi (DS 432).

artykulację i ponad nią do negatywnej deklaracji, w odróżnieniu od czegoś, co może być w pełni pozytywnie wyartykułowane⁴⁵.

PODSUMOWANIE

Erich Przywara dostarcza więc wierzącemu katolikowi, zwłaszcza teologowi, światopogląd, który z jednej strony jest głęboko osadzony w tradycji katolickiej, a z drugiej – otwarty na dyskusję ze współczesnymi prądami kulturowymi. Uwzględnienie historyczności podmiotu i przedmiotu sprawiło, że *analogia entis* Przywary nie zamyka się w jakimś statycznym systemie, ale jest dynamicznym ujęciem, które pozwala wchodzić w dialog lub polemikę z gorącymi kwestiami bieżącymi, zwłaszcza odpowiadać na wątpliwości dotyczące poznania prawdy. Przy tym wszystkim nigdy nie traci z pola widzenia Boga, który jest „ponad” stworzeniem i który stanowi jego cel. W ten sposób ukazuje jako absurdalne wszelkie próby utożsamienia stworzenia z Bogiem, nie tracąc jednocześnie przekonania o możliwości poznawania Boga „w” stworzeniu. Takie podejście uczy nas typowo katolickiego podejścia do świata, które zawsze było poglądem wyważonym⁴⁶, niepopadającym w skrajności.

BIBLIOGRAFIA

- Barth K., *Interview with Tanneguy de Quénétain*, w: tenże, *Gespräche 1959–62*, Zürich 1995.
- Betz J.R., *After Barth: A New Introduction to Erich Przywara's Analogia Entis*, w: *The Analogy of Being. Invention of the Antichrist or the Wisdom of God?*, ed. Th.J. White OP, Cambridge 2011, s. 35–87.
- Delsol Ch., *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, tłum. M. Kowalska, Kraków 2003.
- Dobrzeńcki M., *Nowy i jeszcze nowszy ateizm*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 27 (2014), z. 2, s. 137–148.
- Eagleton T., *Kultura a śmierć Boga*, tłum. B. Baran, Warszawa 2014.
- Kołąkowska A., *Czy możliwa jest religia postmodernistyczna?*, w: A. Kołąkowska, *Wojny kultur i inne wojny*, Warszawa 2012, s. 219–236.
- O'Meara, Th.F. OP, *Erich Przywara. His Theology and His World*, Notre Dame 2002.
- Przywara E., *Analogia entis. Metaphysik: Ur-Struktur und All-Rhythmus*, w: E. Przywara, *Schriften*, t. III, Hrsg. H.U. von Balthasar, Freiburg 1996.

⁴⁵ Por. E. Przywara, *Analogia entis...*, s. 97.

⁴⁶ „Inkluzywność i relacyjność są typowymi atrybutami teologii katolickiej, nie dualizmy bądź ostro sformułowane alternatywy albo-albo” (T. Rowland, *Catholic Theology*, London–New York 2017, s. 26). Karl Barth natomiast twierdził, że najbardziej charakterystyczną cechą teologii katolickiej jest łącznik „i” (K. Barth, *Interview with Tanneguy de Quénétain*, w: tenże, *Gespräche 1959–62*, Zürich 1995, s. 530–531).

Rorty R., *Philosophy and the mirror of nature*, Princeton 1980.

Rorty R., *Przygodność, ironia i solidarność*, Warszawa 1996.

Rowland T., *Catholic Theology*, London–New York 2017.

Sochoń J., *Ponowoczesne losy religii*, Warszawa 2004.

Swieżawski S., Jaworski M., *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Lublin 1961.

Słowa kluczowe: Przywara, *analogia entis*, teologia naturalna, postmodernizm

ERICH PRZYWARA’S ANALOGIA ENTIS AS A MODEL OF CATHOLIC THINKING IN POSTMODERN REALITY

Summary

The contemporary Catholic is living in the broadly understood postmodern culture, which in its assumptions cannot be reconciled with Catholic thinking, above all, because of the negation of objective truth. Therefore, he must take care of his vision of reality alone. Erich Przywara presents a worldview that can be a response to this demand. On the one hand, because it is deeply rooted in the Catholic tradition, on the other hand, it is, in the same time, open to culture. Taking into account the historicity of the subject and the object, the Przywara’s *analogia entis* does not close in some static system, but is a dynamic approach that allows entering into a dialogue or polemic with hot current issues.

Keywords: Przywara, *analogia entis*, natural theology, postmodernism

O. Łukasz Samiec OFMConv*
WSD Franciszkanów, Kraków

DUCH ŚWIĘTY W SAKRAMENCIE EUCHARYSTII

Duch Święty w Eucharystii utożsamia człowieka z Chrystusem, a w ten sposób przemienia w synów Bożych i włącza w swoje Ciało, jakim jest Kościół. Za sprawą Ducha Świętego Eucharystia przyjmuje „ciało” w Kościele. Duch Święty utożsamia wierzącego z Synem, przemieniając w „synów w Synu”. Tak więc życie chrześcijańskie to nic innego jak życie na sposób dzieci Bożych, mających udział w Jego miłości. Tak zostaje zastosowana w człowieku cała moc Misterium Paschalnego – przechodzi on ze śmierci do życia. Ten sam Duch, który „namaścił” Słowo Przedwieczne człowieczeństwem i odcisnął w Nim ludzką naturę, jest odcisnięty również w sercach ludzkich jako żywa pieczęć, aby namaścić człowieka boską naturą. Duch Święty czyni człowieka chrystusopodobnym w Chrystusie-Eucharystii.

WSTĘP

Wydarzenie zmartwychwstania Jezusa ukazuje go jako Chrystusa i jako Pana, a tym samym jest wypełnieniem objawienia – dzisiaj i tutaj – osobowej obecności Boga we wszystkich możliwościach i strukturach objawienia. Jak zapewnia św. Paweł: „Wszystkie obietnice Boga w Nim stały się *tak*. Dlatego przez Niego wypowiadamy na chwałę Boga nasze *Amen*. Bóg umacnia nas razem z wami dla Chrystusa, który nas namaścił. On nas opieczętował i dał naszym sercom Ducha jako poręczyciela” (1 Kor 1,20–22). Toteż mówiąc o wypełnieniu objawienia, które dokonuje się w Jezusie Chrystusie, na pierwszy plan wysuwa się dzieło i stan zbawienia, które Chrystus, zmartwychwstały spomiędzy umarłych i wyniesiony, prowadzi do pełnej realizacji jako misję Ducha Świętego.

Duch ten, opisywany już w Starym Testamencie, jest duchem Boga jako aktywna i życiodajna siła Boga w historii i w stworzeniu. To przez Niego przemawiali prorocy (Hbr 1,1) i to Jemu przypisywali nadzwyczajne znaczenie jako Tego, „który ma przyjść” (Mt 11,3) – namaszczonej (Iz 42,1–3; 61,1). Duch Święty bie-

* O. dr Łukasz Samiec OFMConv – franciszkanin, wykładowca teologii dogmatycznej i fundamentalnej w Studium Franciszkańskim w Krakowie, prezes Franciszkańskiego Towarzystwa Naukowego, red. naczelny czasopisma „W Nurcie Franciszkańskim”; e-mail: lsamiec@gmail.com.

rze udział w ziemskim początku Jezusa (Łk 1,35), a także w Jego życiu, słowach i działalności (Mt 12,28; Łk 11,20). Sam Jezus mówi o specjalnej obecności Ducha Pana (Łk 4,18). Wydarzenie Pięćdziesiątnicy ostatecznie potwierdza wypełnienie objawienia w Jezusie, a w działaniu Ducha ukazują się stałe możliwości zbawienia wszystkich ludzi dokonanego w Chrystusie, a które jest kontynuowane w świecie i w historii, obecne i dostępne, akomodujące się do wszystkich czasów¹.

Święty Paweł wielokrotnie podkreśla, że „Duch Pana”, „Duch Chrystusa”, „Duch Święty” ustanawia najintymniejszą istotę życia chrześcijańskiego: wiarę, nadzieję, miłość oraz modlitwę. Dla Apostoła Narodów „być w Chrystusie” to znaczy „żyć w Duchu”, w Duchu Świętym bowiem wierzący rozpoznają misterium Chrystusa (1 Kor 12,3) i ich nowy sposób bycia jako „dzieci Boga” (Ga 4,4–7). W konsekwencji pozwala im to wołać „Abba, Ojczy” (Rz 8,15) – dostęp do Ojca dzięki Chrystusowi w Duchu Świętym (Ef 2,18).

Ponadto Paweł, mówiąc o Kościele – rozumianym zarówno jako lokalne wspólnoty, jak i całość – zwraca uwagę, że jest on ciałem Chrystusa, które jest ożywiane i budowane ku jedności, poprzez różnorodność osób, charyzmatów i darów, dzięki jednemu Duchowi Pana (1 Kor 12; Ef 4,4). Dlatego ma sens – jak zauważa Heribert Mühlen – nazywać Kościół „kontynuacją” historiozbawczą namaszczenia Jezusa Duchem Świętym albo misterium tożsamości Ducha Świętego w Chrystusie i wierzących².

Bóg Izraela, który objawia się w Starym Testamencie jako jedyny Pan, w Nowym Testamencie przedstawia siebie samego przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym, tzn. obietnica zbawienia, która dokonała się pośród konkretnego ludu, nabiera funkcji znaku dla innych ludów – wszystkich ludzi i dla całego człowieczeństwa. W Duchu Świętym zachowuje się i aktualizuje dzieło zbawcze Chrystusa, które z woli Bożej dokonuje się w Kościele. *Katechizm Kościoła katolickiego* uczy:

„Kościół jest w Chrystusie jakby sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” (LG 1). Bycie sakramentem wewnętrznego zjednoczenia ludzi z Bogiem jest pierwszym celem Kościoła. Ponieważ komunizm między ludźmi opiera się na zjednoczeniu z Bogiem, Kościół jest także sakramentem jedności rodzaju ludzkiego. Taka jedność jest już w nim zapoczątkowana, ponieważ gromadzi on ludzi „z każdego narodu i wszystkich pokoleń, ludów i języków” (Ap 7,9) (n. 775).

I dalej:

Kościół „jest widzialnym planem miłości Boga do człowieka” (Paweł VI, Przemówienie 22 czerwca 1973 r.), planem, który pragnie, „aby cały rodzaj ludzki utworzył jeden Lud

¹ Zob. H. Fries, *Historia de la salvación y de la revelación*, w: *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de salvación*, red. J. Feiner, M. Löhrer, Madryt 1992⁴, s. 207–282.

² H. Mühlen, *Una Mystica Persona. La Chiesa come il misterio dello Spirito Santo in Cristo e enei cristiani: una persona in molte persone*, Città Nuova 1968.

Boży, zrósł się w jedno Ciało Chrystusa i scalił się w budowie jednej świątyni Ducha Świętego” (Sobór Watykański II, Dekret *Ad gentes* 7; LG 17) (n. 776).

KOŚCIÓŁ CIAŁO CHRYSTUSA JAKO PASCHALNOEUCHARYSTYCZNY DAR DUCHA

Jezus Chrystus zaczerpnął najważniejsze symbole z paschalnej wieczerzy Izraelitów i nadał im nową treść. Są nimi: baranek oraz dwa owoce ziemi oraz pracy człowieka – chleb i wino. Eucharystia jest zatem tajemnicą równoczesności pomiędzy czasem trwania liturgii a historycznymi wydarzeniami związanymi z Triduum Paschalnym w Jerozolimie, a ponadto widoczne jest podobieństwo do przeżycia obecności Boga podczas wieczerzy paschalnej Izraelitów. Chleb i wino dzięki modlitwie i działaniu Ducha Świętego stają się Ciałem i Krwią chwalebną, co samo w sobie stanowi znak paschalnej przemiany. Ponadto w przeistoczeniu tym jest obecna moc przemiany, jaka dokonała się w śmierci Jezusa. Nienawiść ludzi do Boga bez jakiegokolwiek powodu zostaje w Jego Boskim Sercu przemieniona w dar miłości, w ofiarę z własnego życia za życie człowieka. Ta pierwotna siła Ducha Jezusa obecna jest w Wieczerniku i ma swój udział w każdej Eucharystii – jest nią pragnienie, by przechodzić z Serca Bożego do serca ludzkiego i dokonywać zmiany³. Najgłębsza przemiana człowieka rozpoczyna się zawsze od środka, od jego osoby, czego zewnętrznym znakiem jest spożywanie i picie. Paschalne chleb i wino w Eucharystii są znakiem przemiany, jakiej Jezus przez Ducha Świętego dokonuje w życiu człowieka, a ponadto dary te stanowią prognostyk „przyszłych” łask, które już posiadamy „załączkowo”. Eucharystia jest zapowiedzią i zarazem smakowaniem oczekiwanej pełni życia⁴.

W sakramencie Eucharystii celebryje się wiarę wierzących za pomocą słów i gestów. To ona aktualizuje – w czasie – łaskę, którą Bóg dał przez Jezusa Chrystusa i Jego Paschę człowiekowi, pragnąc jego zbawienia. Aktualizacja ta i jej interioryzacja w sercu wierzącego są dziełem Ducha Świętego. W ten oto sposób liturgia eucharystyczna urzeczywistnia ruch od Boga ku człowiekowi oraz od człowieka ku Bogu. Ruch, który wypływa od Ojca przez Syna w Duchu Świętym oraz wznosi się od Ducha Świętego przez Syna ku chwale Ojca, wprowadzającą do trynitarnego wspólnoty człowieka stającego się „dzieckiem Boga”. Trynitarna wizja Kościoła, którą prezentuje Sobór Watykański II⁵, czyni z Kościoła wspólnotę kultu w duchu i prawdzie.

³ Por. G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, Wrocław 2015, s. 822.

⁴ W. Okrasa, *Nakarmieni, aby karmić. Msza święta w 12 odsłonach*, Poznań 2016, s. 35–37.

⁵ LG 4, UR 2.

Dlatego Eucharystia dokonuje się zawsze w Duchu Świętym i przez Ducha Świętego⁶. Bez Ducha Świętego liturgia byłaby niemożliwa, stałaby się jedynie prostym wspomnieniem, a nie aktualizacją pamiątki zbawczego misterium. Zbawienie, jako życie Ojca w Chrystusie, jest dane w Duchu Świętym. Misterium Paschalne Chrystusa dociera do człowieka przez Ducha Świętego, który jest paschalnym darem Chrystusa umarłego i zmartwychwstałego dla swojego Kościoła⁷.

Kościół, Ciało Chrystusa, jest ożywiany przez Ducha Świętego w całej działalności, a zwłaszcza w sposób szczególny w Eucharystii, Msza Święta wypływa bowiem z Ducha Świętego jako odpowiedź Kościoła na głos Ojca pozwalająca wołać „Abba, Ojcze”. Dlatego nie istnieje Eucharystia, która by nie miała konieczności bycia ożywioną przez Ducha Świętego w proklamacji i słuchaniu Słowa, modlitwie i uwielbieniu, a także w uświęcającym działaniu sakramentów⁸. Jedność celebrującego Mszę Świętą Kościoła jest dziełem Ducha Świętego, który jest taki sam w Chrystusie, w całym Kościele i w każdym ochrzczonej, gdyż Duch Święty, który jednoczy cały Kościół przez Syna, prowadzi do Ojca⁹.

Sobór Watykański II, odnawiając liturgię, nadaje szczególne znaczenie Słowu i wprowadza podwójną epiklezę do nowych modlitw eucharystycznych, gdyż Słowo i Eucharystia są dwoma stołami, z których karmi się Lud Boży¹⁰. Przy dwóch stołach przyzywany jest Duch Święty, aby pokarm w sercach wiernych stał się skutecznym¹¹. Druga modlitwa eucharystyczna, która opiera się na modlitwie św. Hipolita: w swojej pierwszej epiklezie wzywa Ducha Świętego nad darami¹², a w drugiej przywołuje się Ducha Świętego, aby zjednoczył Kościół uczestniczący w Ciele i Krwi Chrystusa¹³. Eucharystia komunikuje sakramentalnie to, co Bóg uczynił w Jezusie Chrystusie i przez Niego. Modlitwa eucharystyczna w swoich dwóch epiklezach prosi Ojca o Ducha Świętego, aby dokonał w sakramencie misterium zbawienia, aktualizując i wprowadzając w ciało Kościoła synostwo Boże, które Chrystus nabył dla nas dzięki Swojemu wcieleniu, śmierci i uwielbieniu przez Ducha.

Dlatego nie bez przyczyny Eucharystia, według świadectwa ojców Kościoła, jest nieustannym rodzeniem Chrystusa, Ciała i Krwi. Tak jak wcielenie dokonało

⁶ Por. LG 50.

⁷ Por. C. Smuniewski, *Wspólnota łaski. Charytologiczno-trynitarna eklezjogeneza*, Kraków 2013, s. 389.

⁸ Tamże, s. 391.

⁹ *OGólne wprowadzenie do Liturgii Godzin*, Poznań 1992, nr 8.

¹⁰ DV 21.

¹¹ R. Zas Friz de Col, *La teología del símbolo de San Buenaventura*, Rzym 1997, s. 172.

¹² „Zaprawdę, święty jesteś, Boże, źródło wszelkiej świętości. Dlatego stajemy przed Tobą i zjednoczeni z całym Kościołem. [...] Przez Chrystusa prosimy Ciebie, wszechmogący Boże: Uświęć te dary mocą Twojego Ducha, aby stały się dla nas Ciałem i Krwią naszego Pana Jezusa Chrystusa”.

¹³ „Pokornie błagamy, aby Duch Święty zjednoczył nas wszystkich, przyjmujących Ciało i Krew Chrystusa”.

się w łonie Maryi pod działaniem Ducha Świętego, w ten sam sposób dokonuje się konsekracja i uświęcenie darów, które mają uświęcić wierzących i inkorporować ich w Chrystusa¹⁴. Konsekracja darów jest aktem Chrystusa-Kapłana, dokonującym się przez kapłana wypowiadającego Słowa Chrystusa oraz Ducha Świętego wzywane w epiklezie. Słowa i Duch działają razem (Iz 59,21). Dlatego Jezus, aby nieustannie aktualizować dzieło zbawienia, zostawił posługę apostołską i Ducha Świętego. Pod wpływem działania Ducha Świętego, otrzymanego w święceniach, kapłan celebrował Eucharystię. Dlatego modlitwa eucharystyczna rozpoczyna się od dialogu pomiędzy kapłanem a wiernymi: „Pan z Wami” i „I z Duchem Twoim”, co nie oznacza tylko „z tobą”, ale z łaską – w momencie otrzymania święceń na wspólny użytek – aktualizującą się w momencie celebracji¹⁵. W ten sposób spotykają się moc otrzymana w święceniach i aktualizacja daru Ducha Świętego, wyświęcony celebrans i wspólnota kościelna. Gdyż podmiotem epiklezy, jak każdej modlitwy eucharystycznej, jest Kościół. Dlatego w konsekwencji w Eucharystii objawia się kontynuacja wiecznego kapłaństwa Chrystusa. Zwłaszcza gdy celebrans w akcji liturgicznej wykonuje podwójne zadanie: (1) jako ikona Chrystusa, działając w Jego imię dla wspólnoty i (2) jako reprezentant wspólnoty, wyrażając kapłaństwo wiernych. Celebrans, działając *in nomine Christi*, działa dzięki mocy Ducha Świętego – udzielonego w święceniach – toteż w ten sposób rzeczywiście działa *in persona Christi*, aby się dokonała zbawcza ekonomia sakramentu¹⁶.

Toteż Duch Święty sprawia, że sakrament eucharystyczny upamiętnia zbawcze dzieło Chrystusa oraz ożywia wiarę Kościoła w Jego zwycięstwo nad złem: życia nad śmiercią, miłości nad nienawiścią, prawdy nad kłamstwem, światła nad ciemnością (por. J 1,1–17). Dzięki darowi Ducha Świętego, Pana i Ożywiciela, Msza Święta jest dla chrześcijan świętem nowego życia, świętem dzieci Bożych, świętem miłości, świętem odzyskania wolności (por. Kol 2,12; Rz 6,4–6).

Sakrament Eucharystii jest aktualizacją zbawienia: człowieka wierzącego, Kościoła i całej ludzkości. Dlatego pomimo całej różnorodności rytów i modlitw eucharystycznych ogólny sens Eucharystii jest jasny. Tkwi on – jak zauważa Yves Congar – w zrealizowaniu tajemnicy chrześcijańskiej, tak aby na eklezjalne Ciało Chrystusa przez Ducha Świętego rozciągnąć zbawienie, rozumiane jako usynowienie i przebóstwienie, które zdobywa Chrystus dla człowieka przez wcielenie, śmierć, zmartwychwstanie, wyniesienie w chwale oraz przez dar Pięćdziesiątnicy. Eucharystia jest sakramentalnie przekazywaną syntezą tego, co Bóg uczynił *dla nas* w Jezusie Chrystusie i przez Niego¹⁷.

¹⁴ Zob. Justyn, *Apologia Pierwsza* 66,2; Ireneusz, *Przeciw herezjom* IV,18,5, V,2,2; Cyryl Jerozolimski, *Katechezy mistagogiczne* 5,7, a także w liturgii św. Bazylego i św. Jana Chryzostoma.

¹⁵ H. Paprocki, *Hipolita Rzymskiego „Tradycja Apostolska”: wstęp, przekład, komentarz*, „Studia Theologica Varsaviensia” 14 (1976), nr 1, s. 152.

¹⁶ Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. 3, Warszawa 1996, s. 281.

¹⁷ Tamże, s. 269.

EUCHARYSTIA – USYNOWIENIE I UCIELEŚNIENIE W JEZUSIE CHRYSTUSIE PRZEZ DUCHA ŚWIĘTEGO

Opisywane w Starym Testamencie zawierane przymierza charakteryzują się nierównością podmiotową (por. Hbr 8,13), gdyż to Stwórca jest ich inicjatorem, który w ten sposób pragnął udzielić zbawiennej pomocy. Natomiast poprzez Eucharystię – jako nowe i wieczne przymierze – człowiek otrzymuje dar Ducha Świętego, pomoc o wiele większą i doskonalszą. Sam Jezus nazywa Ducha Świętego Parakletem (J 14,15–26; 16,5–15), czyli wspomóżycielem posłanym do wnętrza człowieka. Został On obiecany podczas uczyty paschalnej w Wieczerniku. Innymi słowy, można powiedzieć, że jest zapodmiotowiony w tajemnicy Eucharystii, to w niej ma miejsce obdarowanie człowieka Duchem Świętym, a w konsekwencji życiem, jakie Ojciec ma w sobie i które daje Synowi – staje się udziałem wszystkich zjednoczonych z Chrystusem. Można zatem powiedzieć, że Chrystus-Eucharystyczny „posługuje” się Duchem Świętym jako swoim narzędziem do upodobniania ludzi do siebie i humanizowania świata (por. Rz 8,13)¹⁸. Dlatego Msza Święta przepełniona jest miejscami, w których Kościół prosi o nowe wylanie Ducha Świętego, np. w piątej modlitwie eucharystycznej, odwołując się do przymierza we Krwi Chrystusa, kapłan mówi: „daj nam Ducha Świętego, Ducha miłości, Ducha Twojego Syna”.

Pismo Święte objawia, że Boży zamysł zbawienia polega na przemienieniu człowieka w syna Bożego (por. J 1,11–12; Ga 4,4–7) przez działanie Ducha Świętego. Duch Święty włącza każdego chrześcijanina w Chrystusa i rzeczywiście przemienia go w syna w Synu. Ponadto umieszcza go w komunii Kościoła, który jest Ciałem Chrystusa¹⁹. Święty Jan Paweł II mówi: „Eucharystia objawia się [...] jako zwieńczenie wszystkich sakramentów, dzięki którym osiągamy doskonałą komunię z Bogiem Ojcem przez utożsamienie się z Jednorodzonym Synem, dzięki działaniu Ducha Świętego”²⁰.

Święty Bazyli stwierdza:

To za pośrednictwem Ducha Świętego następuje powrót do raju, wejście do królestwa Niebieskiego, powrót do synostwa, szczerość w nazywaniu Boga naszym Ojcem, stawanie się uczestnikiem łaski Chrystusa, posiadanie imienia dziecka światłości, udział w wiecznej chwale²¹.

Jan Paweł II w podobnym tonie dodaje: „[Łaska] jest darem Ducha Świętego, który upodabnia nas do Syna i nawiązuje synowską relację między nami a Ojcem: w jednym Duchu przez Chrystusa mamy przystęp do Ojca (por. Ef 2,18)” (Przemówienie ogólne z dnia 22 lipca 1998 r.).

¹⁸ W. Okrasa, *Nakarmieni, aby karmić...*, s. 120–123.

¹⁹ W. Rzemieński, *Eucharystia liturgią nieba i ziemi*, Kraków 2011, s. 161.

²⁰ EE 34.

²¹ Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym*, tłum. A. Brzóstkowska, Warszawa 1999, s. 131–132.

Święty Jan podkreśla piękne utożsamienie i głęboką jedność, jaką uczeń osiąga z Ojcem w Synu (por. J 17). Tożsamość z Synem jest wyrażona w przypowieści o winnym krzewie (por. J15) i dokonuje się w Eucharystii (por. J 6,12–66). Więzią łączącą ucznia z Synem i z Ojcem jest miłość.

I także chwałę, którą Mi dałeś, przekazałem im, aby stanowili jedno, tak jak My jedno stanowimy. Ja w nich, a Ty we Mnie! Oby się tak zespolili w jedno, aby świat poznał, żeś Ty Mnie posłał i żeś Ty ich umiłował tak, jak Mnie umiłowales. [...] Objawiłem im Twoje imię i nadal będę objawiał, aby miłość, którą Ty Mnie umiłowales, w nich była i Ja w nich (J 17,22–26).

Wytrwajcie we Mnie, a Ja [będę trwał] w was. [...] Kto trwa we Mnie, a Ja w nim, ten przynosi owoc obfity (J 15,4–5); Wytrwajcie w miłości mojej! (J 15,9); Kto spożywa moje Ciało i Krew moją pije, trwa we Mnie, a Ja w nim. [...] Ten, kto Mnie spożywa, będzie żył przeze Mnie (J 6,56–57).

Juan Luis Lorda podkreśla, że „nasze synostwo jest prawdziwe, lecz nie pełne i nie wieczne jak Syna Jednorodzonego. Synostwo Chrystusa jest z natury odwieczne, nasze zaś jest dzięki darowi Ducha Świętego w czasie”²². Dlatego św. Paweł nazywa je przybraniem w Chrystusie (Ga 4,5; Ef 1,5; Rz 8,15,23).

Pierwsi wielcy teologowie aleksandryjscy (Klemens, Orygenes) podkreślają, że chrześcijanin upodabnia się do Chrystusa przez Ducha Świętego i dlatego staje się synem Bożym. Duch Święty jest Duchem przybrania, który skłania nas do wołania: „Abba, Ojcze!” (Rz 8,15; Ga 4,6). Według Klemensa Aleksandryjskiego

[...] przyjmując chrzest, zostaliśmy oświeceni; przez nasze oświecenie zostaliśmy adoptowani jako synowie; przez adoptowanie jesteśmy udoskonaleni; stawszy się doskonałymi, nabyliśmy niezniszczalność. [...] Naszym najwyższym celem jest upodobnienie się do prawdziwego Logosu, o ile jest tylko możliwe, oraz za pośrednictwem Syna powrót do doskonałego synostwa, pełnego czci wieczystej dla Ojca za pośrednictwem Wielkiego Arcykapłana, który nas zaszczycił nazwą braci i współdziedziców²³.

Orygenes wkłada w usta Chrystusa te słowa: „Widzicie tedy, jak wielki dar otrzymaliście od Mojego Ojca, że przez odrodzenie we Mnie otrzymaliście «ducha przybrania za synów», abyście się zwali «synami Bożymi i moimi braćmi»”; „Skoro więc święci są odbiciem obrazu, którym jest Syn, noszą oni na sobie znak dzieciństwa, podobni nie tylko do chwalebного ciała Chrystusa, lecz i do Tego, który znajduje się w ciele. [...] Pełnia czasu nastąpiła z przyjściem Pana naszego Jezusa Chrystusa, gdy ci, którzy chcą, otrzymują dzieciństwo” i wplata trzy ważne teksty, które wyrażają sens synostwa Bożego: Ga 4,1; Rz 8,15 i J 1,12. W innym

²² J.L. Lorda, *Łaska Boża*, tłum. J. Lekan, Lublin 2012, s. 90.

²³ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, Warszawa 1994, s. 218.

miejscu dodaje: „Uważam, że nikt nie byłby zdolny powiedzieć (prawdziwie) Bogu «Ojcze», gdyby naprawdę nie był wypełniony Duchem synostwa”²⁴.

Natomiast św. Atanazy głosi, że Słowo, wcielając się, złączyło się z całą ludzką naturą. Przez Ducha każdy chrześcijanin może zjednoczyć się z osobą Słowa i w ten sposób jest „usłowiony” i staje się synem. Dla św. Atanazego dzięki temu, że Słowo przyjęło ciało, nasze ciało będzie „usłowione”. On przyjął nasze fizyczne podobieństwo, abyśmy mogli upodobnić się do Jego synostwa przez Ducha Świętego, który w nas jest Duchem synostwa. Później św. Cyryl Aleksandryjski rozwija tę ideę, twierdząc, że stajemy się chrystopodobni, tzn. nabywamy kształt²⁵ Chrystusa. Pozwala nam to mieć udział w dobrach Chrystusa:

Jak stając się człowiekiem Syn przyjął na siebie całą ludzką naturę, tak otrzymał Ducha dla pełnego odnowienia człowieka i przywrócenia mu jego pierwotnej wielkości. [...] Jesteśmy upodobnieni do Chrystusa dzięki udziałowi w Duchu Świętym, zgodnie z wzorczym pierwotnym pięknem Chrystusa. W ten sposób kształtuje się w nas Chrystus, gdyż Duch Święty daje nam uczestnictwo w boskim procesie kształtowania poprzez uświęcenie i prawe życie. [...] Jeśli prowadzimy zawsze życie wiary, Chrystus kształtuje się w nas i sprawi, że Jego cechy będą lśnić duchowo w naszym wnętrzu²⁶.

Idea ta, zwana rekapitulacją, oparta jest na znaczeniu Misterium Paschalnego i streszcza myśl św. Pawła: jesteśmy odnowieni w Chrystusie, przeszliśmy ze śmierci do życia, od starego człowieka do człowieka nowego. Ta główna myśl w taki czy w podobny sposób jest stale obecna w teologii ojców Kościoła, zwłaszcza u św. Ireneusza. Komentują oni, że w Eucharystii wyraża się wymiana w Chrystusie. Spożywając Jego Ciało i pijąc Jego Krew, chrześcijanin staje się „współczesny” z Chrystusem (por. J 6,56–57). Przez zjednoczenie z Jego ludzką naturą uczestniczymy w Jego Bóstwie lub życiu Bożym przez Ducha Świętego, którego nam daje. Temat ten jest szeroko omawiany w katechezach o liturgii chrześcijańskiej.

Orygenes twierdzi: „Kto spożywa «chleb ponadsubstancjalny», umacnia swe serce i staje się synem Bożym”²⁷. Cyryl Jerozolimski dodaje: „Gdy tedy przyjmujesz Ciało i Krew Chrystusa, w Ciele i Krwi Jego uczestniczysz. Stajemy się nosicielami Chrystusa, gdyż Jego Ciało i Krew są dane naszym członkom”. Sens sakramentalnego utożsamienia został obszernie ujęty w komentarzach do sakramentów, spośród których na wyróżnienie zasługują Katechezy mistagogiczne św. Cyryla Jerozolimskiego, *De Ecclesiastica Hierarchia* Pseudo-Dionizego; komentarz (*Escolios*) św. Maksyma Wyznawcy i jego *Mystagogia*. W tym samym

²⁴ Orygenes, *O modlitwie*, w: *Odpowiedź na Słowo*, tłum. H. Pietras, Kraków 1993, s. 152.

²⁵ Niestety, nigdzie nie wyjaśnia, jak należy rozumieć słowo „ukształtowanie”; wydaje się, że stosuje je zamiennie z biblijnym konceptem „podobieństwa” jako wolnej i rozumnej woli.

²⁶ Cyryl Aleksandryjski, *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, w: *Liturgia godzin*, t. 1, Poznań 1982, s. 531–532.

²⁷ Orygenes, *O modlitwie*, w: *Odpowiedź na Słowo...*, s. 197.

duchu, ale w ramach tradycji bizantyjskiej: Mikołaj Kabasilas i jego *Wyjaśnienie Boskiej Liturgii*, a zwłaszcza *Życie w Chrystusie*: „W tym sakramencie nie otrzymujemy czegoś od Niego, lecz Jego samego [...]; tak, że gościmy Go i On zamieszkuje, i razem z Nim stajemy się jednym i jedynym Duchem”²⁸.

Eucharystia wyraźnie głosi, że misterium, które celebruje, jest Misterium Paschalnym. Dlatego każda celebrowana Msza Święta jest przesiąknięta tym znaczeniem utożsamienia z Chrystusem. Komunia eucharystyczna jest znakiem włączenia i mistycznej wymiany z Chrystusem; stąd idea ta jest często wspominana w modlitwach pokomunijnych, w celebrowanej liturgii Bożego Ciała i mszach wotywnych o Eucharystii.

We Mszy chrzcielnej: „Spraw, abyśmy umocnieni przez Ducha, który czyni z nas Twoje dzieci, prowadzili nowe życie” (Kolekta, MR, s. 68); „Panie, nasz Boże, Ty przez sakrament chrztu świętego upodobniłeś naszych braci (i siostry) do Twojego Syna” (Modlitwa nad darami, MR, s. 68). W bierzmowaniu: „Boże, Ty umocniłeś w swoich wiernych podobieństwo do Twojego Syna, przyjmij ich modlitwy i spraw, aby uczestnicząc w pamiętce Jego Ofiary, przez którą nam wysłużył Ducha Świętego [...]” (Modlitwa nad darami, MR, s. 71). W uroczystości Chrztu Pańskiego: „Spraw, aby Zbawiciel, który zewnątrz był do nas podobny, przekształcił nas wewnątrz” (Druga kolekta, MR, s. 58); „Pokornie Cię prosimy, abyśmy upodobnili się do Niego na ziemi i mogli uczestniczyć w Jego niebieskiej chwale” (Modlitwa po Komunii, XX niedziela zwykła, MR, s. 261).

PRZEBÓSTWIENIE – EKONOMIA DUCHA ŚWIĘTEGO W EUCHARYSTII

Otrzymałszy Ducha Świętego, jesteśmy utożsamieni z Chrystusem i wprowadzeni w życie Boże. Powoduje to przemieniający skutek w człowieku, jak ukazuje życie świętych. W pewien sposób człowiek zostaje „przebóstwiony”. Temat ten rozwija patrystyka grecka i dziś jest żywym dziedzictwem Kościołów wschodnich oraz stanowi zasadniczą część ich nauczania. Zawarta jest w nim antropologia, czyli to, co wiara chrześcijańska może powiedzieć o człowieku.

Ojcowie Kościoła rozwijają różne argumenty, aby zrozumieć, w jaki sposób dokonuje się przebóstwienie. Przede wszystkim to Duch Święty przebóstwia człowieka, gdyż udziela zasady nieśmiertelności, bo wskrzesi go z martwych, jak to zostało ukazane w Jezusie Chrystusie. To najstarszy argument o charakterze apologetycznym. Dla świata greckiego najważniejszą cechą boskości jest nieśmiertelność. Bogowie nazywani są nieśmiertelnymi i uznawane jest, że wszystko, co nieśmiertelne, posiada coś z bóstwa. Biorąc to pod uwagę, ojcowie Kościoła

²⁸ M. Kabasilas, *Komentarz Boskiej Liturgii św. Jana Chryzostoma*, tłum. M. Ławreszczuk, Warszawa 2009, s. 46.

zapewniają, że chrześcijanin zostaje przebóstwiony, ponieważ dzięki Duchowi Świętemu i Eucharystii osiąga początek niezniszczalności na tym świecie, a w pełni osiągnie życie wieczne, gdy zmartwychwstanie.

Święty Ignacy z Antiochii kładzie nacisk w swoich listach na nieśmiertelność, niezniszczalność i życie wieczne, co osiągamy my, chrześcijanie. Tak samo uważa również św. Justyn, a za nim św. Ireneusz, stwierdzając: „Tak więc zjednoczył człowieka z Bogiem (On, Słowo Boże), zaprowadził wspólnotę Boga i człowieka, my bowiem nie bylibyśmy w stanie inaczej uczestniczyć w niezniszczalności, gdyby ona sama nie przystąpiła do nas [...]. Stała się więc widzialna [niezniszczalność], abyśmy mogli dostąpić niezniszczalności według wszelkiego w niej udziału”²⁹. Niezniszczalność ta jest obiecana wraz z Eucharystią, „albowiem jak chleb, który jest czymś ziemskim, otrzymawszy wezwanie Boga, nie jest zwyczajnym chlebem, ale Eucharystią składającą się z dwu rzeczy, z ziemskiej i niebieskiej, tak też nasze ciała, przyjąwszy Eucharystię, już nie ulegają zniszczeniu, bo mają nadzieję zmartwychwstania”³⁰. W ten sposób tłumaczone jest sakramentalne utożsamienie, do jakiego dochodzi w Eucharystii. Chrystus jest Bogiem i człowiekiem, zjednoczył człowieczeństwo ze swoim Bóstwem. Chrześcijanie, jednocząc się sakramentalnie z Jego człowieczeństwem, mają udział w Jego Bóstwie. Znajduje tu zastosowanie „cudowna wymiana”, która rozpoczyna się w chrzcie i szczególny wyraz znajduje w Eucharystii. Stajemy się współcieleśni z Chrystusem przez mistyczne i osobowe zjednoczenie. Temat ten rozwija m.in. św. Grzegorz z Nyssy, św. Cyryl Aleksandryjski i Pseudo-Dionizy.

Święty Grzegorz z Nyssy mówi: „Objawione zaś Słowo dlatego złączyło się z naszą słabą naturą, aby przez połączenie z Bogiem człowieka ubóstwić, chce za pośrednictwem ciała, które powstaje z chleba i wina, wsiąść się wiernym uczestnikom w szafarstwie łaski, łącząc się z ich ciałem, aby i człowiek przez swe zjednoczenie z tym, co nieśmiertelne, stał się uczestnikiem nieśmiertelności”³¹. Natomiast św. Jan Damasceński jeszcze bardziej uwypukla rolę Ducha Świętego: „Ciało Pana jest duchem ożywiającym, ponieważ z ożywiającego Ducha [Świętego] się poczęło, a «duchem jest, co się narodziło z Ducha». Mówimy o uczestnictwie [Eucharystia], ponieważ uczestniczymy tu w Bóstwie Jezusa”³². Pseudo-Dionizy mówi o tym w tonie bardziej platońskim: „Działanie każdego sakramentu ma za cel sprowadzenie podzielnosci w naszym życiu do jednokształtnego przebóstwienia i przez to boskie spojrzenie naszych zróżnicowań udzielenie nam łaski zjednoczenia i zespolenia w Jednym”³³.

²⁹ Ireneusz z Lyonu, *Bóg w Ciele i Krwi*, tłum. W. Myszor, Kraków 2001, s. 110.

³⁰ Tamże.

³¹ *Wielka katecheza*, tłum. W. Kania, Warszawa 1974, s. 179.

³² *Wykład wiary prawdziwej*, tłum. B. Wojkowski, Warszawa 1969, s. 221–222.

³³ *Hierarchia kościelna*, w: *Pisma teologiczne*, t. 2, tłum. M. Dzielska, Kraków 1999, s. 135.

Na marginesie debaty trzeba umieścić Mikołaja Kabasilasa (1322–1398), wykształconego bizantyjskiego świeckiego, który tłumaczy utożsamienie z Chrystusem przez Eucharystię i wysiłek ascetyczny. Rozwijając sakramentalny wymiar przeobstwienia, równoważy bizantyjską tradycję ascetyczną i mistyczną. Podkreśla on, że dzięki Boskiej Liturgii i Duchowi Świętemu człowiek ma możliwość uczestnictwa w Eucharystii, która pozwala mu żyć nie życiem doczesnym, krótkim i przemijającym, lecz życiem wiecznym, nieskończonym i doskonałym³⁴.

Jednakże punktem centralnym Tradycji Wschodu jest zamieszkanie Ducha Świętego i idące za tym przeobstwienie. Vladimir Lossky pisze:

Bóg jest Światłością jako Ten, który się objawia, udziela, który może być poznany. Jeśli Boga nazywa się Światłością, to nie tylko przez analogię do światła materialnego. Boża światłość nie ma znaczenia alegorycznego i abstrakcyjnego: jest daną doświadczenia mistycznego. [...] Doskonała wizja Boskości, uchwytna w jej niestworzonym świetle, jest „tajemnicą ósmego dnia”; należy ona do wieku przyszłego. Jednakże ci, którzy są tego godni, uzyskują możliwość oglądania „królestwa Bożego przychodzącego w mocy” (Mk 9,1) już w tym życiu, tak jak widzieli je trzej apostołowie na górze Tabor³⁵.

Uczniowie przeżyli przeobstwiający oświecenie na górze Tabor na miarę ich wiary. Podobny proces dokonuje się z człowiekiem podczas przemienienia, jakim jest Eucharystia. Duch Święty przekształca wszystko, czego dotyka. Przemienienie, które dokonuje się podczas Mszy Świętej, jest zatem prawdziwym „przejściem”. Przez swoje działanie Duch Święty realizuje w człowieku Paschę Chrystusa – przejście z tego świata do życia Ojca. Nie stwarza z niczego, ale przemienia – przeobstwia. Przekształca poniżone ciało człowieka w podobne do swego chwalebne (por. Flp 3,21), oznacza to nie unicestwienie świata, ale bolesne kształtowanie się Ciała Chrystusa w czasach ostatecznych. Rzeczywista przemiana, która dokonuje się w Eucharystii, nie zakłada posłużenia się jakimś środkiem stworzonym, ale jest ona rzeczywistością nowego stworzenia jako współpracy człowieka z Duchem Świętym³⁶. Oto wielkie dzieło Ducha, który przeobstwia człowieka w celebracji sakramentu Eucharystii – źródło stwarza w człowieku pragnienie, poi go Duchem i człowiek staje się Ciałem Chrystusa³⁷.

Lossky przekonuje, że:

Jako światło – zasada objawienia – łaska nie może być w nas niedostrzegalna. Nie możemy nie czuć Boga, jeśli nasza natura jest w stanie zdrowia duchowego. Niewrażliwość w życiu wewnętrznym jest stanem nienormalnym. [...] Osoba wchodząca

³⁴ Zob. M. Kabasilas, *Komentarz Boskiej Liturgii...*, Warszawa 2009.

³⁵ V. Lossky, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, tłum. M. Szczaniecka, Warszawa 1989, s. 196–197.

³⁶ Por. K. Guzowski, *Duch Święty a Eucharystia. Strumień nowego życia*, Częstochowa 2014, s. 30.

³⁷ J. Corbon, *Liturgia – źródło wody życia*, Poznań 2005, s. 99–102.

w coraz ściślejsze zjednoczenie z Bogiem nie może pozostawać poza światłem. Jeśli jest pogrążona w ciemnościach, to dlatego, że jej natura jest przyćmiona przez jakiś grzech, albo dlatego, że Bóg ją doświadczają, by zwiększyć jeszcze jej żarliwość³⁸.

Kiedy zatem Duch Święty przemienia w Eucharystii człowieka, nie znajduje pierwotnej, bezwładnej ziemi, z której ukształtował pierwszego Adama, lecz napotyka „chwalebny grunt”, wciąż cierpliwie miłowaną ikonę Syna, pomimo że czasem przez grzech może się ona wydawać połamana i zniszczona. Duch Święty odbudowuje zniekształcony obraz. Przebóstwiany człowiek staje się prawdziwą ikoną Chrystusa, w miarę jak zmysłowe dążenia znajdują swoje zwieńczenie w komunii Trójcy Świętej. Wówczas żyje za sprawą Ducha Świętego, stanowiąc jedno z Chrystusem, dla Ojca. Jedyną przeszkodą jest grzech, gdzie szukanie siebie to zerwanie relacji. Przebóstwiająca Eucharystia domaga się złożenia w darze ofiarnym każdego odruchu zaborczości. Epikleza na ołtarzu musi zatem być intensywna, ażeby Duch Święty mógł pochłonąć ją oraz jej oścień – grzech. Od przygotowania darów do epiklezy i od epiklezy do komunii eucharystycznej Duch Święty nieustannie przebóstwia – życie staje się Eucharystią, aż ikona zostanie całkowicie przemieniona w Tego, który jest blaskiem Ojca³⁹.

Jak objaśnia Georgios Mantzaridis: „Przyjmując przebóstwiająca łaskę Ducha Świętego, umysł ludzki zostaje przebóstwiony i przekazuje tę łaskę ciału w taki sposób, że cały człowiek uczestniczy w darze przebóstwiającym”⁴⁰. Ma to skutek cielesny, jak to się dzieje z wieloma świętymi: niezniszczalność ich ciał i aromat – miła woń Chrystusa, jaki wielu wydawało w godzinie śmierci. John Meyendorff tak uzupełnia ten wątek:

Mistycy chrześcijańskiego Wschodu, od Makarego Egipskiego po Serafina z Sarowa, twierdzili, że komunია z Bogiem stanowi całą złożoność człowieka i że Boże światło rozbłyska czasami w samym ciele człowieka przebóstwionego i że to światło jest antycypacją ostatecznego zmartwychwstania⁴¹.

Natomiast Lossky, odwołując się do Symeona (Nowego Teologa), tak syntezyzuje tę myśl:

Światłość Boża staje się zasadą naszej świadomości: w niej poznajemy Boga i poznajemy samych siebie. Bada ona głębię bytu, który osiąga zjednoczenie z Bogiem, staje się dla niego sądem Bożym przed sądem ostatecznym. [...] Pełna świadomość urzeczywistni się we wszystkich w światłości Bożej, podczas drugiego przyjścia Chrystusa. [...] Samo zmartwychwstanie będzie objawieniem wewnętrznego stanu bytów, gdyż ciała pozwolą wyjść na jaw tajemnicom duszy. [...] Tak więc wszystko to, co dusza zgroma-

³⁸ V. Lossky, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego...*, s. 201–202.

³⁹ R. Taft, *Ponad wschodem i zachodem. Problemy rozumienia liturgii*, Kraków 2014, s. 332–335.

⁴⁰ G. Mantzaridis, *The Deification of Man. St. Gregory Palamas and the Orthodox Tradition*, Crestwood 2001, s. 103.

⁴¹ J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, Kraków 2007, s. 76.

dziła w swym wewnętrznym skarbcu, ukaże się na zewnątrz, w ciele. Wszystko stanie się światłem, wszystko zostanie przepojone niestworzoną światłością. Ciała świętych upodobnią się do chwalebego ciała Pana – takiego, jaki ukazał się apostołom w dniu Przemienienia⁴².

PODSUMOWANIE

Mówiąc o relacjach, jakie tworzy obecność Ducha Świętego w Eucharystii, należy podkreślić, że są one związane z utożsamieniem się człowieka z Chrystusem, który w ten sposób przemienia człowieka w syna Bożego i włącza go w swoje Ciało, jakim jest Kościół. Dzięki Duchowi Zmartwychwstałego wspólnota Kościoła staje się źródłem widzialnym, obecnym i dostępnym, z którego wszyscy ludzie otrzymują życie. Dlatego Kościół jest Ciałem „duchowym”, czyli istniejącym jako Ciało za sprawą Ducha Chrystusa zmartwychwstałego, który jest dany człowiekowi, aby mógł widzieć, słyszeć Słowo życia i Je dotykać. Toteż Eucharystia jest doświadczeniem Słowa Przedwiecznego, które zawsze przychodzi zbawiać ludzi w swoim Ciele. Misterium życiodajnej liturgii eucharystycznej nie wyzbyło się wymiaru Wcielenia. Przez wniebowstąpienie weszło w łono Ojca, ale dzięki Pięćdziesiątnicy przenika ciało całej ludzkości. Za sprawą Ducha Świętego Eucharystia przyjmuje „ciało” w Kościele.

Synostwo Boże to nie jest jeden z tematów, lecz cel, ku jakiemu skierowane jest całe zbawienie dokonane przez Chrystusa. Przypomina nam o tym św. Paweł: „Zesłał Bóg Syna swego [...], abyśmy mogli otrzymać przybrane synostwo. Na dowód tego, że jesteście synami, Bóg wysłał do serc naszych Ducha Syna swego, który woła: «Abba, Ojcze!»” (Ga 4,4–6). Również Ewangelia św. Jana stwierdza, że ci, którzy przyjmują Jezusa, „stają się dziećmi Bożymi” (J 1,12). Toteż czymś właściwym dla Bożego objawienia nie jest jedynie wiara, że Bóg istnieje, ale wiara w to, że Bóg jest Ojcem, że my jesteśmy Jego dziećmi dzięki Duchowi i że Duch utożsamia nas z Synem, przemieniając nas w „synów w Synu”. Tak więc życie chrześcijańskie to nic innego jak życie na sposób dzieci Bożych, mających udział w Jego miłości. W ten sposób zostaje zastosowana w człowieku cała moc Misterium Paschalnego, dzięki której przechodzi on ze śmierci do życia.

Eucharystia nie jest tylko jednym z miejsc objawiania się Ducha Świętego, ale jest objawieniem się Ducha Chrystusowego w Kościele jako wspólnocie nowych ludzi, którzy przeszli do życia, ponieważ za Jego sprawą zostali złączeni z żyjącym ciałem Syna Bożego, w którym człowieczeństwo ludzi i człowieczeństwo Słowa Wcielonego tworzą nierozdzieloną wspólnotę. Eucharystia nie jest zatem tylko częścią składową Kościoła, ale to raczej Kościół jest aktualizującym się dzięki Duchowi Świętemu stanem liturgii w naszej doczesności, czyli ludzkim obliczem liturgii niebieskiej, jej przemieniającą obecnością w naszych czasach.

⁴² V. Lossky, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego...*, s. 209–211.

Skoro w ekonomii zbawczej wszystko ma swój kres w Jezusie w wylaniu Ducha, to w celebracji Eucharystii wszystko zaczyna się dzięki Duchowi Świętemu. Dlatego u źródła przeobstwienia znajduje się Eucharystia zinterioryzowana w duszy człowieka, owa synergia, w której Duch jednoczy się z duchem człowieka (Rz 8,16), ażeby objawić i urzeczywistnić synostwo Boże. Ten sam Duch, który „namaścił” Słowo Przedwieczne człowieczeństwem i odcisnął w Nim ludzką naturę, jest odcisnięty również w sercach ludzkich jako żywa pieczęć, aby namaścić człowieka boską naturą. Duch Święty czyni człowieka chrystusopodobnym w Chrystusie-Eucharystii.

BIBLIOGRAFIA

- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994.
- Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym*, tłum. A. Brzóstkowska, Warszawa 1999.
- Congar Y., *Wierzę w Ducha Świętego*, t. 3, Warszawa 1996.
- Corbon J., *Liturgia – źródło wody życia*, Poznań 2005.
- Cyryl Aleksandryjski, *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, w: *Liturgia godzin*, t. 1, Poznań 1982.
- Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, tłum. W. Kania, Kraków 2000.
- Fries H., *Historia de la salvación y de la revelación*, w: *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de salvación*, ed. J. Feiner, M. Löhrer, Madryt 19924, s. 207–282.
- Grzegorz z Nyssy, *Wielka katecheza*, tłum. W. Kania, Warszawa 1974.
- Guzowski K., *Duch Święty a Eucharystia. Strumień nowego życia*, Częstochowa 2014.
- Ignacy Antiocheński, *Wykład nauki apostoelskiej*, tłum. W. Myszor, Kraków 1997.
- Ireneusz z Lyonu, *Bóg w Ciele i Krwi*, tłum. W. Myszor, Kraków 2001.
- Jan Damasceński, *Wykład wiary prawdziwej*, tłum. B. Wojkowski, Warszawa 1969.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia”. O Eucharystii w życiu Kościoła*, Poznań 2003.
- Lorda J.L., *Łaska Boża*, tłum. J. Lekan, Lublin 2012.
- Kabasilas M., *Komentarz Boskiej Liturgii św. Jana Chryzostoma*, tłum. M. Ławreszczuk, Warszawa 2009.
- Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, Warszawa 1994.
- Lossky V., *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, tłum. M. Szczaniecka, Warszawa 1989.
- Mantzaris G., *The Deification of Man. St. Gregory Palamas and the Orthodox Tradition*, Crestwood 2001.
- Meyendorff J., *Teologia bizantyjska*, Kraków 2007.
- Mühlen H., *Una Mystica Persona. La Chiesa come il misterio dello Spirito Santo in Cristo e enei cristiani: una persona in molte persone*, Città Nuova 1968.
- Müller G.L., *Dogmatyka katolicka*, Wrocław 2015.

- Okrasa W., *Nakarmieni, aby karmić. Msza święta w 12 odsłonach*, Poznań 2016.
- Orygenes, *O modlitwie*, w: *Odpowiedź na Słowo*, tłum. H. Pietras, Kraków 1993.
- Paprocki H., *Hipolita Rzymskiego „Tradycja Apostolska”*: wstęp, przekład, komentarz, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 14 (1976), nr 1.
- Pseudo-Dionizy, *Hierarchia kościelna*, w: *Pisma teologiczne*, t. 2, tłum. M. Dzielska, Kraków 1999.
- Rzemiński W., *Eucharystia liturgią nieba i ziemi*, Kraków 2011.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski*, Poznań 2002, s. 104–166.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei Verbum”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski*, Poznań 2002.
- Sobór Watykański II, *Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski*, Poznań 2002, s. 193–208.
- Smuniewski C., *Wspólnota łaski. Charytologiczno-trynitarna eklezjogeneza*, Kraków 2013.
- Taft R., *Ponad wschodem i zachodem. Problemy rozumienia liturgii*, Kraków 2014.
- Zas Friz de Col R., *La teología del símbolo de San Buenaventura*, Rzym 1997.

Słowa kluczowe: Eucharystia, Duch Święty, Jezus Chrystus, usynowienie, ucieleśnienie, przebóstwienie, chrystusopodobieństwo

HOLY SPIRIT IN THE SACRAMENT OF THE EUCHARIST

Summary

The Holy Spirit in the Eucharist identifies man with Christ, and thus transforms into the sons of God and incorporates into his Body the Church. By the Holy Spirit, the Eucharist accepts the “body” of the Church. The Holy Spirit identifies the believer with the Son, transforming them into “sons in the Son.” So Christian life is nothing more than to live as God’s children, sharing in His love. In this way the whole power of the Paschal Mystery is applied in man and he is passed from death to life. The same Spirit, who “anointed” the Everlasting Word with humanity and imprinted human nature in him, is also imprinted in human hearts as a living seal to animate man with divine nature. The Holy Spirit makes a man Christlikeness in the Christ-Eucharist.

Keywords: Eucharist, The Holy Spirit, Jesus Christ, adoption, embodiment, deification, Christlikeness

O. Jan. P. Strumiłowski OCist*

NIEINTERWENCJONISTYCZNA TEORIA DZIAŁANIA BOGA. ANALIZA, DIAGNOZA I KOREKTA MODELU¹

Interakcja teologii i nauk nie tylko stymuluje samą teologię do uzasadnienia swoich tez jako współbrzmiających z naukowym obrazem świata, ale popycha teologię do poszukiwania nowych modeli, które w sposób kompletny tłumaczyłyby jej twierdzenia w harmonijnej jedności z odkryciami naukowymi oraz wyznaczałyby przestrzeń dalszego jej rozwoju w obszarze określonym przez spójną wizję tez teologicznych i naukowych. Jednym z ciekawszych modeli tego typu jest nieinterwencjonistyczna teoria działania Boga. Niemniej model ten, poddany głębszej analizie, pomimo ogromnego potencjału syntetyzującego wizję teologiczną i naukową, może rodzić pewne wątpliwości, które w poszukiwaniu spójności działania Boga z działaniem świata wydaje się dokonywać subtelnej redukcji samego działania Boga, rozbijając je wewnątrznie. Artykuł jest próbą diagnozy tych potencjalnych zagrożeń oraz propozycją modyfikacji i poszerzenia modelu, tak by nie tracąc swojego nowatorskiego potencjału, pozostał bardziej harmonijny z tradycyjnymi ujęciami Bożego działania.

TEORIA NIEINTERWENCJONISTYCZNA I JEJ POTENCJAŁ POŁĄCZENIA TEOLOGII I NAUKI

Współczesna teologia, która nie może uchylać się przed świadomością możliwości harmonijnego współistnienia teologicznych zasad Bożego działania w świecie z prawami odkrywanych i formułowanymi przez naukę, rzeczywiście poszukuje modelu nieprowadzącego z jednej strony do pogwałcenia owych zasad przez działanie Boga, a z drugiej nieograniczającego owego działania przez zasady, według których świat funkcjonuje. Jeden z ciekawszych modeli tego typu określany jest mianem nieinterwencjonistycznego działania Boga². W swoich założeniach opiera

* O. Jan P. Strumiłowski OCist – dogmatyk, wykładowca WSD w Katowicach-Panewnikach; e-mail: jancist@gmail.com.

¹ Artykuł jest owocem realizacji grantu OPUS14 nr 2017/27/B/HS1/01634, finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki.

² Zob. D. Edwards, *Jak działa Bóg?*, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2013; D. Edwards, *Bóg ewolucji: teologia trynitarna*, tłum. Ł. Kwiatek, Kraków 2016; T. Pabjan, *Nieinterwencjonistyczny*

się na syntezie zasady podwójnej przyczynowości sformułowanej przez Tomasza z Akwinu³ oraz teologicznej interpretacji aktu stwórczego, rozumianego jako samoudzielanie się Boga, sformułowanej przez Karla Rahnera⁴. Samo założenie owego modelu jest jak najbardziej zasadne z teologicznego punktu widzenia, gdyż, jak słusznie zauważają zarówno teolodzy, jak i Magisterium, prawda nie może przeczyć prawdzie, więc jeśli prawdą jest to, co uznajemy za objawienie, oraz prawdę (na innym poziomie) odkrywają nauki, to powinno być możliwe odnalezienie niesprzecznego konsensusu obu sposobów spojrzenia na świat⁵.

W świetle nieinterwencjonistycznego wyjaśnienia korelacji działania Boga i świata, które pokrótce zostanie zaprezentowane na kartach niniejszego artykułu, rodzi się pytanie, czy owa koncepcja pozwala w sposób kompletny uzasadnić każde działanie Boga oraz czy nie rodzi ona pewnych trudności. Wydaje się bowiem, że o ile radzi ona sobie z teologiczną interpretacją działania stwórczego – co więcej, synteza wiedzy teologicznej z odkryciami naukowymi prowadzi do oczyszczenia też teologicznych w jej obrębie – to jednak pewną trudność może sprawiać interpretacja działania uświęcającego Boga, które miałyby być zapośredniczone w działaniu praw natury. Jeżeli jednak działanie uświęcające (działanie łaski) dokonuje się poza działaniem, według dynamiki praw znamionujących stworzenie, rodzi to pytanie o ekonomię tegoż działa: czy jest to odrębna ekonomia od tej, której owocem jest stworzenie świata, czy może da się oba działania ująć w kluczu spójnego, jednego działania Boga. Wszak sama prostota Boga, która sprawia, że Jego działanie jest tożsame z Jego istotą, świadczy, że na najbardziej fundamentalnym poziomie możemy mówić tylko o jednej ekonomii Bożego działania⁶.

STWÓRCZA AKTYWNOŚĆ BOGA W KLUCZU DZIAŁANIA NIEINTERWENCJONISTYCZNEGO

Nieinterwencjonistyczna teoria działania Boga z samego założenia poszukuje takiego modelu działania Boga w świecie, który zakłada, że Boże działanie w stworzeniu nie stoi w sprzeczności z prawami natury. Takie założenie ukierunkowuje

model działania Boga w świecie przyrody, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 35 (2016), nr 1, s. 33–49; tenże, *Anatomia konfliktu. Między nowym ateizmem a teologią nauki*, Kraków 2016.

³ Por. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tłum. S. Błech, Londyn 1962, nr I, q. 105, a. 5.

⁴ Por. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary: wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1987, s. 42–78; tenże, *Pisma wybrane*, t. 1, tłum. G. Bubel, Kraków 2005, s. 162–167.

⁵ Por. Sobór Watykański I, *Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej „Dei Filius”*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych: tekst grecki, łaciński, polski*, t. 4, red. A. Baron, H. Pietras, tłum. A. Baron, M. Karas, J.D. Szczurek, Kraków 2003, s. 900–905.

⁶ Por. J.D. Szczurek, *Trójjedyny: traktat o Bogu w Trójcy Świętej jedynym*, Kraków 2003, s. 240–241.

poszukiwanie boskiego działania, które pozostawałoby harmonijne z odkryciami naukowymi (fizyka, biologia). Nie oznacza to, że działanie Boga poza tymi prawami jest wykluczone (oczywiście nie we wszystkich interpretacjach). Tadeusz Pabjan na przykład podkreśla za św. Tomaszem z Akwinu, że by zadośćuczynić harmonijności działania Bożego z prawami rządzącymi światem, wolno nam dopuścić działanie Boga „ponad” prawami natury (*supra naturam*) i „obok” tych praw (*praeter naturam*)⁷. Kategorie te nie tylko są pomocne w interpretacji zjawisk określanych mianem cudu, ale jeszcze bardziej w kwestii zjawisk mistycznych, doświadczenia Boga, i działania uświęcającego⁸, o czym będzie mowa w dalszej części artykułu.

Podstawę nieinterwencjonistycznej teorii działania Boga stanowi interpretacja działania stwórczego, w obrębie którego mocno podkreśla się różnicę między transcendentnym Bogiem oraz immanentnym światem. Ta różnica powoduje, że błędem jest interpretowanie aktu stworzenia jako wydarzenia fizykalnego. Stworzenie świata posiada charakter ontyczny⁹. Takie założenie sprawia, że Bóg, który jest samoistny, udziela istnienia światu. Akt stworzenia zatem nie dokonuje się w obrębie praw fizyki (aktu stwórczego w takim sensie nie sposób umieścić w perspektywie czasowej), ale Bóg jest przyczyną metafizyczną istnienia świata wraz z jego prawami. To z kolei powoduje, że prawa natury są ustawione jako podrzędne względem tak rozumianego aktu stwórczego, przez co Bóg w akcie stwórczym ani nie działa według nich, ani ich nie narusza. Natomiast same prawa ustanowione przez Boga, jako owoc Jego działania stwórczego, mogą być przestrzenią Jego działania w świecie, gdyż pozostają zgodne z Jego działaniem¹⁰. Świat wraz z jego prawami jawi się w takiej perspektywie jako skutek stwórczego działania Boga.

Ta pierwotna, stwórcza zależność jest podstawą dalszej interpretacji nieinterwencjonistycznego działania Boga, zapośredniczonego w prawach natury, która określa, że Bóg rozumiany jako przyczyna pierwsza, może działać w ustanowionym przez siebie świecie, respektując określone przez siebie prawa, będące przyczynami wtórnymi Jego działania, co stanowi podstawę i istotę tzw. teizmu ewolucyjnego¹¹.

Teoria ta pozwala uzgodnić działanie świata według jego praw (świat rozwija się ewolucyjnie), które to działanie realizuje *de facto* zamysł Boży. Podwójna przyczynowość wydaje się stać na straży nieinterwencyjności działania Boga, która polega na respektowaniu przez Boga immanentnych zasad rządzących światem.

Zasada ta wydaje się zatem tłumaczyć również działanie opatrnościowe, zwłaszcza jeśli uwzględnimy aczasowość istnienia Boga oraz czasowy wymiar

⁷ Por. T. Pabjan, *Anatomia konfliktu. Między nowym ateizmem a teologią nauki...*, s. 146.

⁸ Por. F.-M. Dermine, *Mistycy i wizjonerzy: twarzą w twarz z niewidzialnym światem*, tłum. A. Mrozek, Warszawa 2006, s. 226–243.

⁹ Por. T. Pabjan, *Nieinterwencjonistyczny model działania Boga w świecie przyrody...*, s. 34.

¹⁰ Por. tamże, s. 35–36.

¹¹ Por. tamże, s. 37.

istnienia świata, przyjmując, że ów ontyczny porządek stworzenia z perspektywy świata winien być postrzegany jako stwarzanie ciągłe (*creatio continua*)¹². W perspektywie globalnej takie ułożenie transcendentnego Boga, który ontycznie powołuje do istnienia świat wraz z Jego prawami w taki sposób, by te prawa realizowały Jego zamiar, jest jak najbardziej do przyjęcia. Problem może pojawić się, kiedy działanie boskiej opatrności zaczniemy interpretować w kategoriach indywidualnego odniesienia do człowieka. Nie ulega bowiem wątpliwości, że działanie opatrnościowe Boga ma charakter osobowy i mieści w sobie prawdę, że Bóg wysłuchuje modlitw ludzi oraz odpowiada na nie, wpływając na losy świata¹³.

W perspektywie nieinterwencjonistycznego działania Boga możemy podać kilka szczegółowych interpretacji takich boskich interwencji na bieg świata, które zgodnie z założeniem nie łamią praw natury. Spośród różnych możliwości można stwierdzić np., że Bóg działa w niektórych przypadkach ponad naturą lub obok natury, co jednak rodzi kolejne kwestie domagające się odpowiedzi ze względu na skutki takiego działania dotyczące samej natury. Można również uznać, że owe działanie jest całkowicie zgodne z naturą i w niej zapośredniczone, natomiast jest niezgodne ze znanymi nam prawami natury, które jeszcze nie zostały w pełni odkryte i definitywnie określone w sposób całkowicie adekwatny do samej natury¹⁴. Przyjmując jednak to założenie (że Bóg działa w obrębie praw natury, które nie do końca są przez nas zdefiniowane), oraz uwzględniając metafizyczną różnicę między Bogiem a światem, możemy uznać, że Bóg, który z pozaczasowej perspektywy zna życie każdego człowieka, ukonstytuował świat w taki sposób, iż znając jego bieg odbywający się zgodnie z prawami natury, odgórnie uwzględnił dzięki swojej wszechwiedzy każdą ludzką potrzebę, tak by móc odpowiedzieć na nią w obrębie immanentnych praw świata¹⁵. Interpretacja taka może być jednak odczytywana z punktu widzenia praw fizyki w dwojaki sposób, przy czym każdy rodzaj jej rozumienia niesie ze sobą potencjalne negatywne skutki.

Otóż przeświadczenie, że Bóg ze swojej aczasowej perspektywy zna wszystkie zdarzenia rozgrywające się wewnątrz świata oraz będąc autorem takich praw, które mogłyby być harmonijne zarówno względem zdarzeń, jak i względem potrzeb ludzkich kierowanych w Jego kierunku, upodabnia Go nieco do demona Laplace'a, który zna wszelkie dane na temat stanu początkowego i praw natury w stopniu nieskończonym, dzięki czemu potrafi przewidzieć każde najbardziej szczegółowe zdarzenie we wszechświecie¹⁶. Bóg oczywiście taki postulat spełnia i to z nadmiarem, gdyż nie tylko zna, ale też jest ich autorem. Niemniej taka perspektywa z jednej strony jawi się jako nieco deistyczna oraz może stwarzać problem z rozu-

¹² Por. T. Pabjan, *Anatomia konfliktu. Między nowym ateizmem a teologią nauki...*, s. 124.

¹³ Por. tamże, s. 166–167.

¹⁴ Por. tamże, s. 149–157.

¹⁵ Por. tamże, s. 166–167.

¹⁶ Por. K. Ferguson, *Ogień w równaniach. Nauka, religia i poszukiwanie Boga*, tłum. P. Amsterdamski, Kraków 2016, s. 308.

mieniem ludzkiej wolności (co jednak z teologicznego punktu widzenia nie jest nie do uniknięcia). Z drugiej jednak strony istnieją przesłanki wskazujące, że zasady świata mają taki charakter, że nie sposób jest określić w sposób nieskończenie precyzyjny wszystkich danych jakiegokolwiek momentu świata. Wskazuje na to chociażby fizyka kwantowa i zasada nieoznaczoności¹⁷. Zasada ta w perspektywie fizycznej pozwala na istnienie przypadku i losowości w obrębie praw natury. To z kolei według niektórych teologów stwarza możliwość interwencji Boga na najbardziej fundamentalnym poziomie natury¹⁸. Założenie takie jednak, oprócz tego, że jest subtelniejszym sposobem powrotu do skompromitowanego błędu określanego mianem „God of the gaps”¹⁹, rodzi jeszcze inne niebezpieczeństwo – według mnie równie zgubne. Otóż umiejscowienie działania Boga pośród praw przyrody lub ich utożsamienie z nimi sprowadza się w gruncie rzeczy do immanentyzacji działania Boga. Zależność, która została wskazana na początku artykułu, określająca Boga jako transcendentnego względem świata, zostaje tutaj mocno naruszona. Co więcej, owo naruszenie dotyczy nie tylko działania Boga, które dzieje się „w” świecie stworzonym, zapośredniczone w przyczynach wtórnych, stanowiących prawa natury (co jeszcze nie świadczy o jego immanentnym względem tych praw charakterze), ale staje się ono wprost utożsamione z prawami natury, a więc działanie Boga zaczyna być tu postrzegane jako immanentne w swojej naturze względem świata, a to ze względu na absolutną prostotę Boga jest wykluczone, gdyż Jego działanie jest tożsame z Jego naturą, radykalnie inną niż natura świata²⁰.

O tym rozróżnieniu należy szczególnie pamiętać nie tylko w kwestii działania interwencjonistycznego na poziomie kwantowym, ale również w interpretacji działania nieinterwencjonistycznego. Według mnie teoria działania nieinterwencjonistycznego jest narażona na taką interpretację działania Boga zapośredniczonego w przyczynach wtórnych, która zbyt mocno może utożsamiać owe przyczyny wtórne z samym działaniem Boga. Z tego względu właściwiej byłoby raczej określić dynamikę działań wewnątrzświatowych jednocześnie mianem przyczyn wtórnych oraz podkreślać, że są one skutkiem, a nie środkiem właściwego działania Boga.

¹⁷ Zasada ta mówi, że niemożliwe jest jednoczesne precyzyjne ustalenie położenia i pędu cząstek elementarnych. Te dwie wielkości są tak ze sobą sprzężone, że im dokładniej mierzymy jedną, tym bardziej nieuchwytna staje się wielkość druga. Wśród fizyków nie ma zgody co do tego, czy zasada ta wynika z samej natury rzeczywistości, więc sama w sobie jest nieprzewidywalna, czy raczej wynika ona z jeszcze niedostatecznych kompetencji naukowo-badawczych. Por. tamże, s. 31–32. Niemniej nawet w przypadku, gdyby była to fundamentalna zasada wynikająca z samej natury rzeczywistości nie oznacza to, że Bóg mógłby nie posiadać takiej wiedzy. Świadczy jednak o możliwości istnienia zdarzeń losowych, które są wpisane w prawa natury.

¹⁸ Por. A. Plantinga, *Where the Conflict really lies: Science, Religion, and Naturalism*, Oxford 2011; B. Monton, *God acts in the Quantum World*, w: *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, t. 5, red. J. Kvanvig, Oxford 2014, s. 167–184.

¹⁹ Por. M. Heller, *Sens życia i sens wszechświata: studia z teologii współczesnej*, Kraków 2014, s. 150–151.

²⁰ Por. J.D. Szczurek, *Trójjedyny...*, s. 240–241.

Zatem w perspektywie deskrypcji opatrnościowego działania Boga poprawne i pożądane wydaje się określanie ich mianem nie działania Boga, ale znaków owego działania, co sugeruje w swoich pracach T. Pabjan²¹. Powaga tego rozróżnienia wyodrębia się szczególnie w kwestii interpretacji w kluczu nieinterwencjonistycznym działania uświęcającego.

Działanie uświęcające wydaje się bowiem stanowić ten obszar, który trudno traktować jako w pełni zapośredniczony w prawach natury. Takie stanowisko implikowałoby, że już sama dynamika świata (prawa fizyki, ewolucja) prowadzi stworzenie do eschatologicznej pełni. Jeśli bowiem Bóg jest związany w sposób bezwzględny z prawami natury, to faktycznie Jego działanie uświęcające winno odbywać się również poprzez pośrednictwo tych praw²², co wydaje się twierdzeniem co najmniej niebezpiecznym.

Nieinterwencjonistyczna teoria działania Boga w tym kontekście jasno rozgranicza między właściwym działaniem Boga a jego skutkami (aczkolwiek w interpretacji działania opatrnościowego wydaje się, jakoby ta granica ulegała lekkiemu rozmyciu). Niemniej także w kwestii działania uświęcającego w teorii tej poszukuje się ciągłości, która świadczyłaby o pewnego rodzaju zapośredniczeniu działania uświęcającego w naturze, oddzielenie bowiem tych działań stwarza wspomniane we wstępie artykułu wprowadzenie podwójnej ekonomii²³.

Próba wyjścia z owego impasu opiera się na dwóch przesłankach. Mianowicie podkreśla się, że akt zbawienia, odkupienia czy przebóstwienia nie powinien być ujmowany jako akt nowego stworzenia czy ponownego powołania do innego istnienia, ale jako akt przemiany tego, co już zostało przez Boga powołane do istnienia, i to takiej przemiany, która nie przekształca natury bytów w inną naturę, ale sprawia, że natura bytu przygodnego realizuje się w pełni doskonałości, która potencjalnie była w nim obecna od początku (człowiek przebóstwiony zatem to nie człowiek ubogacony dodatkową naturą, ale człowiek w doskonałej pełni swojego człowieczeństwa)²⁴. Po wtóre, teologię tak pojętego przemienienia osadza się na fundamencie Rahnerowskiej koncepcji samoudzielania się Boga, według której to Bóg w swojej samoudzielającej się miłości stanowi podstawę ontyczną każdego bytu przygodnego²⁵. Połączenie tych dwóch przesłanek prowadzi Edwardsa do twierdzenia, jakoby akt przebóstwienia człowieka i świata stanowił dopełnienie samoudzielania się Boga na poziomie stwórczym²⁶, co oczywiście nie budzi zastrzeżeń, a wręcz przeciwnie, wydaje się to oczywiste. Jednakże według mnie można się zgodzić na taką zależność tylko, jeśli dopowiemy, że to działanie ma równie transcendentny charakter jak działanie stwórcze, a więc że nie jest ono

²¹ Por. T. Pabjan, *Anatomia konfliktu. Między nowym ateizmem a teologią nauki...*, s. 167.

²² Por. D. Edwards, *Jak działa Bóg?*..., s. 184.

²³ Por. tamże, s. 185.

²⁴ Por. tamże, s. 146–149.

²⁵ Por. tamże, s. 181–183.

²⁶ Por. tamże, s. 184.

w gruncie rzeczy zapośredniczone w stworzeniu i jego prawach, lecz – tak jak w przypadku aktu stwórczego, rozumianego jako ontyczne ukonstytuowanie świata – samo stworzenie i jego immanentne prawa stanowią skutek boskiego działania, tak w tym przypadku uświęcenie czy przebóstwienie stanowi skutek tejże samej ekonomii, która dopełnia pierwszy akt stwórczy, a jako takie nie realizuje się ono w zapośredniczeniu praw natury, aczkolwiek natury dotyka, przemieniając ją. Teoria nieinterwencjonistyczna jednak inaczej patrzy na tę kwestię, trzymając się założenia, że owo działanie wpisane jest w naturę i realizuje się za pośrednictwem jej praw, co wynika z założeń przyjętych od Rahnera. Działanie uświęcające, które jest w taki sposób wpisane w dynamikę działania natury, realizuje się faktycznie przez samotranscendencję natury, co może budzić wątpliwości.

W takiej perspektywie warto zastanowić się, czy działanie uświęcające nie winno być określone raczej jako supernaturalne lub praeternaturalne, chociaż dotyczącą samej natury. Wydaje się bowiem, że tak określone działanie Boga jest bardziej przystające do działania stwórczego, które w istocie jest transcendentne względem natury, aczkolwiek konstytuując naturę, działa w niej nieustannie. Podobnie działanie uświęcające może być postrzegane jako transcendentne względem natury, chociaż realizujące się w jej obrębie i konstytuujące swój cel (skutek) w naturze przemienionej. Nim jednak możliwa będzie odpowiedź na to pytanie, winniśmy przyjrzeć się naturze działania uświęcającego, jakie podaje nam teologia.

ANALIZA DZIAŁANIA BOGA W WYMIARZE POWSZECHNYM I INDYWIDUALNYM

Podstawą wszelkiego działania uświęcającego jest, jak zauważa Rahner, a za nim Edwards, akt wcielenia pojmowany integralnie z aktem odkupieńczej śmierci i zmartwychwstaniem, które jest już początkiem owej przemiany²⁷. Uświęcenie lub przebóstwienie całego stworzenia, jako kontynuacja tegoż aktu zainicjowanego w Chrystusie, powinno znamionować się tą samą dynamiką, co nie podlega żadnej wątpliwości. Niemniej sama interpretacja tegoż wydarzenia w kluczu teologii Rahnera wydaje się już stanowić moment redukcji tejże dynamiki. Owszem, możemy interpretować ów akt wcielenia jako działanie oddolne samoudzielającego się Boga w stworzonej naturze Jezusa, jak również możemy przypuszczać, że podobna dynamika Bożego działania potencjalnie realizuje się w każdym stworzeniu. Jednakże taka interpretacja wcielenia, chociaż nie jest błędna, to wydaje się niepełna, a to przez zbytne skupienie na swoim wewnętrznym charakterze, przez co pomija wymiar relacyjny (eklezyjalny) i historyczny objawienia²⁸, rozumianego

²⁷ Por. tamże, s. 130–142.

²⁸ Por. H. Seweryniak, *Fundamentalne cechy objawienia biblijnego*, „Studia Płockie” 19 (1991), s. 7–8.

jako integralne względem wcielenia. Możemy oczywiście mimo to twierdzić, że objawienie posiada charakter historyczny, jak i że wcielenie dokonało się w historii, aczkolwiek dynamika owego wcielenia jest już dynamiką wewnętrzną. I w rzeczywistości tak jest. Niemniej nie stanowi to o fakcie wystarczalności takiego rozumienia wydarzenia wcielenia. Sam przekaz biblijny sugeruje, jakoby oprócz charakteru wewnętrznego wcielenie w swojej dynamice miało również wymiar historyczny. Świadczy o tym narracja, w której Ojciec w przekazach ewangelicznych w sposób niejako zewnętrzny odnosi się do swojego Syna i określa Go (Mt 3,13–17; 17,1–8; Mk 1,9–11; 9,2–8; Łk 3,21–22; 9,28–36). Przekazy te wydają się korespondować z wewnętrznym hipostazowaniem Syna w Jezusie, zwłaszcza zważywszy na szczególny charakter słów Boga, które w przekazie biblijnym nie mają tylko znaczenia informującego, ale konstytuujący rzeczywistość²⁹.

Ponadto historyczne osadzenie wcielenia sprawia, że jego dynamika ekonomii ufundowanej inkarnacyjnie nie może być postrzegana jedynie jako oparta na wewnętrznym akcie. Niewątpliwie Bóg w Chrystusie, o czym świadczy właśnie dynamika historycznego objawienia, przychodził do ludzi z zewnątrz, przez pośrednictwo wydarzeń. Również współczesny, komunikacyjny model objawienia, sformułowany na II Soborze Watykańskim, potwierdza tę intuicję. Objawienie w świetle tego modelu jest odsłonięciem tajemnicy Boga, której celem jest zaproszenie człowieka do wspólnoty z Nim. Bóg w świetle tego modelu manifestuje się w świecie, żeby człowiek mógł uczestniczyć w Jego wewnętrznym życiu³⁰.

Dynamika działania przeobstwiającego wydaje się zatem posiadać charakter wewnętrzno-zewnętrzny. Bóg faktycznie konstytuuje człowieka od wewnątrz, jako podstawa jego istnienia, ale również określa go przez objawienie niejako z zewnątrz, przez co samo objawienie Boga względem człowieka ma charakter determinujący jego sobość, i to nie tylko w znaczeniu podstawowej tożsamości człowieka na poziomie aktu stwórczego, ale właśnie w jego kształcie eschatycznym³¹.

Takie ustawienie sugeruje, że działanie przeobstwiające nie ma bezwzględnie charakteru zapośredniczonego w naturze przeobstwianej, czyli nie jest bezwzględnie wpisane w naturę bytu, który ma być przeobstwiony, zatem nie może realizować się wyłącznie na drodze samotranscendencji, jak chciałby Edwards³². Nie świadczy to jednak, że jest to działanie, które realizuje się poza ramami wyznaczonymi przez naturę stworzoną i jej prawa. Możliwe, że również działanie zewnętrzne dokonuje się poprzez prawa świata stworzonego, o czym może świadczyć sama kategoria objawienia przez stworzenie³³. Przecież już samo objawienie powszechne i histo-

²⁹ Por. M. Ozorowski, *Bóg a stworzenie w teologii katolickiej*, „Paedagogia Christiana” 28 (2011), nr 2, s. 84–85.

³⁰ Por. R.J. Woźniak, *Różnica i tajemnica. Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości*, Poznań 2012, s. 187–188.

³¹ Por. tamże.

³² Por. D. Edwards, *Jak działa Bóg?...*, s. 186.

³³ Por. M. Rusecki, *Traktat o objawieniu*, Kraków 2007, s. 150–159.

ryczne, z którym jest związane działanie uświęcające i przebóstwiający, świadczy, że w jakiś sposób jest ono zapośredniczone w świecie. Pytanie, na które trzeba nam odpowiedzieć, sprowadza się zatem nie do kwestii, czy Bóg działa w świecie, ale czy owo działanie, które świata dotyka, dokonuje się w obrębie wyznaczonym przez prawa natury, czy jest względem nich transcendentne?

Odpowiedzi na to pytanie może dostarczyć nam analiza doświadczenia mistycznego, które jest doświadczeniem przemieniającym³⁴. W sposób oczywisty doświadczenie mistyczne wybitnie wskazuje na zewnętrzno-wewnętrzny charakter. Mistyk w doświadczeniu jest bierny i oczekuje na działanie Boga, co świadczy o zewnętrzności³⁵. Samo doświadczenie natomiast jest wybitnie wewnętrzne³⁶. Czy jednak mimo tak silnego zapośredniczenia zarówno w tym, co zewnętrzne, jak i we własnym wnętrzu (tym, co najbardziej immanentne) można uznać je za Boże działanie o charakterze transcendentnym?

Na to wydaje się wskazywać zarówno analiza tekstów mistycznych, jak i same opisy doświadczeń mistycznych w ich fenomenologicznym ujęciu. Doświadczenie Boga jest doświadczeniem absolutnej transcendencji. Opis tegoż doświadczenia, jaki możemy spotkać np. u św. Jana od Krzyża, jest pewnego rodzaju formą systematycznego transcendowania pojęć ze względu na ich nieadekwatność, co wskazuje na to, że rzeczywistość, której doświadcza mistyk, jest absolutnie transcendentna względem wszystkiego, co podpada pod ludzką empirię³⁷. Zatem wydaje się, jakoby działanie uświęcające dokonywało się w przestrzeni świata stworzonego, po pierwsze, w takim znaczeniu, że sam świat jest pośrednikiem tego działania (objawienie), co jednak nie świadczy, że samo objawienie dokonuje się z zaangażowaniem praw natury, a raczej świadczy o tym, że zarówno świat, jak i prawa w nim panujące, jako skutek działania Boga, noszą na sobie znamię Jego podobieństwa, które jest podobieństwem dynamicznym i uobecniającym ze względu na ciągły charakter stwarzania (*creatio continua*), albo patrząc z innej perspektywy, że Bóg stanowi ontyczną podstawę istnienia świata. Po drugie, działanie to dokonuje się w przestrzeni bytowej i egzystencjalnej człowieka (bytu), który doznaje uświęcenia (przebóstwienia). Niemniej nie jest to zupełnie immanentny proces względem jego własnej natury, o czym świadczy apofatyczność doświadczenia, wskazująca na działanie Kogoś absolutnie innego niż wszystko, co można nazwać stworzeniem. Czy jednak w tym miejscu nie wyznaczamy zbyt radykalnej linii między Bogiem a stworzeniem? W jaki sposób zatem wytłumaczyć działanie Boga

³⁴ Por. R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*, tłum. T. Landy, Niepokalanów 1998, s. 837–846.

³⁵ Por. J. Subdrack, *Mistyka*, tłum. B. Białecki, Kraków 1996, s. 84–89.

³⁶ Por. F. Ruiz Salvador, *Święty Jan od Krzyża: pisarz, pisma, nauka*, tłum. J.E. Bielecki, Kraków 1998, s. 827–859.

³⁷ Por. T. Merton, *Wspinaczka ku Prawdzie*, tłum. P. Parlej, Kraków 2008, s. 246; tenże, *Doświadczenie wewnętrzne: zapiski o kontemplacji*, tłum. I. Zarębska, P. Zarębski, Kraków 2005, s. 139.

w stworzeniu, które jednak pozostaje konsekwentnie transcendentne względem natury stworzonej?

POSZERZONA PODSTAWA INTERPRETACJI DZIAŁANIA NIEINTERWENCJONISTYCZNEGO

Dyspozycję percepcji działania Boga uzasadnia już sama koncepcja Rahnera, według której każdy byt stworzony już u samych swoich podstaw jest ufundowany przez stwórczy akt samoudzielającego się Boga. Problem w tej koncepcji stanowi jej ekskluzywistyczna interpretacja, która chce upatrywać w takim ustanowieniu wpisana w naturę ludzką możliwość samotranscendencji, która prowadzi do przebóstwienia, co wydaje się wykluczać działanie Boga od zewnątrz. Aby zrównoważyć tę koncepcję, warto ją ubogacić przez koncepcję działania zewnętrznego (odgórnego), jaką chociażby proponuje Hans Urs von Balthasar. Te dwie koncepcje oczywiście bywały interpretowane w sposób opozycyjny, tymczasem głębsza analiza wydaje się wskazywać, jakoby były one w swoich prymarnych założeniach komplementarne.

Szwajcarski teolog, chociaż kładzie nacisk na odgórne działanie Boga, zakłada, że musi istnieć w człowieku pierwiastek boski, który stwarza dyspozycję wrażliwości i percepcji człowieka na działającą „od zewnątrz” łaskę. Według von Balthasara, chociaż łaska przemieniająca człowieka pochodzi „z zewnątrz” od transcendentnego Boga, to jednak tenże Bóg, uwalniając owo światło łaski w akcie objawienia, posyła je w sferę adresata łaski, który przez Boga jest już wewnętrznie dysponowany do jej przyjęcia³⁸. Człowiek zatem jest w stanie przyjąć tak zdefiniowaną łaskę, gdyż dyspozycja przyjęcia owej łaski, rozumianej jako „świadczenie Boga w nas [...] istnieje wewnątrz samego wierzącego i staje się tożsame z jego wiarą, o ile ów wierzy. Wiara jest jaśniejącą w człowieku światłością Boga, ponieważ Bóg jest rozpoznawany tylko przez Boga w jego trójjedyniej intymności”³⁹. Tak rozumiana zależność sprawia, że chociaż z ontologicznego punktu widzenia Bóg jest transcendentny względem natury stworzonej, to jednak człowiek, uczestnicząc w życiu Boga, może Go rozpoznać i przyjąć w Jego działaniu⁴⁰. Przyjęcie tej koncepcji, poza tym, że strzeże ona faktycznej transcendencji Boga, ma jeszcze tę zaletę: strzeże nadprzyrodzonego charakteru aktu wiary, która w kluczu jedynie wyżej wskazanej interpretacji Rahnera może jawić się jako zasada naturalna. Przy uwzględnieniu obu perspektyw może ona być rozumiana jako wpisana w naturę

³⁸ Por. J.J. O'Donnell, *Klucz do teologii Hansa Ursa von Balthasara*, tłum. A. Wałęcki, Kraków 2005, s. 45.

³⁹ H.U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, tłum. E. Marzsał, J. Zakrzewski, Kraków 2008, s. 133.

⁴⁰ Por. tamże.

ludzką (człowiek jest otwarty na Boga), aczkolwiek wymaga ona rzeczywistego daru łaski.

Ponadto integralne stosowanie obu podstaw teologicznych sprawia, że faktycznie działanie Boga jawi się jako dotykające natury stworzonej, lecz nie jest z nią zbyt radykalnie związane. Co więcej, działanie uświęcające w takiej perspektywie zachowuje swój transcendentny charakter (może być rozumiane jako supernaturalne lub praeternaturalne), pozostając jednocześnie skuteczne w świecie stworzonym. Praeternaturalny charakter owego działania, sprawiający, że nie jest ono związane prawami natury (nie realizuje się według dynamiki tych praw), nie oznacza jednak, że sama natura nie pośredniczy w tym działaniu. Praeternaturalność sprawia, że objawienie czy uświęcenie nie mogłoby się realizować poza naturą stworzoną. W takiej perspektywie dalej możemy określać świat jako pewnego rodzaju przyczynę wtórną (lub okazjonalną) działania uświęcającego, bez twierdzenia, że wyznacza ona ramy i granice Bożego działania.

Takie ustawienie działania Boga względem stworzenia wyjaśnia również faktyczną jedność działania stwórczego i uświęcającego, bez potrzeby rozróżniania dwóch ekonomii działania Boga, co niewątpliwie byłoby błędem. Na początku artykułu zostało podkreślone, że działanie stwórcze ma taką strukturę, według której samo działanie jest transcendentne względem stworzenia, chociaż skutkiem tego działania jest istnienie świata, co wyraża się w przytoczonej tezie, że stwórcze odniesienie do Boga jest odniesieniem ontycznym, a nie fizykalnym. W takiej perspektywie działanie uświęcające, które byłoby wpisane w ontologiczną strukturę bytu, sprawia wrażenie innej dynamiki od tej pierwszej. Bóg bowiem, faktycznie uświęcając, działałby przez pośrednictwo świata w obrębie jego praw, a nie bezpośrednio (czyli inaczej niż w akcie stwórczym). Natomiast uznanie, że działanie uświęcające jest działaniem w stworzeniu, które jednak zachowuje swój transcendentny charakter, sprawia, że faktycznie jest ono dokładnie takie samo pod względem strukturalnym (różni się jednak stopniem) jak działanie stwórcze, co czyni zadość stwierdzeniu obecnemu w nieinterwencjonistycznej koncepcji działania Boga, że działanie przebóstwiający również ma charakter ontyczny, a nie fizykalny⁴¹.

Dopełniając treści niniejszego artykułu, postaram się przedstawić przykład interpretacji Bożego działania przebóstwiającego, z uwzględnieniem aspektu wewnątrzno-zewnętrzno. By wskazać na uniwersalność tego modelu, postaram się przedstawić ową interpretację w odniesieniu do wydarzenia z życia Jezusa, które zgodnie z założeniami nieinterwencjonistycznego modelu jest zasadą przemiany ontologicznej świata⁴². W opisie skupię się jednak bardziej na działaniu zewnętrznym Boga, gdyż wewnętrznej konstytucji boskiej natury Syna Bożego uzasadniać nie trzeba, wynika ona bowiem wprost z dogmatu chrystologicznego. Śladów działania zewnątrzno-wewnętrznego Boga postaram się odszukać w opisie

⁴¹ Por. T. Pabjan, *Anatomia konfliktu między nowym ateizmem a teologią nauki...*, s. 163.

⁴² Por. D. Edwards, *Jak działa Bóg?*..., s. 148.

męki Chrystusa. Wybór ten jest arbitralny, podyktowany jedynie z jednej strony epifanią wyrazistością, a z drugiej pozorną trudnością w deskrypcji zewnętrznego działania Boga w tym wydarzeniu.

Owo działanie na forum zewnętrznym jest jednak radykalne – sam Jezus wskazuje na to, że dynamika wydarzeń paschalnych jest mocno związana z działaniem Ojca. Znamienne jest, że w ogrodzie Oliwnym cała akcja zaczyna się od modlitwy Jezusa, która w przekazach ewangelicznych nie jest tylko ukazaniem chwilowego odniesienia do Ojca, ale jest realizacją wewnętrzną i fundamentalną zażyłości z Ojcem, która nie tyle konkretyzuje się w modlitwie, ile przez swoje istotowe pierwszeństwo rodzi modlitwę i rodzi samą osobę Jezusa. Co więcej, ewangelista Marek, relacjonując tę modlitwę, wkłada w usta Jezusa aramejskie *Abba*, świadczące o wyjątkowości i unikalności tego odniesienia⁴³. Możemy zatem powiedzieć, że cała narracja opisu męki, koncentrująca się na osobie Jezusa i ostatnich wydarzeniach Jego ziemskiego życia, *de facto* jest opowieścią na sposób naszej immanentnej rzeczywistości o tym, jak Ojciec rodzi Syna – jest zatem opisem wewnątrztrynarnego działania Boga, realizującego się w zewnętrznej przestrzeni świata stworzonego. Opowieść o brutalnej męce Chrystusa jest więc (aczkolwiek brzmi to nieprawdopodobnie) objawieniem odwiecznego aktu nieskończonej miłości, w której Ojciec obdarowuje swoją istotą Syna, rodząc Go, co jest faktycznie w perspektywie stworzenia równoznaczne z aktem przeobstwienia, który w kontekście ziemskiego życia i ludzkiej natury Jezusa jest aktem permanentnym (jest hipostazowaniem). Wydarzenie Ogrójca, jak zresztą każde wydarzenie z życia Jezusa, stanowi więc w istocie bardzo radykalne ukazanie bezmiaru miłości wewnątrztrynarniej, która staje się zapośredniczona w świecie w sposób totalny – nawet w tak niewiarygodnie bolesnych i wydawałoby się w ogóle nielicujących z miłością Ojca wydarzeniach. Na taką zależność wskazuje właściwie już sam tekst Ewangelii Jana, w którym Jezus w Jerozolimie, podczas gdy zbliża się Jego godzina, oznajmia, że zostanie uwielbiony, a w tym uwielbieniu wstawione zostanie imię Ojca (por. J 12,20–36). Niemniej owo zapośredniczenie nie świadczy bynajmniej, jakoby działanie Boga wpisane było w prawa natury lub dynamikę i logikę wydarzeń (Boże działanie nie jest wpisane w dynamikę okrucieństwa świata względem Jezusa!), aczkolwiek w świecie i historii się realizuje. Nie są one zatem również czymś zupełnie odrębnym i sterylnym. Na spójność transcendentnego działania Boga z dynamiką działania świata wskazuje tutaj to, że w Ogrójcu Jezus, wiedząc, co Go czeka, zwraca się do Ojca, tak jakby to Ojciec kierował całą mającą nastąpić akcją. Prosi Go o oddalenie kielicha, przez co uznaje, że faktycznie to, co się dzieje, przychodzi na Niego z ręki Ojca, albo mówiąc precyzyjnie, że to, co ma przyjść, będzie bolesną przestrzenią działania Ojca.

Spoglądając syntetycznie na tę sytuację, należy podkreślić, że samo działanie świata, czyli to wszystko, co dzieje się wokół Jezusa, a więc cała sytuacja męki,

⁴³ Por. J. Ratzinger, *Chrystus i Jego Kościół*, tłum. W. Szymona, Kraków 2005, s. 37.

jest pewnego rodzaju przestrzenią lub środkiem do celu, którym jest dynamiczne, permanentne hipostazowanie Syna w Chrystusie, stanowiąc proces analogiczny do odwiecznego zradzania Syna przez Ojca, co wskazuje na spójność działania zewnętrznego z wewnętrzną konstytucją Chrystusa, o którą słusznie upomina się Rahner. W takiej perspektywie w wydarzeniu męki, które niewątpliwie jest szczytowym momentem objawienia⁴⁴, zauważyć możemy, że wszystko, co się dzieje w czasie męki Chrystusa, paradoksalnie wydobywa Jego istotę, kreśląc kształt niepojętej i niewysłowionej Miłości, którą jest On sam w swojej istocie. Tak jak Ojciec, rodząc Syna, „określa kształt” odwiecznej miłości w hipostazie Syna, tak w Jerozolimie podczas męki złowrogi świat kreślił kształt niewysłowionej istoty Syna utkanej z boskiej miłości, a właściwie nie świat, ale transcendentne, współistotne z wewnątrztrynitarnym działaniem Boga realizujące się w kontekście świata, lecz nie za pośrednictwem jego zasad – co implikowałoby, że Bóg posługuje się brutalnością świata jako analogatem swojego działania. Na krzyżu w ten sposób uobecnił się i objawił ostateczny „kształt” nieskończonej miłości Boga, a zarazem objawiła się pełnia naszego człowieczeństwa. Dymnika działania świata nie była tutaj jednak istotowym medium (przyczyną wtórną, pod powłoką w której realizowało się działanie Boga). Była ona jednak kontekstem i środowiskiem działania Boga, którego istotą jest hipostazowanie Syna w jego ludzkiej naturze.

Interpretując w ten sposób działanie łaski, możemy stwierdzić, że również chrześcijanin jest delimitowany przez udzielającą się ekonomicznie Bożą miłość, która zostaje mu dana za pośrednictwem (w kontekście) stworzonego świata i wydarzeń w nim się rozgrywających (wszystko, co dzieje się wokół nas i co nas dotyka, jest kontekstem działania stwórczego i uświęcającego Boga). Natomiast nie jest tak, że wydarzenia wewnątrzświatowe lub zasady fizykalne są jakby wtórnym stopniem działania Boga lub że Bóg w swoim działaniu jest tymi zasadami związany. Nie niweluje to oczywiście odwewnętrznego konstytuowania bytu ludzkiego przez Boga, co postuluje Rahner. Świadczy to jedynie, że Bóg faktycznie konstytuuje nas od wewnątrz (definiuje naszą istotę), ale też jednocześnie konstytuuje i dopełnia nas od zewnątrz, co sprawia, że nie jest On związany działaniem natury, która przecież przez zranienie grzechem nie jest absolutnie przystająca do Jego działania. Nie oznacza to jednak, że Bóg poprzez naturę działać nie może.

WNIOSKI

Przedstawione powyżej analizy wydają się zatem wskazywać, że zgodnie z nieinterwencjonistyczną teorią działania Boga czymś niesłusznym wydaje się twierdzenie, jakoby Bóg w świecie działał wbrew prawom natury. Bardziej logiczne wydaje się, że działanie Boga zakłada respektowanie praw, które przecież sam Bóg

⁴⁴ Por. J. Galot, *Dieu souffre-t-il?*, Paris 1976, s. 11.

ustanowił. Niemniej takie założenie nie musi implikować, jakoby działanie Boga w świecie z konieczności musiało być zapośredniczone w prawach natury. Oczywiście takie ujęcie Bożego działania jest bardzo korzystne ze względu na syntezę teistycznej i naukowej wizji świata. Nie jest jednak pozbawione wad, które mogą prowadzić do zachwiania rozumienia transcendentnego charakteru Boga, immanentyzacji Jego działania, quasi-deistycznej wizji świata lub, co unaoczniał zwłaszcza ostatni podpunkt, naturalizacji działania uświęcającego, które w tradycyjnej teologii zawsze było identyfikowane z działaniem różnym niż naturalne. Analizy przedstawione na kartach niniejszego artykułu wskazują, że tworzenie spójnego obrazu działania Boga i świata nie musi z konieczności prowadzić do tak radykalnego zestrojenia obu działań, które wiedzie do twierdzenia, że Bóg zazwyczaj działa za pośrednictwem praw natury. Spójną wizję nauki i teologii można zbudować, zakładając, że Bóg działa „obok” praw natury w sposób przystający do stworzenia. Natomiast założenie i dowodzenie tezy, że działa On w zapośredniczeniu, wydaje się wynikać z przyjętej za podstawę Rahnerowskiej koncepcji samoudzielania się Boga, w interpretacji absolutyzującej Jego wewnętrzne działanie. Poszerzenie perspektywy o model działania uwzględniający zewnętrzne (odgórne) działanie pozwala na uwolnienie działania Bożego spod powłoki praw naturalnych, bez zrywania spójności między naukowym a teistycznym obrazem świata.

Nie świadczy to oczywiście o dyskredytacji nieinterwencyjonistycznej koncepcji działania Boga, ale o jej korekcie, polegającej na poszerzeniu i ubogaceniu, które nie łamie jej wewnętrznych zasad, ale je uwalnia. Wszak nieinterwencyjonistyczna teoria działania Boga sama w sobie nie wyklucza działania ponad lub obok natury. Korekta przeze mnie zaproponowana pokazuje, że takie działanie pozostaje w pełnej zgodzie z prawami natury, a nawet ową naturę przenika, konstytuuje i definiuje, chociaż nie jest nią bezwzględnie związane. Taka interpretacja Bożego działania jest więc o tyle korzystna, że nie wiąże ona działania Boga, nie sprawia problemu z odróżnieniem działania naturalnego od działania łaski, nie oddzielając ich jednak radykalnie od siebie, jak również wydaje się zachowywać w pełni postulat jedności i ciągłości działania Boga w świecie.

BIBLIOGRAFIA

- Balthasar H.U. von, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. I: *Kontemplacja postaci*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2008.
- Dermine F.-M., *Mistycy i wizjonerzy: twarz w twarz z niewidzialnym światem*, tłum. A. Mrozek, Warszawa 2006.
- Edwards D., *Jak działa Bóg?*, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2013.
- Edwards D., *Bóg ewolucji: teologia trynitarna*, tłum. Ł. Kwiatek, Kraków 2016.
- Ferguson K., *Ogień w równaniach. Nauka, religia i poszukiwanie Boga*, tłum. P. Amsterdamski, Kraków 2016.
- Galot J., *Dieu souffre-t-il?*, Paris 1976.

- Garrigou-Lagrange R., *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*, tłum. T. Landy, Niepokalanów 1998.
- Heller M., *Sens życia i sens wszechświata: studia z teologii współczesnej*, Kraków 2014.
- Merton T., *Doświadczenie wewnętrzne: zapiski o kontemplacji*, tłum. I. Zarębska, P. Zarębski, Kraków 2005.
- Merton T., *Wspinaczka ku Prawdzie*, tłum. P. Parlej, Kraków 2008.
- Monton B., *God acts in the Quantum World*, w: *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, tom 5, ed. J. Kvanvig, Oxford 2014, s. 167–184.
- O'Donnell J.J., *Klucz do teologii Hansa Ursa von Balthasara*, tłum. A. Wałęcki, Kraków 2005.
- Ozorowski M., *Bóg a stworzenie w teologii katolickiej*, „Paedagogia Christiana” 28 (2011), nr 2, s. 84–98.
- Pabjan T., *Nieinterwencjonistyczny model działania Boga w świecie przyrody*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 35 (2016), nr 1, s. 33–49.
- Pabjan T., *Anatomia konfliktu. Między nowym ateizmem a teologią nauki*, Kraków 2016.
- Plantinga A., *Where the Conflict really lies: Science, Religion, and Naturalism*, Oxford 2011.
- Rahner K., *Podstawowy wykład wiary: wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1987.
- Rahner K., *Pisma wybrane*, t. 1, tłum. G. Bubel, Kraków 2005.
- Ratzinger J., *Chrystus i Jego Kościół*, tłum. W. Szymona, Kraków 2005.
- Ruiz Salvador F., *Święty Jan od Krzyża: pisarz, pisma, nauka*, tłum. J.E. Bielecki, Kraków 1998.
- Rusecki M., *Traktat o objawieniu*, Kraków 2007.
- Seweryniak H., *Fundamentalne cechy objawienia biblijnego*, „Studia Płockie” 19 (1991), s. 7–16.
- Sobór Watykański I, *Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej „Dei Filius”*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych: tekst grecki, łaciński, polski*, t. 4, red. A. Baron, H. Pietras, tłum. A. Baron, M. Karas, J.D. Szczurek, Kraków 2003, s. 888–905.
- Subdrack J., *Mistyka*, tłum. B. Białecki, Kraków 1996.
- Szczurek J.D., *Trójjedyny: traktat o Bogu w Trójcy Świętej jedynym*, Kraków 2003.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tłum. S. Błech, Londyn 1962.
- Woźniak R.J., *Różnica i tajemnica. Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości*, Poznań 2012.

Słowa kluczowe: nauka i religia, stworzenie, uświęcenie, przebóstwienie, boska ekonomia

THE NONINTERVENTIONIST THEORY OF GOD'S ACTION. ANALYSIS,
DIAGNOSIS AND MODEL CORRECTION

Summary

The interaction between theology and science not only stimulates the former to justify its thesis as harmonious with the scientific view of the world, but also motivates it to search new models that would interpret exhaustively its statements in accordance with scientific discoveries and to outline the scope of its further development in the area of coherency between theology and science. The noninterventionist theory of God's action constitutes one of the most interesting model of such an approach.

However, this model being profoundly analysed, despite its large possibility to synthesize the theological view with the scientific one, may cause some doubts. It is so since this model seems to reduce subtly and decompose internally the God's action while searching its coherency with the world's action.

This article attempts to diagnose that potential risk as well as to propose some modifications and enlargements of the model in order to make it more harmonious with traditional views of God's action, but without damage on its innovative capacities.

Keywords: science and religion, creation, sanctification, deification, God's economy

Aleksander Sosnowski*
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków

DAS GEBET JESU IN DER LEHRE VOM PAPST BENEDIKT XVI.

Die Überlegung von Benedikt XVI. über das Gebet Jesu stellt einen wesentlichen Bestandteil der päpstlichen Lehre. Alle vier Evangelisten, insbesondere der heilige Apostel Lukas, übermitteln uns das Zeugnis über das Gebet Jesu. Es gehört zweifelsohne zu den wichtigsten Charaktereigenschaften von Jesus im Neuen Testament; es bezeichnet die Gestalt Jesu seit seiner Kindheit bis auf seine letzten Worte am Kreuz. Während der Analyse des Zeugnisses der Bibel betont Benedikt XVI., dass das Gebet Jesu und Sein Dialog mit dem Vater den Mittelpunkt Seiner Gestalt und Sendung darstellen. Eben in der Bibel haben ihren Ursprung die wichtigsten Werke von Jesu; das Gebet auf dem Ölberg, das dem Vater gegenüber ausgesprochene „Ja“ gehen seinem Leiden, Tod und Auferstehung voraus. Das Gebet hat eine privilegierte Stellung für Christologie; hier – genauso wie die Jünger – lernen wir Jesu als den wahren Messias – Gottessohn – kennen. Das Gebet ist daher zweifellos der Schlüssel zur Christologie von Joseph Ratzinger, Benedikt XVI. und der Schlüssel zur Christologie im Allgemeinen.

Der Evangelist Johannes beschreibt das Treffen von Jesus und der samaritanischen Frau (Joh 4,1–26). Eines der Themen des Dialogs zwischen ihnen ist die Frage nach Christus. Wer ist er, der um Wasser bittet? „Wenn du wüsstest, worin die Gabe Gottes besteht und wer es ist, der zu dir sagt: Gib mir zu trinken!, dann hättest du ihn gebeten und er hätte dir lebendiges Wasser gegeben“ (Joh 4,10). Die Aufgabe der Christologie, die neben der Ekklesiologie das zentrale Thema der Lehre von Joseph Ratzinger, dem späteren Papst Benedikt XVI. ist, ist die Person und das Werk Jesu Christi zu erkennen. Aber es ist die Aufgabe für alle Christen aller Zeiten, Jesus und seine Botschaft besser kennenzulernen. Nach der Meinung vom Papst, wieder neu ein Christ »zu werden« kann nur durch einen ständigen Prozess des inneren Wandels und des Fortschreitens in der Erkenntnis

* Aleksander Sosnowski – mgr lic., doktorant na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie; e-mail: alexander_20@o2.pl.

von Christus sowie durch die Erfahrung seiner Liebe¹. Ein Christ zu sein bedeutet, in einer beständigen Beziehung mit Christus zu leben, Ihn zu lieben und auf Ihn zu vertrauen. „Am Anfang des Christseins steht nicht ein ethischer Entschluss oder eine große Idee, sondern die Begegnung mit einem Ereignis, mit einer Person, die unserem Leben einen neuen Horizont und damit seine entscheidende Richtung gibt“².

Die Heilige Schrift ist die Grundquelle für die Erkenntnis von Jesus. In der Theologie von Joseph Ratzinger, Benedikt XVI. gibt es nicht eine Geschichte, oder lediglich »locus theologicus«, sondern es ist eine lebensspendende Quelle für ihn, der ständig seinen Glauben und sein Denken nährt. Der Zweck dieses Studiums ist, die Rolle des Gebets Jesu in der Christologie von Benedikt XVI. zu zeigen. Die Quelle bildet die ganze päpstliche Lehre, aber ohne sein großes Werk *Jesus von Nazareth*. Das Gebet Jesu und der Kommentar Ratzingers zum »Vaterunser«, welche in dieser Trilogie präsentiert wurden, erfordern ein neues Studium und – wie Benedikt XVI. schrieb – sie sind keinesfalls ein lehramtlicher Akt, nur seine persönliche Suche nach Christus, deswegen werden sie an dieser Stelle nicht analysiert. Wer ist er, der um Wasser bittet? Die Antwort auf diese Frage ist immer aktuell und unerschöpflich, weil das Ereignis Christi das ganze menschliche Denken transzendiert. Wir werden sehen, dass das Gebet Jesu und unseres Gebet bei der Erkenntnis von Jesu eine zentrale Rolle spielen.

DAS EREIGNIS DES GEBETS. JESUS ALS BETENDE

Wer die Lehre von Joseph Ratzinger, Benedikt XVI. studiert, kann leicht die Hermeneutik der Kontinuität zwischen dem Denken von Joseph Ratzinger und der Lehre von Benedikt XVI. sehen und am Anfang sollen wir betonen, dass das Thema des Gebets Jesu in den Texten von Joseph Ratzinger sehr präsent ist und eine große Rolle spielt. Viele Autoren betonen seinen großen Einfluss auf ihre Christologie³. Helmut Hoping hat geschrieben: „Das Gebet Jesu ist für Ratzinger

¹ Vgl. Benedikt XVI., Generalaudienz (21. Februar 2007), in: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/audiences/2007/documents/hf_ben-xvi_aud_20070221.html (11.04.2018).

² Benedikt XVI., *Enzyklika „Deus caritas est“* 1.

³ Vgl. Ch. Schönborn, *Zu den Quellen des christologischen Denkens im Werk von Joseph Ratzinger*, s. 104–108, in: *Zur Mitte der Theologie im Werk von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.*, Bd. 6, Hg. M. Heim, J.C. Pesch, Regensburg 2013; H. Hoping, *Christologie und Liturgie bei Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.*, S. 109–114, in: Ebd.; H. Hoping, *Das Geheimnis des Sohnes. Zur Christologie Joseph Ratzingers*, S. 62–67, in: *Ein Hörendes Herz. Hinführung zur Theologie und Spiritualität von Joseph Ratzinger/ Papst Benedikt XVI.*, Bd. 5, Hg. M.Ch. Hastetter, H. Hoping, Regensburg 2012; K. Koch, *Der treue Sohn des Vaters. Einführende Erwägungen zum Jesus-Buch von Papst Benedikt*, s. 147–148, in: *Das Geheimnis des Senfkorns. Grundzüge des theologischen Denkens von Papst Benedikt XVI.*, Bd. 3, K. Koch, Regensburg 2010, J. Szymik, *Theologia benedicta*, Bd. 2, Katowice 2016, S. 42–43; A. Sosnowski, *Relacja Ojca i Syna*

der Schlüssel zur Christologie⁴. Das Thema des Gebets war eine der Grundlagen für Joseph Ratzinger. Im Jahre 2011 hat er als Papst Benedikt XVI. eine neue Reihe von Katechesen zum Thema des christlichen Gebets begonnen, wo das Ereignis des Gebets Jesu eine große Rolle gespielt hat. Dies ist jedoch nicht der einzige Moment, in dem er über die Bedeutung des Gebets Jesu spricht.

Am Anfang seiner Katechese stellt der Papst einige Beispiele des Gebets in den antiken Kulturen dar, wie z.B. aus dem Alten Ägypten, Mesopotamien, dem antiken Griechenland oder bei den Römern. Er möchte auf diese Weise zeigen, dass der Mensch sich immer und überall an Gott gewandt hat⁵. Der Mensch ist »homo religiosus«, »homo orans« und er gehört nicht nur der Vergangenheit an. Benedikt XVI. zitiert den Text des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate*, wo er von der Suche des Menschen nach Antworten auf die wichtigsten Fragen berichtet⁶. Der Mensch ist bewusst seiner eigenen Schwächen und Endlichkeit. Im Gebet werden das Verlangen nach Unendlichkeit und Sich-Selbst-Überwindung, die Transzendenz der Endlichkeit und die Sehnsucht nach Gott ausgedrückt. Der Mensch entdeckt, dass man den Sinn seines Lebens nur außerhalb von ihm finden kann, dass die Ursache der Welt jenseits von ihm liegt. Darum sei das Gebet als eine Hinwendung zu Gott, dem Sinn aller Schöpfung „in das Herz einer jeden Person und einer jeden Zivilisation eingeschrieben“⁷. Zu jeder Zeit versuchen Menschen die wichtigsten Fragen zu beantworten. Religionen und verschiedene Formen des Kults – sowohl in der Antike, als auch heutzutage – sind eine Manifestation dieser Suche.

Alle vier Evangelien beschreiben das Ereignis des Gebets Jesu. Im Mittelpunkt der Christologie steht eine ständige Kommunikation mit Gott, dem Vater. Das Zeugnis der Evangelien ist in dieser Hinsicht sehr einstimmig. Diese Tatsache entging nicht der Aufmerksamkeit von Joseph Ratzinger, Benedikt XVI. „In der Heiligen Schrift lernen wir Jesus als Betenden kennen, der Nächte in der Zwiesprache mit

w ujęciu kard. Josepha Ratzingera, S. 298–302, in: *Scripturae lumen. Biblia i jej oddziaływanie. Jezus Chrystus*, Bd. 7, Tarnów 2015.

⁴ H. Hoving, *Das Geheimnis des Sohnes. Zur Christologie Joseph Ratzinger*, S. 65, in: *Ein Hörendes Herz. Hinführung zur Theologie und Spiritualität von Joseph Ratzinger/ Papst Benedikt XVI.*, Bd. 5, Hg. M.Ch. Hastetter, H. Hoving, Regensburg 2012.

⁵ Vgl. Benedikt XVI., Generalaudienz (4. Mai 2011), in: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/audiences/2011/documents/hf_ben-xvi_aud_20110504.html (16.04.2018). „In den Beispielen des Gebets der verschiedenen Kulturen, die wir betrachtet haben, können wir ein Zeugnis der religiösen Dimension und des Verlangens nach Gott sehen, das in das Herz eines jeden Menschen eingeschrieben ist“. Ebd.

⁶ Vgl. Benedikt XVI., Generalaudienz (11. Mai 2011), in: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/audiences/2011/documents/hf_ben-xvi_aud_20110511.html (16.04.2018).

⁷ Benedikt XVI., Generalaudienz (11. Mai 2011), in: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/audiences/2011/documents/hf_ben-xvi_aud_20110511.html (19.04.2018).

dem Vater verbringt⁸. In einer besonderen Weise betont der Evangelist Lukas das Gebet Jesu und verbindet es mit den wichtigsten Ereignissen⁹. Man kann sagen, dass der Betende der zweite Name von Jesus im Evangelium des Heiligen Lukas ist. Der Papst lehrt uns, dass das Gebet Jesu, seine Verbindung mit Gott und die ständige Wendung an Gott, den Kern, das Wesen seiner Persönlichkeit bilden¹⁰. Jesus als Sohn ist die Offenbarung des Gottes und das Gebet Jesu, das Sein mit dem Vater ist ein besonderer Moment der Offenbarung des Gottes. „Niemand hat Gott je gesehen. Der Einzige, der Gott ist und am Herzen des Vaters ruht, er hat Kunde gebracht“ (Joh 1,18). Im Gebet Jesu wird diese besondere Beziehung zwischen ihm und dem Vater zum Ausdruck gebracht. Der Evangelist Lukas berichtet diese Worte Jesu: „Niemand erkennt, wer der Sohn ist, nur der Vater, und niemand erkennt, wer der Vater ist, nur der Sohn und der, dem es der Sohn offenbaren will“ (Lk 10,22)¹¹. Diese Erkenntnis zwischen Vater und Sohn kommt von einer tiefen Beziehung, inneren Bindung und Vereinigung, die nur in Gott möglich ist. Die Beziehung mit dem Vater ist einzigartig, ausschließlich, es ist eine Beziehung des eingeborenen Sohnes¹².

Im Gebet Jesu sind zwei Elemente umfasst. Das erste und gleichzeitig das wichtigste, haben wir schon erwähnt; es ist nämlich die einzigartige Beziehung zwischen Sohn und Vater, eine innertrinitarische Beziehung. Das zweite Element ist das, was Jesus von seinen Eltern gelernt hat. Es enthält die ganze Geschichte Israels, seinen Kult und Traditionen¹³. Es füllt die ersten 30 Jahre in Nazareth. Die meisten Verweise darauf finden wir im Kindheitsevangelium nach Lukas, wie z.B. die Beschneidung, die Darstellung im Tempel, Pilgerreisen nach Jerusalem, oder seine Erziehung und

⁸ Benedikt XVI., Ansprache in der Basilika in Mariazell in Österreich (8. September 2007), in: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2007/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20070908_vespri-mariazell.html (23.04.2018).

⁹ Vgl. *Katechismus der Katholischen Kirche*, 2600.

¹⁰ Vgl. Benedikt XVI., Predigt in der Abendmahlmesse (5. April 2012), in: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/homilies/2012/documents/hf_ben-xvi_hom_20120405_coena-domini.html (20.04.2018).

¹¹ „Die wahre Erkenntnis ist also dem »Sohn« vorbehalten, dem Einzigen, der seit jeher am Herzen des Vaters ruht (vgl. Joh 1,18), in vollkommener Gemeinschaft mit ihm. Nur der Sohn erkennt Gott wirklich, da er in enger Seinsgemeinschaft mit ihm steht; nur der Sohn kann offenbaren, wer Gott wirklich ist“. Benedikt XVI., Generalaudienz (7. Dezember 2011), in: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/audiences/2011/documents/hf_ben-xvi_aud_20111207.html (21.04.2018).

¹² Vgl. Benedikt XVI., Generalaudienz (1. Februar 2012), in: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/audiences/2012/documents/hf_ben-xvi_aud_20120201.html (21.04.2018).

¹³ „Die Lehre Jesu über das Gebet entspringt gewiß seiner Art zu beten, die er in der Familie erworben hat; sie hat jedoch ihren tiefen und wesentlichen Ursprung in seiner göttlichen Sohnschaft, in seiner einzigartigen Beziehung zu Gott, dem Vater“. Benedikt XVI., Generalaudienz (30. November 2011), in: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/audiences/2011/documents/hf_ben-xvi_aud_20111130.html (21.04.2018).

Ausbildung in Nazareth¹⁴. Der Papst zitiert die Nummer 541 *des Kompendiums des Katechismus der Katholischen Kirche*: „In seinem menschlichen Herzen hat Jesus von seiner Mutter und von der jüdischen Tradition beten gelernt. Sein Gebet entspringt aber auch einer anderen verborgenen Quelle: Er ist der ewige Sohn Gottes, der in seiner heiligen Menschheit das vollkommene kindliche Gebet an den Vater richtet“¹⁵. In der Beschreibung der Pilgerreise von Jesu mit Maria und Josef nach Jerusalem (Lk 2,41–52) werden diese beiden Elemente gut dargestellt. Diese Erzählung umfasst religiöse Traditionen der Heiligen Familie und das Neue an Christus, seine einzigartige Beziehung mit dem Vater. Schon als Kind ist er dieser Beziehung ganz bewusst: „Warum habt ihr mich gesucht? Wusstet ihr nicht, dass ich in dem sein muss, was meinem Vater gehört?“ (Lk 2,49). „So verweist er darauf, wer sein wirklicher Vater ist, was das wirkliche Zuhause ist, dass er nichts Befremdendes, Ungehorsames getan hat. Er ist dort geblieben, wo der Sohn sein muss, also beim Vater, und er hat hervorgehoben, wer sein Vater ist“¹⁶. Nur der heilige Lukas bemerkt auch die Beziehung zwischen dem Gebet Jesu und den Beginn des öffentlichen Wirkens durch Ihn (Lk 3,21). Der Papst betont ebenso die Rolle des Gebets Jesu, wo der Vater gesagt hat: „Du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich Gefallen gefunden“ (Lk 3,22). Es ist die erste Offenbarung des Sohnes und des Vaters. „Nachdem er dem Wasser des Jordan entstieg ist, beginnt Jesus nicht mit seinem Gebet, sondern setzt seine beständige, gewohnte Beziehung zum Vater fort; und in dieser innigen Vereinigung mit ihm findet sein Übergang vom verborgenen Leben in Nazareth zu seinem öffentlichen Wirken statt“¹⁷. Wir behalten in Erinnerung, dass der Moment des Gebets Jesu nicht nur eine Offenbarung des Vaters ist, sondern auch diese Tatsache, dass Jesus als Gottessohn, der wahre Gott ist. Das sind zwei gleichermaßen wichtige Elemente der Offenbarung. Benedikt XVI. sieht in der Verklärung des Herrn auf dem Berg einen besonderen Ort für die Christologie, wo wir Jesus – ähnlich wie Petrus, Jakobus und Johannes – als den geliebten Sohn Gottes beobachten können. „Die Verklärung ist ein Ereignis des Gebets: betend taucht Jesus in Gott ein, er vereint sich innig mit ihm (...) und die Wahrheit seines Seins kommt sichtbar zum Vorschein: Er ist Gott, Licht vom Licht“¹⁸. Im Ereignis des Gebetes Jesu offenbaren sich seine Sohnschaft und seine Gottheit. Definitiv wurde die Lehre von Jesus als wahrer Gott durch das Konzil von Nicäa formuliert¹⁹.

¹⁴ Vgl. ebd. (21.04.2018).

¹⁵ Ebd. (21.04.2018).

¹⁶ Benedikt XVI., Generalaudienz (28. Dezember 2011), in: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/audiences/2011/documents/hf_ben-xvi_aud_20111228.html (24.04.2018).

¹⁷ Benedikt XVI., Generalaudienz (30. November 2011), in: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/audiences/2011/documents/hf_ben-xvi_aud_20111130.html (24.04.2018).

¹⁸ Benedikt XVI., Angelus (17. Februar 2008), in: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/angelus/2008/documents/hf_ben-xvi_ang_20080217.html (23.04.2018).

¹⁹ „Schon in seinen «Versuchen zu einer spirituellen Christologie» schreibt Ratzinger, dass der Sohnestitel, das Grundwort des christologischen Dogmas, nicht anders «als das Faktum des

DAS GEBET JESU BERÜHRT ALLE PHASEN SEINES LEBENS

Wir erörtern jetzt den Ort und die Zeit des Gebets Jesu. Ein wichtiger Hintergrund für die Beschreibung der Verklärung des Herrn ist ein Berg. Der Berg – insbesondere der Berg Sinai – ist in der Tradition des Alten Testaments ein Ort der Offenbarung und der Gegenwart von Gott. „Der Berg – der Berg Tabor wie auch der Sinai – ist der Ort der Nähe zu Gott“²⁰. Es ist auch sehr sichtbar die Verbindung zwischen Moses und Jesus. Moses ist ein Vorausbild Christi, er sieht Gott vielfach und spricht mit ihm „wie ein Freund von Gesicht zu Gesicht“ (Ex 24,9–17; 33,7–23; 34,1–10.28–35)²¹. Die Gestalt von Moses ist sehr wichtig, um Christus zu verstehen, aber wir konzentrieren uns jetzt mehr auf den Ort. Der zweite Lieblingsort des Gebets ist für Jesus ein einsamer Ort. Der Berg und der einsame Ort betonen die Einsamkeit von Jesus und – wie im Alten Testament – sind jetzt auf eine neue Weise die Offenbarung des dreieinigen Gottes, die ganze Wahrheit über Gott. Die Evangelisten beschreiben, dass Jesus oftmals die ganze Nächte gebetet hat. „Es geschah aber in diesen Tagen, dass er auf einen Berg ging, um zu beten. Und er verbrachte die ganze Nacht im Gebet zu Gott“ (Lk 6,12). Es musste etwas Besonderes für seine Schüler sein. In der Nacht kann Jesus allein mit dem Vater sein. In Dunkelheit und Stille sieht Jesus mehr als Andere am Tage und er erfährt die Nähe und Liebe des Vaters.

Jetzt betonen wir das Wirken Jesu. Wir wissen schon, dass das Ereignis des Gebetes während der Taufe im Jordan das öffentliche Wirken Jesus beginnt. Die Grundthese des Papstes lautet: „Jesus spricht mit dem Vater: Das ist die Quelle und der Mittelpunkt all dessen, was Jesus tut“²². In den Evangelien sehen wir, dass sein Predigen, die Heilungen, die Wunder aus seinem Zusammensein mit dem Vater entspringen²³. Im Gebet, im Dialog mit dem Vater findet Jesus seine Sendung zu den Menschen. „Jesus hat in einer doppelten Zuwendung gelebt: zum Vater und

Betens Jesu in die philosophisch-theologische Fachsprache» übertragen habe. Von daher sei das Bekenntnis zu Jesus, dem Sohn Gottes, keine mythologische Übermalung seiner historischen Gestalt. In der späteren dogmatischen Formel «wesensgleich mit dem Vater» sieht Ratzinger die angemessene begriffliche Bestimmung der Person Jesu und seines besonderen Verhältnisses zu Gott seinem Vater⁴. Helmut Hoping, *Das Geheimnis des Sohnes. Zur Christologie Joseph Ratzingers*, S. 65, in: *Ein Hörendes Herz. Hinführung zur Theologie und Spiritualität von Joseph Ratzinger/ Papst Benedikt XVI.*, Bd. 5, Hg. M.Ch. Hastetter, H. Hoping.

²⁰ Benedikt XVI., Angelus (17. Februar 2008), in: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/angelus/2008/documents/hf_ben-xvi_ang_20080217.html (23.04.2018).

²¹ Vgl. Benedikt XVI., Generalaudienz (1. Juni 2011), in: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/audiences/2011/documents/hf_ben-xvi_aud_20110601.html (24.04.2018).

²² Benedikt XVI., Die Predigt in der heiligen Messe in der Pfarrkirche hl. Anna im Vatikan (5. Februar 2006), in: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/homilies/2006/documents/hf_ben-xvi_hom_20060205_sant-anna.html (08.05.2018).

²³ Vgl. ebd. (08.05.2018).

zu den Menschen²⁴. Er ist gekommen, um den Willen des Vaters für die Erlösung der Menschen zu tun. Das Ereignis des Gebets wird für Jesus immer eine neue Sendung zur Welt²⁵. Der Papst sprach über zwei Ereignisse, die in den Evangelien beschrieben wurden. Das erste Ereignis betrifft den Bericht des Evangelisten Markus über die Heilung des Taubstummen (vgl. Mk 7,32–37). Markus spricht, dass Jesus in diesem Augenblick die direkte Beziehung zum Vater sucht: „blickte ... zum Himmel auf, seufzte“ (vgl. Mk 7,34). Das Treffen mit dem Kranken bringt Jesus zum Beten, zu seiner tiefen Beziehung mit dem Vater und aus dieser Beziehung wird die Heilung des Taubstummen entspringen. Wir wissen schon, dass das Ereignis des Gebetes während der Taufe im Jordan die mit dem öffentlichen Wirken Jesus beginnt. „Die Kraft, die den Taubstummen geheilt hat, wird gewiß vom Mitleid mit ihm hervorgerufen, kommt aber aus dem Gebet zum Vater“²⁶. Benedikt XVI. betont auf diese Weise zwei Willen in Christus, sein menschliches Mitgefühl und die Erfüllung des Willens vom Vater. Das zweite Ereignis betrifft den Bericht des Evangelisten Johannes über die Auferweckung des Lazarus (vgl. Joh 11,1–44). Wir haben hier auch die Verbindung von Jesu mit einem Freund und seine Sohnesbeziehung mit dem Vater²⁷. Jesus fühlt die Anteilnahme und die Erschütterung, „da weinte Jesus“ (J, 11,35), aber setzt er dieses Ereignis „in Beziehung zu seiner eigenen Identität und Sendung sowie zur Verherrlichung, die ihn erwartet“²⁸. Die Krankheit und der Tod des Lazarus sind ein Ort der Offenbarung der Herrlichkeit Gottes²⁹. Die Evangelisten zeigen, dass die Sendung Jesu, die Heilung und Erlösung des Menschen im Gebet in der inneren Beziehung Jesu mit dem Vater vollbracht werden.

In der letzten Katechese über das Gebet Jesu sprach der Papst über die Rolle des Schweigens und der Stille im Leben Jesu. Er zeigt unter Bezugnahme auf das Zeugnis des Evangeliums, dass das lange Gebet Jesu in der Stille und an einem einsamen Ort seine wichtigen Entscheidungen einleitete³⁰. In der Begegnung mit dem Vater hört er seine Stimme und seinen Willen. Seinem ganzen Wirken geht der Dialog mit seinem Vater voraus und auf diese Weise lehrt er uns, einen Vorrang der Begegnung mit Gott zu geben. Alle Evangelisten, und insbesondere der Evangelist Lukas, bestätigen, dass das Gebet Jesu alle Phasenseines Wirkens und seiner Taten anspricht. Lukas verbindet zwei wichtige Ereignisse – die Wahl der zwölf Apostel

²⁴ Benedikt XVI., Ansprache in der Basilika in Mariazell in Österreich (8. September 2007), in: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2007/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20070908_vespri-mariazell.html (08.05.2018).

²⁵ Vgl. ebd. (08.05.2018).

²⁶ Ebd. (08.05.2018).

²⁷ Vgl. ebd. (08.05.2018).

²⁸ Ebd. (08.05.2018).

²⁹ Vgl. ebd. (08.05.2018).

³⁰ Vgl. Benedikt XVI., Generalaudienz (7. März 2012), in: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/audiences/2012/documents/hf_ben-xvi_aud_20120307.html (10.05.2018).

und das Bekenntnis von Petrus – mit dem Moment des Gebets (vgl. Lk 6,12–15; 9,18–21). „Wenn die Entscheidungen dringend und schwierig werden, wird sein Gebet länger und tiefer“³¹. Lukas hebt hervor, dass bei der Wahl der zwölf Apostel das vorbereitende Gebet Jesu die ganze Nacht dauerte. Benedikt XVI. betont: „die Berufung der Jünger entspringt geradezu dem vertrauten Gespräch Jesu mit dem Vater“³². Der Dialog mit dem Vater bedeutet den Mittelpunkt und die Quelle der Berufung der Jünger. Ihre Berufung hat die innertrinitarische Quelle, sie ist nicht nur ein gewöhnlicher Akt der Wahl. Den zweiten Bericht, auf den der Papst hinweist, verbindet er mit dem Bekenntnis von Petrus. Jesus fragt die Jünger, für wen ihn die Leute hielten und wie sie ihn selbst beurteilten (vgl. Lk 9,18–20). Seine Frage geht der Information über sein Gebet voraus und das Gebet Jesu ist die Quelle für die Tat des Glaubens. Die Tat des Glaubens von Petrus unterscheidet sich wesentlich von der Meinung, die die Leute betreffend Jesus haben³³. „Die Jünger werden also in das absolut einzigartige Sein und Sprechen Jesu mit dem Vater einbezogen. Und auf diese Weise wird es ihnen gewährt, den Meister im Innersten seiner Sohnschaft zu sehen, es wird ihnen gewährt, das zu sehen, was die anderen nicht sehen; aus dem »Bei-ihm-Sein«, aus dem »Bei-ihm-Bleiben« ergibt sich eine Einsicht, die über die Meinungen der Leute hinausgeht, um zur tiefen Identität Jesu, zur Wahrheit vorzudringen“³⁴. Das Gebet spielt eine grundlegende Rolle bei der Erkenntnis Jesu. Nur derjenige, der den betenden Jesus gesehen hat, kann ihn als den Messias, den Sohn Gottes erkennen.

Der Papst bemerkt, dass Gott sich den »Kleinen« offenbart, die ein einfaches Herz haben, die offen für Gott sind. Der Jubelruf Jesu drückt auch eine besondere Einheit Jesu mit dem Vater und die Einheit des Willens Jesu mit dem Willen des Vaters aus. „In diesem Ausdruck seines Gebets offenbart Jesus seine Gemeinschaft mit der Entscheidung des Vaters (...). Der Wille des Sohnes ist eins mit dem Willen des Vaters“³⁵. „Betend taucht Jesus in Gott ein, er vereint sich innig mit

³¹ Vgl. Benedikt XVI., Generalaudienz (30. November 2011), in: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/audiences/2011/documents/hf_ben-xvi_aud_20111130.html (10.05.2018).

³² Benedikt XVI., Botschaft zum 48. Weltgebetstag um geistliche Berufungen *Die Berufungen in der Ortskirche fördern*, in: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/messages/vocations/documents/hf_ben-xvi_mes_20101115_xlviii-vocations.html (10.05.2018).

³³ Vgl. Benedikt XVI., Predigt zur Priesterweihe von Diakonen der Diözese Rom (20. Juni 2010), in: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/homilies/2010/documents/hf_ben-xvi_hom_20100620_ordinazioni.html (11.05.2018).

³⁴ Ebd. (11.05.2018).

³⁵ Benedikt XVI., Generalaudienz (7. Dezember 2011), in: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/audiences/2011/documents/hf_ben-xvi_aud_20111207.html (27.04.2018). „In diesem Jubelruf bringt Jesus also den Willen zum Ausdruck, in seine Erkenntnis, die er als Sohn von Gott hat, all jene einzubeziehen, die der Vater daran teilhaben lassen will; und jene, die dieses Geschenk annehmen, sind die »Kleinen«“. Ebd. (27.04.2018).

ihm, er bejaht mit seinem menschlichen Willen den Willen der Liebe Gottes³⁶. Das Gebet Jesu drückt das aus, was definitiv vom dritten Konzil von Konstantinopel über die zwei Willen in Jesus Christus formuliert wurde³⁷. Ebenfalls unter diesem Gesichtspunkt hat das Gebet Jesu eine grundlegende Bedeutung für die Christologie. Nach Meinung vom Papst kann die wahre Erkenntnis von Christus nur durch die Betrachtung seines Gebets kommen. In diesem Akt wiederholt Jesus dem Vater ständig sein *fiat*, die Bereitschaft seinen Willen zu tun. Der Papst lehrt, dass Jesus „in die Welt gekommen ist, nicht um seinen Willen zu tun, sondern den des Vaters, der ihn für das Heil des Menschen gesandt hat“³⁸. Der Sohn ist seinem Vater gehorsam und in diesem Gehorsam erfüllen sich seine Sohnschaft und Sendung. Der Papst analysiert während der Begegnung mit dem Klerus der Diözese Rom im Jahre 2010 Texte aus dem Brief an die Hebräer über Christus, wo er als Hohepriester genannt wird, und betont, dass durch den Gehorsam Jesus, der menschliche Willen zum göttlichen Willen gebracht wird, und dass durch Gehorsam, der Willen des Sohnes mit dem Willen des Vaters übereinstimmt³⁹. Wer die Haltung Jesu gut versteht, der weiß, dass Gehorsam keine Entfremdung, eine unterwürfige Haltung oder der Verzicht auf eigene Freiheit ist⁴⁰.

DAS GEBET UND DIE LETZTE ETAPPE DES IRDISCHEN LEBENS JESU

Der Gehorsam des Sohnes erreicht seinen Höhepunkt während des Gebets in Gethsemane am Ölberg. „Vater, wenn du willst, nimm diesen Kelch von mir! Aber nicht mein, sondern dein Wille soll geschehen“ (Lk 22,42). Dieser Moment ist ein besonderer Ort für die Christologie und es ist theologisch-existentiell der Mittelpunkt der Christologie in der Lehre des Papstes. Bei Benedikt XVI. haben

³⁶ Benedikt XVI., Angelus (17. Februar 2008), in: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/angelus/2008/documents/hf_ben-xvi_ang_20080217.html (27.04.2018).

³⁷ „Dementsprechend hat die Kirche auf dem sechsten Ökumenischen Konzil (3. K. v. Konstantinopel 681) ihren Glauben daran bekannt, daß Christus von Natur aus zwei Weisen des Wollens und Handelns – eine göttliche und eine menschliche – besitzt. Diese widerstreben einander nicht, sondern wirken so zusammen, daß das menschengewordene Wort im Gehorsam gegenüber seinem Vater als Mensch alles wollte, was es als Gott zusammen mit dem Vater und dem Heiligen Geist zu unserem Heil beschlossen hatte [Vgl. DS 556-559.]. Der menschliche Wille Christi ist, «folgsam und widerstrebt und widersetzt sich nicht, sondern ordnet sich seinem göttlichen und allmächtigen Willen unter» (DS 556)“. *Katechismus der Katholischen Kirche*, 475.

³⁸ Benedikt XVI., Generalaudienz (4. Mai 2011), in: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/audiences/2011/documents/hf_ben-xvi_aud_20110504.html (27.04.2018).

³⁹ Vgl. Benedikt XVI., Begegnung mit dem Klerus der Diözese Rom (18. Februar 2010), in: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2010/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20100218_parruci-roma.html (27.04.2018).

⁴⁰ Vgl. ebd. (27.04.2018).

wir zwei Kommentare zum Gebet Jesu am Ölberg. Der erste Text ist eine Katechese während der Generalaudienz am 1. Februar 2012, der zweite aus der Predigt bei der Abendmahlmesse am Gründonnerstag am 5. April 2012. Der Papst betont, dass Jesus Petrus, Jakobus und Johannes mitnimmt. Sie werden Zeugen des Gebets Jesu und seines Gehorsams gegenüber dem Vater sein, ähnlich wie während der Verklärung auf dem Berg Tabor. Jesus will diese drei Jünger in der Nähe haben, in engerer Beziehung zu ihm, es ist eine Nähe im Gebet⁴¹. Die Evangelisten Markus und Matthäus schreiben, dass Jesus sich mit dem Gesicht zur Erde niederwirft habe. Lukas schreibe, dass Jesus kniend gebetet habe. Beide Gebetshaltungen drücken den Gehorsam Jesu und seine Zustimmung zum Willen des Vaters bis zum Ende aus⁴². Der Evangelist Markus hat geschrieben, dass Jesus *Abba* zu Gott sagt. Dieses Wort, *Abba*, bringt zum Ausdruck eine Beziehung voll Zärtlichkeit, Liebe, Vertrauen, Hingabe des Sohnes mit dem Vater⁴³.

Der Moment des Gebetes am Ölberg ist auch ein Moment der Erfahrung von Angst. Jesus erfährt das Drama des menschlichen Willens, er sieht alles Böse. „Abba, Vater (...). Aber nicht, was ich will, sondern was du willst (soll geschehen)“ (Mk 14,32). Hier findet sich auch ein ganz wichtiger Ort für Christologie, Soteriologie, Anthropologie, für die gesamte Theologie. Der Papst lehrt: „In der Einheit der göttlichen Person des Sohnes findet der menschliche Wille seine volle Verwirklichung in der Ganzhingabe des »Ich« an das »Du« des Vaters, der »Abba« genannt wird. Der hl. Maximus der Bekenner sagt, dass vom Augenblick der Schöpfung des Mannes und der Frau an der menschliche auf den göttlichen Willen ausgerichtet ist. Und gerade im »Ja« zu Gott ist der menschliche Wille völlig frei und findet seine Verwirklichung. Leider hat sich aufgrund der Sünde dieses »Ja« zu Gott in Ungehorsam verwandelt: Adam und Eva haben gedacht, dass das »Nein« zu

⁴¹ Vgl. Benedikt XVI., Generalaudienz (1. Februar 2012), in: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/audiences/2012/documents/hf_ben-xvi_aud_20120201.html (27.04.2018); Benedikt XVI., Die Predigt bei der Abendmahlmesse am Gründonnerstag (5. April 2012), in: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/homilies/2012/documents/hf_ben-xvi_hom_20120405_coena-domini.html (27.04.2018).

⁴² „Es ist eine Geste, die zu Beginn der Feier vom Leiden und Sterben Christi, am Karfreitag, wiederholt wird, ebenso wie in der monastischen Profeß und in der Diakon-, Priester- und Bischofsweihe, um im Gebet die eigene Ganzhingabe an Gott, das Vertrauen auf ihn auch körperlich zum Ausdruck zu bringen“. Benedikt XVI., Generalaudienz (1. Februar 2012), in: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/audiences/2012/documents/hf_ben-xvi_aud_20120201.html (27.04.2018).

⁴³ Vgl. Benedikt XVI., Generalaudienz (1. Februar 2012), in: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/audiences/2012/documents/hf_ben-xvi_aud_20120201.html (28.04.2018). „Das bedeutet, wie sie hinzufügen, Vater. Aber es ist nicht die gewöhnliche Form des Wortes Vater, sondern ein Wort aus der Kindersprache – ein zärtliches Wort, mit dem man Gott nicht anzureden wagte. Es ist die Sprache dessen, der wirklich „Kind“, Sohn des Vaters ist, der mit Gott in der Gemeinschaft innerster Einheit steht“. Benedikt XVI., Die Predigt bei der Abendmahlmesse am Gründonnerstag (5. April 2012), in: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/homilies/2012/documents/hf_ben-xvi_hom_20120405_coena-domini.html (28.04.2018).

Gott der Höhepunkt der Freiheit, die völlige Selbstverwirklichung sei. Am Ölberg bringt Jesus den menschlichen Willen zum vollkommenen »Ja« zu Gott zurück; in ihm ist der natürliche Wille vollkommen eingebunden in die Ausrichtung, die die göttliche Person ihr gibt. Jesus lebt seine Existenz dem Mittelpunkt seiner Person, seiner göttlichen Sohnschaft, entsprechend. Sein menschlicher Wille ist in das Ich des Sohnes hineingezogen, der sich dem Vater vollkommen hinschenkt⁴⁴. Dieser Text ist sehr wichtig und wir mussten alles zitieren. Er bringt zum Ausdruck die Beziehung des Sohnes mit dem Vater, die Einheit des Willens Jesu mit dem Willen des Gottes, die Lehre über die wahre Freiheit, die Lehre über die Erbsünde und die Erlösung des Menschen zum Ausdruck.

Wir kehren jetzt zum Ereignis des Letzten Abendmahls zurück. Während des Letzten Abendmahls nimmt Jesus sein Kreuz vorweg und er feiert seinen Pascha, aber seinen Pascha nimmt er auf eine besondere Dimension. Das Letzte Abendmahl steht im Kontext der Geschichte Israels, des Gedächtnisses, der Erinnerung an die Befreiung Israels aus Ägypten, aber mit einer grundlegenden Neuheit⁴⁵. Diese Neuheit ist die Person Jesu, sein Kreuz und die Auferstehung. Der Papst spricht von zwei Überlieferungen der Einsetzung der Eucharistie (vgl. 1 Kor 11,23–25; Lk 22,14–20; Mk 14,22–25; Mt 26,26–29) und zwei parallelen und sich gegenseitig ergänzenden Verben – *Eucharistie/eucharistesas*/Danksagung bei Paulus und Lukas und *Eulogie eulogesas*/des Segnens bei Markus und Matthäus⁴⁶. Die beiden unterschiedlichen griechischen Worte sind stark mit der Tradition Israels verbunden und weisen auf die jüdische *Berakha* hin⁴⁷. Jesus feiert durch die Selbsthingabe

⁴⁴ Ebd. (28.04.2018). „Jesus spricht mit dem Vater und erhebt seine menschliche Seele in der Gemeinschaft mit der Person des Sohnes, so daß die Menschennatur des Sohnes, die mit ihm vereint ist, im dreifaltigen Dialog mit dem Vater spricht“. Benedikt XVI., Die Predigt in der heiligen Messe in der Pfarrkirche hl. Anna im Vatikan (5. Februar 2006), in: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/homilies/2006/documents/hf_ben-xvi_hom_20060205_sant-anna.html (08.05.2018).

⁴⁵ Vgl. Benedikt XVI., Generalaudienz (11. Januar 2012), in: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/audiences/2012/documents/hf_ben-xvi_aud_20120111.html (29.04.2018). „Diese Neuheit wird für uns durch den Zeitpunkt des Letzten Abendmahls im Johannesevangelium hervorgehoben. Hier wird es nicht als Paschamahl beschrieben, eben weil Jesus etwas Neues beginnen, sein Pascha feiern will, das natürlich mit den Ereignissen des Exodus verbunden ist. Und für Johannes starb Jesus genau in jenem Augenblick am Kreuz, in dem im Tempel von Jerusalem die Paschalämmer geopfert wurden“. Ebd. (29.04.2018).

⁴⁶ Vgl. ebd. (30.04.2018). Vgl. Benedikt XVI., Die Predigt bei der Abendmahlsmesse am Gründonnerstag (21. April 2011), in: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/homilies/2011/documents/hf_ben-xvi_hom_20110421_coena-domini.html (30.04.2018).

⁴⁷ „Die »Berakha« ist nämlich vor allem Dank und Lob, die zu Gott aufsteigen für die empfangene Gabe: Beim Letzten Abendmahl Jesu ist dies das Brot – aus dem Weizen gemacht, den Gott aus der Erde aufkeimen und wachsen läßt – und der Wein, hergestellt aus der am Weinstock herangereiften Frucht. Dieses Lob- und Dankgebet, das zu Gott aufsteigt, kehrt als Segen zurück, der von Gott auf die Gabe herabkommt und sie bereichert“. Benedikt XVI., Generalaudienz (11. Januar 2012), in: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/audiences/2012/documents/hf_ben-xvi_aud_20120111.html (30.04.2018).

seinen Pascha und in der Freiheit erfüllt er den Willens des Vaters bis zum Ende. Der Evangelist Lukas hat uns das Gebet Jesu für Petrus bewahrt. Das Kreuz stellt für die Jünger eine Prüfung dar und Jesus betet für sie. Petrus muss seine Brüder im Glauben stärken (vgl. Lk 22,23).

Der Evangelist Johannes beschreibt das Gebet Jesu während des Letzten Abendmahls, das die christliche Überlieferung das »hohepriesterliche« Gebet Jesu nennt (vgl. Joh 17,1–26). Benedikt XVI. bezieht sich in seinen Reden oft auf dieses Gebet. Jesus gibt sich selbst dem Vater hin und in diesem Moment betet er für sich selbst, für die Apostel und für die Kirche aller Zeiten⁴⁸. Am Anfang betet Jesus für sich selbst, um die eigene Verherrlichung, die eigene »Erhöhung«⁴⁹. In dieser Stunde ist er bereit, den Plan des Vaters zu erfüllen. „Vater, die Stunde ist da“ (Joh 17,1). Der Sohn bittet den Vater für die Jünger, es ist eine Bitte um Heiligung. Die Heiligung heißt, sich selbst in Gottes Besitz zu übergeben, sich von den alltäglichen Dingen zu lösen und da sein »für« die anderen, »für« alle, und dies bedeutet eine »Sendung«⁵⁰. Die Jünger müssen die Sendung Jesu fortsetzen, für Gott sein, und durch Gott auch für alle sein. Während dieses Gebets vollzieht sich auch die Stiftung der Kirche. Die Kirche entspringt dem Gebet Jesu, sie ist „die Gemeinschaft der Jünger, die durch den Glauben an Jesus Christus als den Gesandten des Vaters ihre Einheit empfängt und hineingehalten ist in die Sendung Jesu, die Welt zur Erkenntnis Gottes zu führen und sie so zu retten“⁵¹. Nach Meinung des Papstes ist die zentrale Bitte des Gebets Jesu eine Bitte um die zukünftige Einheit der Gläubigen aller Zeiten. Benedikt XVI. bemerkt, dass Jesus nach Johannes diese Bitte viermal wiederholt hat: „Wie sehr muss sie ihn innerlich bedrängt haben!“⁵². Jesus steht vor dem Vater und im Dialog der Liebe bringt er die Bitte für uns dar.

⁴⁸ Die ganze Kommentar des Papstes für dieses Gebet siehe: Benedikt XVI., Generalaudienz (25. Januar 2012), in: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/audiences/2012/documents/hf_ben-xvi_aud_20120125.html (30.04.2018).

⁴⁹ Vgl. ebd. (01.05.2018). „Die Verherrlichung, die Jesus als Hoherpriester für sich selbst erbittet, ist der Eintritt in den vollen Gehorsam gegenüber dem Vater, einen Gehorsam, der ihn zu seiner vollen Sohnschaft führt. (...) Diese Bereitschaft und diese Bitte sind der erste Moment des neuen Priestertums Jesu: Es ist die völlige Selbsthingabe am Kreuz, und gerade am Kreuz – dem Akt der höchsten Liebe – wird er verherrlicht, denn die Liebe ist die wahre Herrlichkeit, die göttliche Herrlichkeit“. Ebd. (01.05.2018).

⁵⁰ Vgl. ebd. (01.05.2018).

⁵¹ Ebd. (01.05.2018).

⁵² Benedikt XVI., Die Predigt bei der Abendmahlsmesse am Gründonnerstag (21. April 2011), in: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/homilies/2011/documents/hf_ben-xvi_hom_20110421_coena-domini.html (01.05.2018). Vgl. Benedikt XVI., Ansprache an die Teilnehmer der Vollversammlung des Päpstlichen Rats zur Förderung der Einheit der Christen (15. November 2012), in: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2012/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20121115_chrstuni.html (01.05.2018). „Diese Einheit ist kein weltliches Produkt. Sie entspringt ausschließlich der göttlichen Einheit und gelangt zu uns vom Vater durch den Sohn und im Heiligen Geist. Jesus bittet um ein Geschenk, das vom Himmel kommt und das seine – wirkliche und wahrnehmbare – Auswirkung auf Erden hat“. Benedikt XVI.,

Das Kreuz ist die letzte Etappe des irdischen Lebens Jesu und der Höhepunkt des Gebets. Die Evangelien bezeugen das Gebet Jesu am Kreuz, Jesus litt und starb betend. Seine Passion, seine Hingabe an den Vater für die Menschen wandelt Jesus in Gebet um⁵³. Während dieser wichtigsten Stunde Jesu, wie der Papst bemerkt, hören wir die Stimme des Vaters nicht. Diese Stunde ist die Stunde des Schweigens des Vaters. „Das Schweigen Gottes, die Erfahrung der Ferne des allmächtigen Vaters, ist ein entscheidender Abschnitt auf dem irdischen Weg des Sohnes Gottes“⁵⁴. Der Papst lehrt uns jedoch: „es ist keine Stimme zu hören, aber der liebevolle Blick des Vaters bleibt fest auf die Liebesgabe des Sohnes geheftet“⁵⁵. Bei Markus und Matthäus hören wir nur den Ruf Jesu, sein Gebet zum Vater: „Eli, Eli, lema sabachtani?“ (Mk 15,34). Mit diesen Worten beginnt der Psalm 22 und sie drücken das Gefühl des Verlassens, ein Angstgefühl aus und eine Gewissheit, dass Gott nahe ist, dass er inmitten seines Volkes ist und meinen Ruf hört⁵⁶. Jesus leidet, fühlt das Drama des Todes, aber er hat das Bewusstsein der Gegenwart des Vaters und seiner Liebe. Der Bericht von Lukas überliefert uns mehr Worte über Jesus am Kreuz. Benedikt XVI. kommentiert drei Worte Jesu am Kreuz. „Zwei von ihnen – das erste und das letzte – sind ausdrücklich an den Vater gerichtete Gebete, während das zweite in der Verheißung an den sogenannten guten Schächer besteht“⁵⁷. Das erste ist eine Fürbitte: „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun“ (Lk 23,34). Jesus bittet für seinen Henkern. Vom Kreuz vergibt er seinen Henkern und hält Fürsprache für sie beim Vater⁵⁸. Das letzte Gebet Jesu ist das Gebet der Hingabe: „Vater, in deine Hände lege ich meinen Geist“ (Lk 23,46). Diese Worte greifen das Wort aus Psalm 31 auf und drücken das volle Vertrauen Jesu zum Vater aus. Wie im Gethsemane vertraut sich Jesus seinem Vater an. Seine tiefe Ruhe entsteht aus dem Vertrauen gegenüber seinem Vater

Generalaudienz (25. Januar 2012), in: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/audiences/2012/documents/hf_ben-xvi_aud_20120125.html (01.05.2018).

⁵³ Vgl. Die Predigt bei der Abendmahlsmesse am Gründonnerstag (21. April 2011), in: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/homilies/2011/documents/hf_ben-xvi_hom_20110421_coena-domini.html (01.05.2018).

⁵⁴ Benedikt XVI., Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Verbum Domini*, 21.

⁵⁵ Benedikt XVI., Generalaudienz (8. Februar 2012), in: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/audiences/2012/documents/hf_ben-xvi_aud_20120208.html (05.05.2018).

⁵⁶ Vgl. ebd. (05.05.2018). „Es ist wichtig, dass wir verstehen, dass das Gebet Jesu nicht der Ruf eines Menschen ist, der verzweifelt dem Tod entgegengieht, und auch nicht der Ruf eines Menschen, der sich verlassen weiß. Jesus nimmt in diesem Augenblick den ganzen Psalm 22 für sich in Anspruch, den Psalm des Volkes Israels, das leidet, und damit nimmt er nicht nur das Leid seines Volkes auf sich, sondern auch den Schmerz aller Menschen, die unter dem Druck des Bösen leiden, und zugleich bringt er dies alles dem Herzen Gottes nah, in der Gewissheit, dass sein Ruf in der Auferstehung erhört sein wird“. Ebd. (05.05.2018).

⁵⁷ Benedikt XVI., Generalaudienz (15. Februar 2012), in: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/audiences/2012/documents/hf_ben-xvi_aud_20120215.html (06.05.2018).

⁵⁸ Vgl. ebd. (06.05.2018).

und ihm liefert er sein ganzes Leben aus⁵⁹, „alles vollbracht, der höchste Akt der Liebe ist vollendet, bis an die Grenzen und über die Grenzen hinaus“⁶⁰. Jesus ist in den Händen des Vaters und in diesem Akt der bedingungslosen Hingabe und Liebe wurde sein Gebet erfüllt.

DAS GEBET UND DIE EINHEIT DER CHRISTEN

Die Christen aller Zeiten sind dazu aufgerufen, Jesus in ihrem Leben nachzuziehen. Ein Beispiel des Gebets, das Christus gab, ist ein ständiger Aufruf zur Aufnahme einer Beziehung mit Gott. In seiner Lehre sprach der Papst oft darüber, was uns der betende Jesus lehrt. Der Papst stellt fest: Wenn wir auf Jesus blicken, muss in uns eine Frage aufkommen: „Wie bete ich? Wie beten wir? Welche Zeit widme ich der Beziehung zu Gott?“⁶¹. Die Christen sollen Zeugen des Gebets sein, aber es verlangt Bemühen, Kontinuität und Beständigkeit; die beispielhafte Erfahrung Jesu zeigt, dass es möglich ist⁶². Eine umfassende Bearbeitung des Aspekts der päpstlichen Lehre erfordert ein weiterführendes Studium. Wir werden jedoch unsere Aufmerksamkeit kurz auf einen Aspekt lenken – d.h. die Einheit der Christen und das ökumenische Engagement der Kirche. Benedikt XVI. hat schon in seiner ersten Botschaft bei der Eucharistiefeier mit den wahlberechtigten Kardinälen in der Sixtinischen Kapelle gesagt, dass die Einheit der Christen sein Bestreben und seine dringende Pflicht als Nachfolger des Apostels Petrus ist⁶³. Wir wissen schon, dass die Bitte um die Einheit der Christen die zentrale Bitte des »hohepriesterliches« Gebets Jesu ist (vgl. Joh 17,6–26) und eine große Rolle in der Lehre des Papstes spielt. Er hat in Erfurt während seines Deutschlandbesuches im Jahr 2011 gesagt: „Im Gebet Jesu ist der innere Ort unserer Einheit“⁶⁴. In diesem großen Gebet bittet Jesus viermal um die Einheit für die Jünger und „zweimal

⁵⁹ Vgl. ebd. (06.05.2018).

⁶⁰ Ebd. (06.05.2018).

⁶¹ Benedikt XVI., Generalaudienz (30. November 2011), in: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/audiences/2011/documents/hf_ben-xvi_aud_20111130.html (12.05.2018).

⁶² „Daher besteht das christliche Beten darin, beständig und in immer neuer Weise auf Christus zu schauen, mit ihm zu sprechen, mit ihm in Stille zu verharren, ihn zu hören, mit ihm zu wirken und zu leiden“. Benedikt XVI., Generalaudienz (3. Oktober 2012), in: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/audiences/2012/documents/hf_ben-xvi_aud_20121003.html (12.05.2018).

⁶³ Benedikt XVI., Die Botschaft bei der Eucharistiefeier mit den wahlberechtigten Kardinälen in der Sixtinischen Kapelle (20. April 2005), in: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/messages/pont-messages/2005/documents/hf_ben-xvi_mes_20050420_missa-pro-ecclesia.html (13.05.2018).

⁶⁴ Benedikt XVI., Ansprache beim ökumenischen Gottesdienst in Erfurt (23. September 2011), in: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110923_augustinian-convent-erfurt.html (14.05.2018). „Er hat gebetet auch für uns. Und er bittet um unsere Einheit. Dieses Gebet Jesu ist nicht einfach Vergangenheit. Immer

weist er auf den Zweck dieser Einheit hin, nämlich damit die Welt glaubt, damit sie erkennt, dass er vom Vater gesandt ist⁶⁵. Der Papst betonte oft die Priorität des Gebetes und die Tatsache, dass es am Anfang des gesamten ökumenischen Engagements der Kirche stehen muss. Im Gebet macht die Kirche den Wunsch zu eigen, den Jesus Christus in seinem Gebet an den Vater zum Ausdruck gebracht hat, und wie Christus bitten wir um das Geschenk der Einheit: „Alle sollen eins sein: Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir bin“ (Joh 17,21). Der Papst erinnert daran, dass das Gebet den Weg zur ökumenischen Bewegung geöffnet hat⁶⁶. Die Rolle des Gebets betonte schon das Dekret *Unitatis redintegratio* über den Ökumenismus des Zweiten Vatikanischen Konzils. Der Papst verweist in seinen Ansprachen oft auf dieses Dokument⁶⁷. Die Einheit ist letztendlich ein Geschenk Gottes, die Einheit der Christen entspringt der Einheit von Vater, Sohn und Heiligem Geist und diese widerspiegelt gleichzeitig, es kann nur durch den Sohn vom Vater kommen. Die Einheit der Christen kommt von der Einheit Gottes, wächst und vervollkommt sich in ihr. Gerade deshalb müssen wir die Zentralität des Gebets in der ökumenischen Bewegung anerkennen, denn „ohne das Gebet würden den ökumenischen Einrichtungen, Institutionen und Programmen Herz und Seele genommen“⁶⁸. Der Papst erinnert auch an die Aufforderung von Paulus an die Christen von Thessaloniki: „Betet ohne Unterlass!“ (1 Thess 5,17). „Die anderen Ermahnungen würden nämlich ihre Kraft und Konsequenz verlieren, wenn sie nicht vom Gebet getragen wären. Die Einheit mit Gott und mit den anderen entsteht vor allem durch ein Gebetsleben im ständigen Suchen nach dem »Willen Gottes für uns in Christus Jesus« (vgl. 1 Thess 5,18).“⁶⁹. Nur im Gebet und durch das Gebet kann sich die Bitte Jesu um die Einheit für die Jünger erfüllen, obwohl der Weg zur vollen Einheit noch sehr lang und voller Hindernisse ist. „Es gibt daher

steht er für bittend für uns vor dem Vater, und so steht er in dieser Stunde mitten unter uns und will uns in sein Gebet hineinziehen“. Ebd. (14.05.2018).

⁶⁵ Benedikt XVI., Ansprache an die Teilnehmer der Vollversammlung des Päpstlichen Rats zur Förderung der Einheit der Christen (15. November 2012), in: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2012/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20121115_chrstuni.html (13.05.2018).

⁶⁶ Vgl. Benedikt XVI., Predigt bei Vespertagesdienst zum Abschluss der Gebetswoche für die Einheit der Christen (25. Januar 2008), in: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/homilies/2008/documents/hf_ben-xvi_hom_20080125_week-prayer.html (13.05.2018).

⁶⁷ Vgl. Zweite Vatikanische Konzil, *Unitatis redintegratio*, 8. Vgl. Benedikt XVI. Generalaudienz (23. Januar 2008), in: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/audiences/2008/documents/hf_ben-xvi_aud_20080123.html (13.05.2018). Das ist der Kommentar von Benedikt XVI. zu dieser Nummer (Nr. 8) des Dekrets über den Ökumenismus.

⁶⁸ Benedikt XVI., Ansprache bei der ökumenischen Begegnung in der Pfarrkirche in New York (18. April 2008), in: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2008/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20080418_incontro-ecumenico.html (14.05.2018).

⁶⁹ Benedikt XVI., Predigt bei Vespertagesdienst zum Abschluss der Gebetswoche für die Einheit der Christen (25. Januar 2008), in: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/homilies/2008/documents/hf_ben-xvi_hom_20080125_week-prayer.html (14.05.2018).

keinen echten Ökumenismus, der nicht im Gebet verwurzelt wäre⁷⁰. Das Gebet und in besonderer Weise das Gebet Jesu lehrt Geduld und das Primat von Gott sowie seine Gnade über unseren Handlungen.

SCHLUSSWORT

Alle vier Evangelien, und insbesondere der Evangelist Lukas, legen oft das Gebet Jesu dar. In seinem Gebet sind lange Traditionen des Gebets Israel verbunden und das Neue an Christus, die auf seiner Sohnesbeziehung zu Gott beruhen. Der Mittelpunkt des Lebens und der Person Jesu ist seine ständige Kommunikation mit Gott, seine ständige Beziehung mit dem Vater. Er ist der wahre Sohn des lebendigen Gottes. Das Gebet charakterisiert das Leben Jesu von seiner Kindheit, über seinen Aufenthalt im Tempel bis hin zu seinen letzten Worten am Kreuz. Sein Leiden und Sterben sind ein großer Gebetsakt. Es drückt die innerste Beziehung der Liebe Jesu zum Vater aus und ist der Anfang seiner Botschaft, seiner Sendung, seines Wirkens. Das Ereignis des Gebets Jesu ist für Benedikt XVI. der grundlegende Ort und Kern der Christologie. Die SchlussThese unseres Studiums lautet: Der innere Mittelpunkt der Christologie von Benedikt XVI. ist die Auslegung des Betens Jesu. Die wahre Erkenntnis Jesu entspringt der Teilnahme an seinem Gebet. Ein Beispiel, das Jesus uns gibt, ist auch eine Lehre für alle Christen, insbesondere geht es hier um den Weg zur vollen Einheit der Christen. Nur im Gebet können sie Gottes Willen erkennen und ihn realisieren.

BIBLIOGRAFIE

Die Lehre vom Papst Benedikt XVI. – chronologisch

Benedikt XVI., Die Botschaft bei der Eucharistiefeyer mit den wahlberechtigten Kardinälen in der Sixtinischen Kapelle (20. April 2005), in: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/messages/pont-messages/2005/documents/hf_ben-xvi_mes_20050420_missa-pro-ecclesia.html.

Benedikt XVI., Enzyklika *Deus caritas est* (25. Dezember 2005).

Benedikt XVI., Die Predigt in der heiligen Messe in der Pfarrkirche hl. Anna im Vatikan (5. Februar 2006), in: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/homilies/2006/documents/hf_ben-xvi_hom_20060205_sant-anna.html.

Benedikt XVI., Generalaudienz (21. Februar 2007), in: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/audiences/2007/documents/hf_ben-xvi_aud_20070221.html.

Benedikt XVI., Ansprache in der Basilika in Mariazell in Österreich (8. September 2007), in: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2007/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20070908_vespri-mariazell.html.

⁷⁰ Ebd. (14.05.2018).

- Benedikt XVI., Generalaudienz (23. Januar 2008), in: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/audiences/2008/documents/hf_ben-xvi_aud_20080123.html.
- Benedikt XVI., Predigt bei Vespersgottesdienst zum Abschluss der Gebetswoche für die Einheit der Christen (25. Januar 2008), in: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/homilies/2008/documents/hf_ben-xvi_hom_20080125_week-prayer.html.
- Benedikt XVI., Angelus (17. Februar 2008), in: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/angelus/2008/documents/hf_ben-xvi_ang_20080217.html.
- Benedikt XVI., Ansprache bei der ökumenischen Begegnung in der Pfarrkirche in New York (18. April 2008), in: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2008/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20080418_incontro-ecumenico.html.
- Benedikt XVI., Begegnung mit dem Klerus der Diözese Rom (18. Februar 2010), in: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2010/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20100218_parroc-roma.html.
- Benedikt XVI., Predigt zur Priesterweihe von Diakonen der Diözese Rom (20. Juni 2010), in: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/homilies/2010/documents/hf_ben-xvi_hom_20100620_ordinazioni.html.
- Benedikt XVI., Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Verbum Domini* (30. September 2010).
- Benedikt XVI., Die Predigt bei der Abendmahlsmesse am Gründonnerstag (21. April 2011), in: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/homilies/2011/documents/hf_ben-xvi_hom_20110421_coena-domini.html.
- Benedikt XVI., Generalaudienz (4. Mai 2011), in: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/audiences/2011/documents/hf_ben-xvi_aud_20110504.html.
- Benedikt XVI., Generalaudienz (11. Mai 2011), in: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/audiences/2011/documents/hf_ben-xvi_aud_20110511.html.
- Benedikt XVI., Botschaft zum 48. Weltgebetstag um geistliche Berufungen *Die Berufungen in der Ortskirche fördern* (15. Mai 2011), in: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/messages/vocations/documents/hf_ben-xvi_mes_20101115_xlviii-vocations.html.
- Benedikt XVI., Generalaudienz (1. Juni 2011), in: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/audiences/2011/documents/hf_ben-xvi_aud_20110601.html.
- Benedikt XVI., Ansprache beim ökumenischen Gottesdienst in Erfurt (23. September 2011), in: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110923_augustinian-convent-erfurt.html.
- Benedikt XVI., Generalaudienz (30. November 2011), in: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/audiences/2011/documents/hf_ben-xvi_aud_20111130.html.
- Benedikt XVI., Generalaudienz (7. Dezember 2011), in: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/audiences/2011/documents/hf_ben-xvi_aud_20111207.html.
- Benedikt XVI., Generalaudienz (28. Dezember 2011), in: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/audiences/2011/documents/hf_ben-xvi_aud_20111228.html.
- Benedikt XVI., Generalaudienz (11. Januar 2012), in: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/audiences/2012/documents/hf_ben-xvi_aud_20120111.html.

- Benedikt XVI., Generalaudienz (25. Januar 2012), in: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/audiences/2012/documents/hf_ben-xvi_aud_20120125.html.
- Benedikt XVI., Generalaudienz (25. Januar 2012), in: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/audiences/2012/documents/hf_ben-xvi_aud_20120125.html.
- Benedikt XVI., Generalaudienz (1. Februar 2012), in: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/audiences/2012/documents/hf_ben-xvi_aud_20120201.html.
- Benedikt XVI., Generalaudienz (8. Februar 2012), in: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/audiences/2012/documents/hf_ben-xvi_aud_20120208.html.
- Benedikt XVI., Generalaudienz (15. Februar 2012), in: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/audiences/2012/documents/hf_ben-xvi_aud_20120215.html.
- Benedikt XVI., Generalaudienz (7. März 2012), in: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/audiences/2012/documents/hf_ben-xvi_aud_20120307.html.
- Benedikt XVI., Predigt in der Abendmahlmesse (5. April 2012), in: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/homilies/2012/documents/hf_ben-xvi_hom_20120405_coe-na-domini.html.
- Benedikt XVI., Generalaudienz (3. Oktober 2012), in: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/audiences/2012/documents/hf_ben-xvi_aud_20121003.html.
- Benedikt XVI., Ansprache an die Teilnehmer der Vollversammlung des Päpstlichen Rats zur Förderung der Einheit der Christen (15. November 2012), in: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2012/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20121115_chrstuni.html.
- Benedikt XVI., Ansprache an die Teilnehmer der Vollversammlung des Päpstlichen Rats zur Förderung der Einheit der Christen (15. November 2012), in: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2012/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20121115_chrstuni.html.
- Hoping H., *Christologie und Liturgie bei Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.*, in: *Zur Mitte der Theologie im Werk von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.*, Bd. 6, Hg. M. Heim, J.C. Pesch, Regensburg 2013, S. 109–121.
- Hoping H., *Das Geheimnis des Sohnes. Zur Christologie Joseph Ratzingers*, in: *Ein Hörendes Herz. Hinführung zur Theologie und Spiritualität von Joseph Ratzinger/ Papst Benedikt XVI.*, Bd. 5, Hg. M.Ch. Hastetter, H. Hoping, Regensburg 2012, S. 62–73.
- Johannes Paul II., Enzyklika *Redemptor hominis*.
Katechismus der Katholischen Kirche.
- Koch K., *Der treue Sohn des Vaters. Einführende Erwägungen zum Jesus–Buch von Papst Benedikt*, in: *Das Geheimnis des Senfkorns. Grundzüge des theologischen Denkens von Papst Benedikt XVI.*, Bd. 3, Regensburg 2010, S. 146–158.
- Schönborn Ch., *Zu den Quellen des christologischen Denkens im Werk von Joseph Ratzinger*, in: *Zur Mitte der Theologie im Werk von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.*, Bd. 6, Hg. M. Heim, J.C. Pesch, Regensburg 2013, S. 93–108.
- Sosnowski A., *Relacja Ojca i Syna w ujęciu kard. Josepha Ratzingera*, in: *Scripturae lumen. Biblia i jej oddziaływanie. Jezus Chrystus*, Bd. 7, Tarnów 2015, S. 287–302.
- Szymik J., *Theologia benedicta*, Bd. 2, Katowice 2016.

Zweite Vatikanische Konzil, *Nostra aetate*.

Zweite Vatikanische Konzil, *Unitatis redintegratio*.

Schlüsselworte: Benedikt XVI., Jesu Christi, Christologie, Gebet, Beziehung, Dialog

JESUS' PRAYER IN THE TEACHINGS OF POPE BENEDICT XVI

Summary

The reflection of Benedict XVI about Jesus' prayer constitutes a significant element of the Pope's teachings. All four Evangelists, especially Saint Luke, give us a testimony of Jesus' prayer. It is undoubtedly one of the most important characteristics of Jesus in the New Testament: it characterizes Jesus from his childhood up until his last words on the cross. Analyzing the Bible's testimony Benedict XVI underlines that Jesus' prayer, and his dialogue with his Father constitute the essence of him himself and his mission. The most important works of Jesus originate from it, and Jesus' prayer in the garden of Gethsemane and "yes" said to the Father precede His passion, death and resurrection. Prayer is a privileged place for Christology, in it and thanks to it, we can recognize Jesus as the true Messiah, the Son of God as the disciples did. Therefore, prayer is undoubtedly the key to Christology of Joseph Ratzinger, Benedict XVI and the key to Christology in general.

Keywords: Benedict XVI, Jesus Christ, Christology, prayer, relationship, dialogue

MODLITWA JEZUSA W NAUCZANIU PAPIEŻA BENEDYKTA XVI

Streszczenie

Refleksja Benedykta XVI na temat modlitwy Jezusa stanowi istotny element papieskiego nauczania. Wszyscy czterej ewangeliści, a szczególnie św. Łukasz, przekazują nam świadectwo o modlitwie Jezusa. Należy ona niewątpliwie do najważniejszych rysów postaci Jezusa w Nowym Testamencie; charakteryzuje osobę Jezusa od Jego dzieciństwa, aż po ostatnie słowa na krzyżu. Analizując świadectwo Biblii, Benedykt XVI podkreśla, że modlitwa Jezusa, Jego dialog z Ojcem, stanowi centrum Jego osoby i posłannictwa. Z niej biorą początek najważniejsze dzieła Jezusa, a modlitwa w Ogrójcu, „tak” powiedziane Ojcu poprzedza Jego mękę, śmierć i zmartwychwstanie. Modlitwa jest uprzywilejowanym miejscem dla chrystologii, w niej i dzięki niej, podobnie jak uczniowie, rozpoznajemy Jezusa jako prawdziwego Mesjasza, Syna Bożego. Modlitwa jest zatem niewątpliwie kluczem do chrystologii Josepha Ratzingera/ Benedykta XVI i kluczem do chrystologii w ogóle.

Słowa kluczowe: Benedykt XVI, Jezus Chrystus, chrystologia, modlitwa, relacja, dialog

RECENZJE

César Izquierdo, *Transmitir la fe en la cultura contemporánea. Tradición y magisterio a partir del Vaticano II* [Przekazywać wiarę w kulturze współczesnej. Tradycja i magisterium od Soboru Watykańskiego II], Cristiandad, Madrid 2018, ss. 350.

Wydana w 2018 roku książka dotyka ważnych zagadnień związanych z odpowiedzialnością Kościoła za przekaz prawdy w zmieniających się warunkach historycznych i kulturowych. Jej autorem jest hiszpański teolog fundamentalista, prodziekan Wydziału Teologii Uniwersytetu Nawarry w Pampelunie, prof. César Izquierdo Urbina. Doktor filozofii i teologii, znawca myśli Maurice'a Blondela, jednego z najważniejszych dwudziestowiecznych filozofów katolickich, zajmuje się także chrystologią (teologia Chrystusa Pośrednika) oraz eklezjologią fundamentalną – dziedziną, do której zalicza się prezentowana praca.

Książka jest zbiorem tekstów, których wspólny mianownik stanowi problematyka przekazu Objawienia powierzonego Kościołowi. Część z nich była wcześniej drukowana w formie artykułów, inne stanowią zmodyfikowaną wersję przygotowanych przez autora haseł do *Słownika teologii Soboru Watykańskiego II* (Pampeluna 2015), a część to teksty niepublikowane. Wśród tematów poszczególnych rozdziałów znajdują się takie zagadnienia, jak teologiczne pojęcie Tradycji, znaczenie „hierarchii prawd” czy rodzaje magisterium Kościoła i stopnie jego obowiązywalności. Tematy te autor rozważa, opierając się na drobiazgowej analizie dokumentów Kościoła. Stanowi to jedną z zalet pracy: jej autor podjął duży trud wydobywania teologicznej treści z tekstów, których suchy styl i forma, będąca często efektem kompromisu i długotrwałego procesu nanoszenia zmian i poprawek, są nieraz trudne do przeniknięcia dla czytelnika. Izquierdo w celu dotarcia do teologicznej treści dokumentów odtwarza kolejne etapy ich powstawania oraz analizuje subtelne przemiany na poziomie używanych pojęć, które dokonały się między kolejnymi wypowiedziami Magisterium na dany temat.

Książka podzielona jest na dwie części, z których pierwsza prezentuje nauczanie soborowe i posoborowe na tematy związane z przekazem Objawienia, a druga zawiera refleksję nad tymi samymi zagadnieniami, ale pogłębia i zorientowaną bardziej pastoralnie.

Pierwszą część otwiera rozdział poświęcony nauczaniu Vaticanum II o Tradycji Kościoła (s. 15–55). Autor koncentruje się na tym, co na ten temat mówi konstytucja *Dei Verbum*. Szczególną uwagę poświęca dwom zagadnieniom. Po pierwsze, pokazuje, jak w dokumentach soborowych zostaje przewyciężony pozorny dualizm Pisma Świętego i Tradycji. Drugie zagadnienie, szeroko omówione, to pojęcie „postępu Tradycji”. Komentując teksty soborowe na ten temat, Izquierdo podkreśla, że Tradycja postępuje na drodze „rozwoju”, a nie „ewolucji”. Odwołując się do Blondela, określa postęp Tradycji jako przejście od tego, co „przeżywane

implicite”, do tego, co „poznane *explicite*” (s. 33). W końcowej części rozdziału autor zajmuje się kryzysem związanym z wystąpieniem abp. Lefebvre’a, który bronił pojęcia Tradycji niepodlegającej żadnemu rozwojowi.

Tematem drugiego rozdziału (s. 57–82) jest soborowe nauczanie o *sensus fidei*, czyli nadprzyrodzonym zmyśle wiary wierzących. Izquierdo pokazuje, że, choć szczególne miejsce zyskał on u protestantów, którzy widzieli w nim przeciwwagę dla autorytetu Magisterium, był też jednak stale obecny w doktrynie i teologii katolickiej. W magisterium soborowym *sensus fidei* pojawia się w II rozdziale konstytucji *Lumen gentium* (LG 12), gdzie omawiane są różne formy uczestnictwa w funkcji prorockiej Chrystusa. Po analizie tej wypowiedzi soboru autor pokazuje, jak koncepcja *sensus fidei* ewoluowała w magisterium posoborowym: od ujęć bardziej intelektualistycznych we wcześniejszych wypowiedziach do autentycznego „zmysłu” czy „instynktu” wiary w dokumencie MKT o *sensus fidei* z 2014 roku (s. 77–79). Zastanawia się też, w jaki sposób można odróżnić autentyczny „zmysł wiary wierzących” od zwyczajnej opinii publicznej.

Trzeci rozdział (s. 83–116) poświęcony jest zagadnieniu magisterium w nauczaniu soborowym. Zdaniem autora zawarte przede wszystkim w konstytucjach *Lumen gentium* i *Dei Verbum* wypowiedzi na temat podmiotu i rodzajów magisterium stoją u źródeł późniejszego rozwoju, który doprowadził do wyróżnienia jego trzech poziomów: nieomylnego, definitywnego i autentycznego. Hiszpański teolog zajmuje się także statusem doktrynalnym nauczania soboru, który, zgodnie ze słowami Jana XXIII, nie miał charakteru doktrynalnego, ale pastoralny. Jak pokazuje Izquierdo, w takim określeniu nie chodzi o osłabienie autorytatywnego charakteru nauczania soborowego, lecz jedynie o podkreślenie, że sobór powtarza doktrynę sformułowaną już wcześniej, ale wyrażoną na nowo ze szczególnym uwzględnieniem warunków, w jakich żyje współczesny człowiek. Nie zmniejsza to wcale jego charakteru dogmatycznego – w rzeczy samej Vaticanum II zawiera szerokie nauczanie dogmatyczne (s. 88). Autor przypomina też dołączoną do *Lumen gentium* odpowiedź na pytanie o kwalifikację teologiczną nauczania soborowego, w której wskazuje się na to, że nie wszystkie jego elementy mają tę samą wagę (s. 98–101).

W czwartym rozdziale (s. 117–153) autor analizuje pojęcie „hierarchii prawd”, które pojawia się w soborowym *Dekrecie o ekumenizmie* (UR 11). W dokumencie tym ojcowie soborowi przyznają, że różne prawdy wiary zajmują różne miejsca w hierarchii ze względu na różny stopień więzi z fundamentem wiary. Pierwotnie obserwacja ta miała zastosowanie w dialogu ekumenicznym, bo pozwalała ukazać, że mimo różnic chrześcijanie podzielają ogromną część centralnych prawd wiary. Izquierdo, analizując nauczanie o „hierarchii prawd”, pokazuje najpierw, że nie jest ono jakimś późnym wymysłem, ale korzeniami sięga św. Ireneusza, a obecne jest też m.in u św. Tomasza z Akwinu (s. 126–128). Następnie skupia się na zasadniczej zmianie, jaka dokonana się w rozumieniu „hierarchii prawd” w magisterium posoborowym: z narzędzia ekumenicznego stała się ona zasadą hermeneutyczną i zaczęła budzić coraz większe zainteresowanie teologów (s. 137).

W kontekście błędnych interpretacji, w których odwołanie do „hierarchii prawd” służyło do bagatelizowania znaczenia np. dogmatów maryjnych, Izquierdo stara się odpowiedzieć na pytanie, na czym konkretnie może polegać hierarchiczne uporządkowanie prawd wiary (s. 148).

Drugą część książki otwiera rozdział poświęcony przekazowi wiary w kulturze współczesnej (s. 157–193). Ponieważ jego podstawę stanowi wykład wygłoszony przez autora na spotkaniu Teologicznej Komisji Doradczej przy hiszpańskim Episkopacie, jest to tekst najmocniej zanurzony w realiach Hiszpanii. Izquierdo wychodzi od przytoczenia alarmujących danych dotyczących przekazu wiary: wśród hiszpańskiej młodzieży (15–24 lata) procent uważających się za katolików (niekoniecznie praktykujących) spadł od 77% w 1994 roku do 45% w 2016 roku; natomiast procent młodych deklarujących się jako ateści to odpowiednio 14% w 1994 roku i 38% w 2016 roku (s. 157). Danym tym odpowiada doświadczenie wielu duszpasterzy, które każe nieraz porównywać ich pracę do pracy Syzyfa: wymaga ona ogromnego nakładu sił i nie przynosi żadnych rezultatów. Nie pretendując do przedstawienia rozwiązania tego złożonego problemu, autor prezentuje pewne teologiczne uwagi na temat przekazu wiary, ponieważ jest przekonany, że oprócz obiektywnych czynników niezależnych od Kościoła do braku skuteczności przyczynia się też niewłaściwa teologia przekazu, kładąca nacisk na wzbudzenie w młodych ludziach aktu wiary (*fides qua*), ale pozostawiająca na drugim planie jego zawartość (*fides quae*) (s. 166–168). Choć rozważania zawarte w tym rozdziale dotyczą realiów hiszpańskich, wydaje się, że mogą pomóc także polskiemu Kościołowi uniknąć pewnych błędów.

Tematyka drugiego rozdziału drugiej części książki (s. 195–245) krąży wokół pojęć świadectwa, głoszenia i nauczania. Autor pokazuje najpierw biblijne i magisterialne podstawy pojęcia świadectwa (Chrystus jako Świadek u św. Jana, Kościół jako widzialne świadectwo w nauczaniu Vaticanum I itd.), by następnie przejść do ukazania wzajemnej relacji między świadczeniem, głoszeniem i nauczaniem. Zajmuje się też miejscem dialogu w relacjach między Kościołem a światem. W końcowej części rozdziału analizuje wizję tych relacji, jaka wyłania się z adhortacji *Evangelii gaudium* papieża Franciszka, szczególną uwagę poświęcając źródłom i dokładnemu znaczeniu pojęcia „pierwszego głoszenia” oraz miejscu kultury i pobożności ludowej w ewangelizacji.

W kolejnym rozdziale (s. 247–263) hiszpański teolog wraca do zagadnienia Tradycji, tym razem starając się ukazać, jaką rolę pełnią w niej odpowiednio słowa i teksty. Punktem wyjścia jest chrystologiczne źródło Tradycji: Chrystusowe „wydanie się” (*traditio*) za nas, które poprzedza jakikolwiek tekst (s. 247–248). Tymczasem, jak zauważa autor, choć Tradycja pierwotnie nie jest tekstem, dziś mamy do niej dostęp jedynie za pośrednictwem tekstów. *De facto* nie może już istnieć prawdziwa Tradycja apostołska, która nie byłaby spisana – dotyczy to również „tradycji niespisanych”, o których mówił Sobór Trydencki (s. 250–251). Wśród tekstów Tradycji Izquierdo wyróżnia trzy rodzaje: najważniejsze, teksty

fundacyjne (Nowy Testament), dalej teksty historyczno-dokumentalne (*monumenta traditionis*) oraz teksty aktualne. Całość dopełnia rozważanie na temat relacji między słowem a milczeniem w przekazie wiary: choć Bóg objawił się w swoim Słowie, które dalej przekazywane jest w słowach ludzkich, to jednak słowa nie wyrażą wszystkiego. Bóg objawiony nie przestaje być Bogiem ukrytym, stąd w przekazie wiary, oprócz słownych sformułowań ważne jest też modlitewne, milczące medytowanie tego, co przekazane w słowach (s. 256–260).

Czwarty rozdział drugiej części (s. 265–305) zatytułowany jest po prostu *Magisterium Kościoła*. Izquierdo szczególną uwagę poświęca w nim jego nieomyślności. Przypomina o koniecznym rozróżnieniu między aktem natchnienia a aktem nieomyślności: natchnienie i objawienie to pozytywny akt, w którym Bóg coś objawia. Nieomyślność to akt negatywny, w którym człowiek nie otrzymuje żadnego oświecenia, lecz jedynie *preservatio ab errore* (s. 285). Dalej autor dotyka ważnego problemu, związanego z niespotykaną w poprzednich stuleciach ilością i objętością różnych wypowiedzi papieskich. Izquierdo zauważa, że dokumenty o charakterze magisterialnym – takie jak encykliki czy adhortacje – zawierają często fragmenty, których nie sposób uważać za magisterium w sensie ścisłym, jak choćby rozważania teologiczne czy egzegeza duchowa fragmentów biblijnych w encyklikach Benedykta XVI albo w *Amoris laetitia* Franciszka (s. 288). Na koniec hiszpański teolog zastanawia się nad właściwą relacją między teologią a magisterium. Pisze, że, z jednej strony źle by się stało, gdyby pasterze w wypowiedziach pasterskich za bardzo byli teologami i zamiast nauczać, siałiby wątpliwości. Z drugiej zaś strony, teologia z natury jest dyskursem krytycznym i poddawany krytyce, stąd nie można się zgodzić z tymi, którzy dziś oczekują od teologa tylko powtarzania i konsolidowania nauczania oficjalnego (s. 294–296). Wychodząc od tych zastrzeżeń, Izquierdo podaje pięć warunków prawdziwej teologii, wśród nich ten, że jej metoda musi poruszać się między *intellectus* a *affectus fidei* (s. 297).

Ostatni rozdział książki (s. 307–350) poświęcony jest pojęciu magisterium definitywnego. Teolog z Pampeluny, analizując kolejne dokumenty publikowane po soborze, pokazuje, jak kształtowało się w nich trzystopniowe rozróżnienie na magisterium nieomyślne, autentyczne definitywne i autentyczne. Omawiając to rozróżnienie (s. 325–333), pokazuje, że zasada się ono zarówno na różnych rodzajach treści wchodzących w skład danego typu nauczania (magisterium nieomyślne – prawdy objawione; magisterium definitywne autentyczne – prawdy powiązane z objawionymi albo tzw. fakty dogmatyczne; magisterium autentyczne – pozostałe prawdy, których Kościół naucza), jak i na rodzaju przyłgnięcia, które jest wymagane względem nich. W przypadku magisterium nieomyślnego jest to wiara teologalna. W przypadku magisterium autentycznego nie mamy do czynienia z wiarą teologalną, ale z przyłgnięciem intelektu i woli. Status magisterium definitywnego autentycznego jest tutaj niejasny i jednym z głównych wątków rozdziału jest argumentacja za rozwiązaniem tej niejasności, jakie proponuje Izquierdo: należałoby, jego zdaniem, rozróżnić tę część nauczania definitywnego autentycz-

nego, która dotyczy prawd powiązanych z objawionymi w taki sposób, że bez nich prawdy objawione nie mogłyby się ostać – wymagałyby one wiary teologalnej i miałyby przymiot nieomyślności – i tę część, która dotyczyłaby faktów dogmatycznych, którym odpowiadałaby postawa mocnego przyłgnięcia (s. 349–350). Osobny fragment rozdziału dotyczy podstawy, na której opiera się magisterium definitywne autentyczne. Izquierdo omawia to zagadnienie w kontekście sporów o stopień obowiązywalności orzeczenia magisterium o niemożliwości udzielania święceń kobietom. Choć hiszpański teolog w pełni zgadza się z tym orzeczeniem, wskazuje jednak na pewne braki w teologicznym uzasadnieniu jego włączenia do sfery nauczania nieomyślnego (s. 339).

Książka prof. Izquierdo pisana jest w postawie „współ-odczuwania” z Kościołem. Autor nie jest zwolennikiem rewolucji w doktrynie, nie marzy też o konserwatywnej kontrewolucji. Świadomie za punkt wyjścia obiera teksty Soboru Watykańskiego II i magisterium posoborowe. W sposób wyważony opracowuje tematy traktowane nieraz jednostronnie, jak choćby wtedy, gdy omawiając pojęcie Tradycji, wyjaśnia zarazem, na czym polega jej rozwój, czy też wtedy, gdy jednocześnie pokazuje przydatność i ograniczenia koncepcji „hierarchii prawd” (często nadużywanej przez tych, którzy w imię źle rozumianego ekumenizmu chcieliby „okroić” katolicką doktrynę). Wszystko to nie oznacza, że rozważania zawarte w książce są mechanicznym powtarzaniem orzeczeń doktrynalnych. Autor wielokrotnie dodaje do nich twórcze aspekty, korzystając m.in. ze swojej rozległej znajomości myśli M. Blondela, filozofa, którego refleksja nad fundamentalnymi zagadnieniami przekazu objawienia mimo upływu czasu wciąż może być inspirująca. Zarazem, kiedy trzeba, jest skłonny do krytycznego namysłu nad niektórymi, problematycznymi aspektami praktyki przekazywania prawdy przez Kościół, np. wskazując na problemy generowane przez przyrost w ostatnich dziesięcioleciach wypowiedzi papieskich, w których trudno nieraz odróżnić naukę obowiązującą od osobistych teologicznych rozważań następców św. Piotra.

Pewną wadę książki stanowi jej niejednorodny charakter. Ponieważ zebrano w niej teksty pisane przy różnych okazjach, ale często dotyczące tych samych zagadnień, nieuniknione stają się powtórzenia. Brakuje też zakończenia, które zbierałoby w całość wszystkie wątki i w syntetyczny sposób podsumowywałoby tytułowy problem przekazu wiary w kulturze współczesnej. Niemniej jednak nawet przy tych niedoskonałościach stanowi ona cenny wkład w refleksję nad zagadnieniami, które nie przestają być aktualne.

ks. Andrzej Persidok

Peter Kreeft, *Forty Reasons I Am a Catholic*, New Hampshire, Manchester 2018, ss. 133.

Jeśli *forty reasons*, to i *forty chapters*. Krótkich lub bardzo krótkich, bo rzecz jest popularnonaukowa, a nie *stricte* naukowa. Nie znaczy to jednak, że naukowcy nie odniosą z lektury pożytku. Owszem, Peter Kreeft należy do tych największych umysłów, którzy rzeczy złożone wykladać potrafią prostym językiem. Wystarczy znaleźć na YouTube konferencje tego profesora filozofii, żeby uwierzyć, iż jest to możliwe. Jego wywody mogą być traktowane jako syntetyczny wyciąg, który wykładowca uczelni katolickiej może potem interesująco rozwijać. Zapewne skorzystają z tej pozycji przede wszystkim teologowie fundamentalni oraz katecheci, którzy w dzisiejszych czasach nie mogą nie być apologetami.

W styl książki wprowadza już samo motto, a raczej jego brak – pojawia się bowiem prośba autora o modlitwę za dwóch uczciwych ateistów (są nimi Brand Blanshard i Albert Camus), którzy pomogli autorowi stać się lepszym katolikiem. Potem następuje wprowadzenie, jednostronicowe, ponieważ książki nie powinny nudzić czytelnika. Pojawia się tutaj wyjaśnienie tytułu, bo choć tłumaczy się on sam, to przecież wprowadza w błąd: powodów do bycia katolikiem jest więcej, jakieś dziesięć do potęgi osiemdziesiątej drugiej (liczba atomów we wszechświecie). Dobre pytanie – a do takich należy: „Dlaczego jesteś katolikiem?” – domaga się dobrej odpowiedzi, czy raczej dobrych odpowiedzi. Jeśli zgodnie z założeniem autora wolno je czytać jako niezależne od siebie, nic nie stoi również na przeszkodzie, bym w recenzji pogrupowałem je według jakiegoś porządku.

Przed wszystkim wyłowić z treści książki należy nieco staromodne słowo: „prawda”. Jest Kreeft katolikiem, ponieważ wierzy, że katolicyzm jest prawdziwy (rozdz. 1). By się przekonać o wadze prawdy, wystarczy przeprowadzić proste ćwiczenie z wyobraźni. Otóż na sądzie ostatecznym stają: uczciwy ateista i chrześcijanin hipokryta. Temu ostatniemu kwestia prawdy jest obojętna, wierzy, bo wiara czyni go szczęśliwszym. Jednak ponieważ szczęście bez prawdy nie jest prawdziwym szczęściem, jego nastawienie wymaga większej czyścicowej korekty niż w przypadku ateisty, traktującego prawdę na serio: *honesty treats truth as a nonnegotiable absolute* (s. 7). Ceni też autor omawianej pozycji rozum (rozdz. 39), który kieruje go ku katolicyzmowi, z kolei katolicyzm nie pozwala na sprowadzenie rozumu do wąskiej racjonalności kartezjańskiej, ale otwiera na mądrościowe, szerokie i głębokie poznanie. Nie dziwi, że to, co proponuje wiara katolicka, wydaje się ateistom szalone, bo też taka jest miłość Boża (rozdz. 39).

Do katolicyzmu wiedzie zdaniem Kreefta pięć kolejnych wyborów opartych na rozumowaniu (rozdz. 2). Pierwszy krok na mapie podróży to wybór pomiędzy religią a ateizmem, przeciwko któremu można przywołać znane argumenty. Po drugie, należy wybrać między wieloma bogami a jednym Bogiem, bo coś/ktoś musi być Numerem Jeden: *There can't be two absolutely absolute absolutes* (s. 10). W kolejnym kroku trzeba się opowiedzieć albo za biblijnym Bogiem

Stwórcą, albo za bogiem panteizmu. Tylko ten pierwszy jednoczy instynkty religijny z moralnym, drugi zaś, ponieważ jest wszystkim, jest zarówno dobry, jak i zły. Czwarta możliwość dotyczy Jezusowych roszczeń do bycia Synem Bożym: albo miał rację, albo był szaleńcem czy bluźniercą, ale wtedy: kto wynalazł Jezusa Ewangelii i ewangeliczny gatunek „realistycznej fantazy” na dwadzieścia wieków przed J.R.R. Tolkienem? I w końcu przekracza Kreeft próg Kościoła katolickiego, choć wychował się jako protestant. W tym piątym kroku pomogło mu przekonanie o historycznej ciągłości doktryny, apostołskiej sukcesji oraz wiary w eucharystyczną obecność.

Logika podpowiada Kreeftowi, że kiedy umrze (a to rzecz pewna!), to albo spotka Boga, albo nie (rozdz. 15). Jeśli Bóg istnieje, spotkać Go może poza Chrystusem lub w Chrystusie. Jeśli w Chrystusie, to jako niekatolik lub katolik – członek Ciała Chrystusa żyjący Jego sakramentami. Ten wariant „zakładu Pascala” każe uznać mądrzejszy wybór, a odrzucić najgłupszy ateistyczny (*it is like playing Russian roulette* – s. 52). Owe pięć kroków można też zinterpretować w inny sposób: wszechświat jest kreacją Boga, Chrystus to inkarnacja Boga, a Kościół jest Ciałem Chrystusa (rozdz. 2).

Właśnie to ostatnie jest bodaj najważniejszym z powodów bycia katolikiem – przyznaje Kreeft, że jest w Kościele katolickim, *because Jesus is there, in the Church, in his Body. And that is where I meet my Lord and my God, my absolute and nonnegotiable All* (s. 131). Chrystusa nie ma poza Jego Ciałem, czyli Kościołem; Kościół nie jest jedynie organizacją, lecz organizmem Chrystusa, którego Ciało jest obecne w trzech „miejscach”: na Krzyżu św., w Eucharystii i w Kościele. Jak dzięki nauczaniu Kościoła otrzymujemy umysł Chrystusa, tak przez „pępowinę” Eucharystii łączącą z Chrystusem darowane jest nam Jego życie (Pan nie powiedział „To jest mój umysł”, ale „To jest moje Ciało”). Jeśli protestancką odpowiedzią na pytanie o sposób łączenia się z Chrystusem jest wiara, katolicy wskazują także na „przedmiot” tej wiary, czyli samego Chrystusa obecnego w Eucharystii (rozdz. 9 i 22). *Christ is in non-Catholics, too, spiritually, but not materially, not sacramentally, not Eucharistically. Why settle for a little lifeboat when you can have the whole ark?* (s. 78).

Obecności Chrystusa w Eucharystii poświęcone zostało sporo uwagi, rozproszonej na różne rozdziały. W rozdz. 3 Kreeft proponuje nawet pewien eksperyment wszystkim wątpiącym (również katolikom!) w katolicką wiarę. Zachęca do wejścia do pustego kościoła, ukłęknięcia przed tabernakulum i szczerzej modlitwy do Boga, aby Ten pozwolił poznać prawdę i albo uczynił katolikiem, albo nie pozwolił nim być (w zależności, czy prawdą jest realna obecność Chrystusa w Najświętszym Sakramencie). Jedną z obiekcji przed tak bezpośrednim zwróceniem się do Boga może być strach przed tym, że to, w co wierzy Kościół, może okazać się prawdą. *That's one step from conversion* (s. 15).

Już sama Biblia uczy, że chodzi nie o Biblię, jak chcieliby protestanci, a o Kościół. Najmocniejszym argumentem zaś za wiarą w Biblię jest właśnie

Kościół. Kościół jako przyczyna powodująca skutek, jakim jest nieomylna Biblia, nie może być omylny; gdyby był, księgi natchnione też nie mogłyby być zachowane od błędu. Ktokolwiek odrzucał kiedykolwiek autorytet Kościoła, kończył odrzuceniem autorytetu Biblii. Zasada *Sola scriptura* skutkuje powstaniem teologicznego chaosu, modernistyczno-liberalną egzegezą i dwudziestoma tysiącami herezji (rozdz. 13 i rozdz. 19). *Every heretic in history believed in and appealed to the Bible. History has proven that the Bible alone is not enough* (s. 98).

Analogicznie do żydowskich pretensji do bycia ludem wybranym, również katolickie roszczenie do pochodzenia od Boga może być albo prawdziwe, albo fałszywe, co byłoby równoznaczne z bluźnierstwem. Kościół katolicki nie jest jedną z denominacji, jest unikalny: jak Chrystus, jak Żydzi, jak ich Bóg (rozdz. 4). Katolicyzm jest wśród innych religii jak Chrystus pośród ludzkich istot: albo jest prorokiem pochodzenia diabelskiego, albo narzędziem wybranym przez samego Boga. Albo jedynie ludzką instytucją, albo organizmem Boskim (rozdz. 24 i 40). Jedynie w Kościele katolickim dają się rozpoznać cztery znamiona z nicejskiego *Credo*: Kościół jest jeden, święty, powszechny i apostołski (rozdz. 22). A Chrystusowy Oblubieniec nie jest poligamistą: *He will not marry a harem of twenty thousand denominations* (rozdz. 10, s. 37).

Jest cudem świadczącym na korzyść prawdziwości Kościoła, że nigdy nie zrelatywizował swoich wysokich i świętych standardów, pomimo głupoty, hipokryzji i grzechów wierzących, które aż prosiłyby się o obniżenie poprzeczki (rozdz. 5). Kościół katolicki pozostaje nieomylny wobec wszystkich spraw, wobec których twierdzi, że jest nieomylny. Dotyczy to doktryny chrystologicznej i trynitarnej (której objawienie zawdzięczamy Kościołowi, a nie samej Biblii czy nawet bezpośredniemu nauczaniu Chrystusa), istoty Kościoła jako zarówno widzialnej instytucji, jak i mistycznego Ciała Chrystusa, sakramentów, ludzi (ani nie anioł, ani nie zwierzę), stosunku przeznaczenia Bożego i wolnej woli, łaski do natury, moralności (dalekiej tak od jansenizmu czy purytanizmu, jak i subiektywizmu czy relatywizmu) – by wymienić dalece nie wszystkie zagadnienia (rozdz. 7).

Ale można też spojrzeć z drugiej strony: powodem bycia katolikiem może też być to, że Kościół nie naucza pewnych rzeczy. Tytułem przykładu: katolicka nauka społeczna wypowiada się na temat zasad społecznych, ale Kościół nie wskazuje, który z systemów politycznych jest najlepszy. Zachowuje też wstrzeźliwość co do opisu sposobu, w jaki łaska Boża współgra z wolną wolą człowieka, czy też rozwikłania tajemnicy, jak to możliwe, że Bóg nawet zło i cierpienie może wykorzystać dla dobra (rozdz. 14).

Kościół katolicki afirmuje wszystko, co stworzone, bo wynika to z wiary w Stwórcę. Zatem broni człowieka tak jak Boga, naturę nie mniej niż łaskę, rozum podobnie jak wiarę, afirmuje materię, a nie tylko ducha, ciało na równi z duszą, dowartościowuje nie tylko nadprzyrodzoną, ale i naturalną miłość (rozdz. 38). Kościół chroni również cywilizację przed duchową i materialną destrukcją (rozdz. 10) i pozostaje jako jedyny odważny w dzisiejszym świecie samopobłaźliwości

(rozdz. 28). Nawet wrogowie cywilizacji uznają, że najgorszym ich przeciwnikiem jest Kościół katolicki. Dziś walka dotyczy seksu i seksualnej moralności, co staje się motorem moralnego relatywizmu. Katolicką odpowiedzią na rewolucję seksualną jest „teologia ciała” Jana Pawła II (rozdz. 31). *That is the second revolution, and the true one* (s. 105).

Sporo w tej lekturze optyki inkarnacyjnej. Cieleśności Chrystusa nie może odpowiadać symboliczność, lecz właśnie realność sakramentu Eucharystii (rozdz. 16). Jak Chrystus posiada dwie natury, tak i Kościół jest zarazem duchowy i materialny i tacy są również wierzący. Jak Chrystus prócz Ojca w niebie miał również Matkę na ziemi, tak katolicy jako „mali Chrystusowie” mają nie tylko Niebieskiego Ojca, ale i ziemską matkę w niebie – Maryję. Nie trzeba się bać, że odwiedzie Ona Chrystusa, skoro Chrystus nie odwodzi od Ojca (rozdz. 17 i 34). *There is no reason Protestants should be leery of this. It's in the Bible!* (s. 61). W Matce Bożej katolicy otrzymują też prawdziwy arsenał nuklearny do walki duchowej, ponieważ jest ona potężniejsza w chronieniu Jej umiłowanych dzieci niż diabeł w ich atakowaniu (rozdz. 30).

Innym motywem do bycia katolikiem są dla Kreefta... rzeczowniki (rozdz. 11)! Jest łatwo oferować czasowniki, przymiotniki i imiesłowy, jak czyni to pop-psychologia lękająca się metafizyki. Tylko Kościół nie boi się proponować rzeczowników: Ojciec, Syn, Bóg, Wieczność, Czas, Niebo, Ciało, Dusza, Zbawienie, Pan itp. *The Church's treasures house is full of unfashionable Things* (s. 40). Autor książki *The Philosophy of Jesus* przywołuje biblijne określenie „bycia w Chrystusie” oraz Chrystusowego życia w wierzących i broni tego metafizycznego faktu przed moralnym czy psychologicznym „rozmiękczeniem”, które prowadzi do subiektywizmu (rozdz. 26). Właśnie poważne traktowanie metafizyki przez katolicyzm jest wprost uznane za jeden z powodów bycia katolikiem (rozdz. 27). Pokantowska czkawka epistemologiczna oraz niemożność dowodzenia metafizyki metodami naukowymi sprawiają, że współcześni filozofowie pozostają sceptyczni co do metafizyki. Za to: *Catholicism is inseparable from metaphysics. Its fundamental claims are metaphysical* (s. 92).

Jest też Kreeft katolikiem, ponieważ w Kościele, dzięki sukcesji apostoelskiej, otrzymuje przebaczenie grzechów, których darowanie zostało zlecone apostołom. Kiedy udaje się do konfesjonu, staje się „fundamentalistą”: musi mieć absolutną pewność, że winy zostają odpuszczone (rozdz. 6). Do kwestii tej wraca autor w rozdz. 33: *When I go to confession I want to believe that Adam walks into the confessional and Jesus walks out* (s. 109). Chce też mieć konwertyta na katolicyzm gwarancję, że wierzy w to, co chrześcijanie wierzyli przez piętnaście wieków, zanim protestanci „reformatorzy” zaczęli odcinać gałęzie katolickiej wiary, przekształcając reformację w rewolucję (rozdz. 12). *Today twenty thousand Protestant denominations have twenty thousand interpretations of the Bible* (s. 97). Jedynie Kościół katolicki daje dogmatyczną pewność, a nie prawdopodobieństwa, dobre opinie czy intencje co do prawd o Bogu, Chrystusie i zbawieniu (rozdz. 29). Nie

chodzi tu o katolicką arogancję, lecz o pokorę: *We need to be certain that our Faith is God's dogma, not our dogmatism* (s. 100).

Z innych powodów wymieńmy pokrótce potrzebę wiary w czyściec (rozd. 35) oraz aniołów (rozd. 18) i świętych. Z tymi ostatnimi się nie dyskutuje, święci podobni są książkom, które się czyta. Ponieważ są „małymi Chrystusami” (s. 73), więc kto spotyka świętego, ten lepiej rozumie Chrystusa, i *vice versa* (rozd. 21). Z kolei jedynie Kościół daje najgłębszy z możliwych powodów do traktowania innych ludzi, jakby byli Chrystusem; ponieważ oni naprawdę Nim są (rozd. 26). Wyróżnić warto i te zaskakujące w pierwszej, a przecież logiczne już w drugiej chwili powody. Przykładowo w rozdz. 20 jest mowa o liście dwudziestu pięciu autorów książek religijnych, teologicznych, duchowych i filozoficznych sporządzonej przez Kreefta, gdy jeszcze był protestantem. Znalazło się na niej jedynie dwóch protestantów i prawosławnych, resztę stanowili katolicy. Dlaczego zatem miałyby nie dołączyć do tej katolickiej rodziny, a jedynie podziwiać jej członków z zewnątrz? Nie mniej zdumiewające stwierdzenie znajduje się też w rozdz. 30, dotyczącym walki duchowej: *Whenever anybody gets really serious about exorcism, they go to a Catholic priest. Did you ever see in a movie with a Protestant exorcist?* (s. 101).

Kreeft podkreśla również życie w prawdziwej radości, jaka jest owocem wiary katolickiej (rozd. 36). Może wynikiem właśnie chrześcijańskiej radości są powody bycia katolikiem z gatunku „pół żartem, ale jednak serio”. Jak choćby ten w rozdz. 32: kiedykolwiek Hollywood produkuje jakiś film religijny, zawsze dotyczy on Kościoła katolickiego i katolickich księży, ponieważ *Hollywood knows that the alternative to secularism and materialism and skepticism and agnosticism and atheism and nihilism is Catholicism* (s. 107). Albo: *I am a catholic because of cathedrals* (rozd. 8), tych nieziemskich raket umożliwiających lot ludzkiego ducha. Kto najpierw patrzy, a potem dopiero rozmyśla, ten odpowie na pytanie o to, skąd pochodzi inspiracja dla takich dzieł? Nie jest trudno uznać, że z nieba; trudno jest tego nie dostrzegać.

Omawiana publikacja skrzy się od błyskotliwych myśli, *bon mot* pogania tu bon mot, a powaga przeplata się z dowcipem. Dla przykładu, Bożą odpowiedź udzieloną Hiobowi udaje się Kreeftowi zinterpretować czterema słowami wypowiedzianymi przez Pana do św. Katarzyny: *I'm God, you're not* (s. 49). Zwracają uwagę obrazowy język, metafory trafiające „w punkt” oraz liczne anegdotki. Stosunkowo najliczniejsze są odwołania do G.K. Chestertona (s. 23, 29, 38, 76, 124). Jeśli Anglika nazywa się mistrzem paradoksu, to Amerykanin zasłużył na miano mistrza paradoksalnych puent. Wymieńmy choćby dwie z nich: *When my faith and my reason thus married, they produced a Catholic baby* (s. 68), *I need to divorce myself from my divorce from God* (s. 109).

Przyjęta przez Kreefta forma ma zalety, ale i wady. Podział na czterdzieści „szufladek” nie może się sprawdzić do końca, *nexus mysteriorum* sprawia, że trzeba wracać do tych samych prawd w różnych miejscach książki – stąd liczne powtór-

rzenia. Nieraz ma się wrażenie, że autor bawi się zagadnieniami jak klockami. Użyta wcześniej do budowy wywodu, staje się nagle kwestia poboczna „kamieniem węgielnym” innego rozdziału. Popularnonaukowy, a nawet publicystyczny styl, a przede wszystkim apologetyczny cel książki nie mogą nie powodować pewnych uproszczeń.

Najbardziej rażące jawią się kwestie relacji katolicyzmu do innych wyznań chrześcijańskich. Ot, choćby opinia: *If we Cannot trust the Church, if the Church is not infallible like the Bible, then we may be trusting in twenty thousand Christs and worshipping twenty thousand Gods* (s. 98). Uzasadnione uproszczenia przeradzają się nieraz w nieusprawiedliwione stereotypy o wydźwięku antyekumenicznym. A przecież katolicki apologeta jest autorem książki *Catholics and Protestants: What Can We Learn from Each Other?* oraz jednym z tych, którzy podpisali się pod dokumentem *Evangelicals & Catholics Together: The Christian Mission in the Third Millennium!*

Zapewne tym razem chodziło po prostu o apologię wyjątkowości Kościoła katolickiego, a nie o podkreślanie tego, co łączy katolików z niekatolikami. Może takie właśnie było oczekiwanie wydawcy (Sophia Institute), który, zgodnie z misją wyartykułowaną na stronie organizacji (www.sophiainstitute.com), rozpowszechnia Ewangelię Chrystusa w zgodności z nauczaniem Kościoła rzymskokatolickiego? Autor *Forty Reasons I Am a Catholic* kończy swoją książkę stwierdzeniem, że z powodu wyjątkowej obecności Chrystusa w Kościele wolno i do Kościoła skierować wyznanie: „Pan mój i Bóg mój” (rodz. 40). *Protestants see that as idolatry. Why are they wrong? Because this body is not headless, and this Head is not bodiless* (s. 132).

Jeśli, jak mawiał pewien profesor katolickiej uczelni, publikację naukową poznaje się po przypisach, omawiana pozycja do naukowych nie należy. Znalazły się w niej jedynie dwa przypisy (s. 88 i 120) – nie wiedzieć czemu akurat w przypadku Pascala i Jana Pawła II zrobiono wyjątek od reguły. Mimo wszystko warto tę książeczkę, której objętość pozwala zapoznać się z nią w średniej długości podróży pociągiem, polecić również naukowcom (zwłaszcza dojeżdżającym do pracy koleją). Peter Kreeft – urodzony w 1937 roku autor kilkudziesięciu pozycji książkowych – gwarantuje lekturę syntezującą przyjemnie z pożytecznym. Czytajmy wielkich, bo tak szybko odchodzą!

Sławomir Zatwardnicki

