

TEOLOGIA W POLSCE

nowa seria: 17 (2023) nr 2

Towarzystwo Teologów Dogmatyków stanowi kontynuację Sekcji Dogmatyków Polskich, zrzeszającej wykładowców wydziałów teologicznych i seminariów duchownych. Towarzystwo uzyskało zatwierdzenie Statutu podczas Konferencji Episkopatu Polski na 335 Zebraniu Plenarnym, obradującym w Warszawie w dniach 8-9 marca 2006 r. Aktualnie zrzesza ponad 200 członków. Doroczne spotkania podejmują aktualne zagadnienia doktrynalne, pastoralne i kulturowe. Ich owocem stają się publikacje książkowe oraz dokumentacja na łamach czasopisma „Teologia w Polsce” i stronie internetowej www.dogmatyka.pl.

Zarząd Towarzystwa Teologów Dogmatyków

Prezes: ks. prof. dr hab. Janusz Bujak (WT US, Koszalin)

Wiceprezes: dr hab. Katarzyna Parzych-Blakiewicz, prof. UWM (WT UWM, Olsztyn)

Sekretarz/skarbnik: ks. dr Bogdan Kulik MSF (WT UAM, Kazimierz Biskupi)

Członkowie: ks. prof. dr hab. Bogdan Ferdek (PWT, Wrocław)

ks. dr hab. Tomasz Nawracała prof. UAM (WT UAM, Poznań)

Czasopismo dofinansowane ze środków Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego przeznaczonych na działalność upowszechniającą naukę, na podstawie umowy nr 646/P-DUN/2019.
Nazwa zadania: „Umiejdzynarodowienie czasopisma Teologia w Polsce”.

TEOLOGIA W POLSCE

nowa seria: 17 (2023) nr 2

półrocznik
Towarzystwa Teologów Dogmatyków

RADA NAUKOWA „TEOLOGII W POLSCE”

ks. prof. dr Lajos Dolhai, Eger (Węgry)
ks. prof. dr hab. Krzysztof Gózdź, Lublin
ks. prof. dr César Izquierdo Urbina, Pamplona (Hiszpania)
o. prof. dr hab. Zdzisław Józef Kijas OFMConv, Rzym (Włochy)
o. prof. dr Thomas Kollampampil CMI, Bangalore (Indie)
ks. prof. dr Dariusz Kowalczyk SJ, Rzym (Włochy)
ks. prof. dr Oswaldo Martínez Mendoza, Tunja (Kolumbia)
prof. dr hab. Jana Moricová, Ružomberok (Słowacja)
o. prof. dr hab. Jacek Salij OP, Warszawa
ks. prof. dr hab. Jerzy Szymik, Katowice
ks. prof. dr Željko Tanjić, Zagrzeb (Chorwacja)
ks. prof. dr hab. Włodzimierz Wołyniec, Wrocław

KOLEGIUM REDAKCYJNE „TEOLOGII W POLSCE”

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

RECENZENCI „TEOLOGII W POLSCE”

ks. Grzegorz Bachanek, ks. Janusz Bujak, ks. Jerzy Buczek, ks. Miguel Brugarolas Brufau,
ks. Lajos Dolhai, Dariusz Gardocki SJ, ks. Krzysztof Gózdź, ks. Paweł Kiejkowski,
ks. Dariusz Klejnowski-Różycki, ks. Adam Kopeć, ks. Mirosław Kowalczyk, ks. Krzysztof
Krzemiński, ks. Tomasz Nawracała, Jana Moricová, ks. Antoni Nadrzeźny, Katarzyna
Parzych-Blakiewicz, ks. Paweł Rabczyński, ks. Leon Siwecki, ks. Marcin Wysocki.

Adres wersji elektronicznej:

<http://www.dogmatyka.pl/TwP>

<https://czasopisma.kul.pl/twp>

Wersje drukowane dostępne w siedzibie redakcji.

ISSN 1732-4572

Adres redakcji:

„Teologia w Polsce”

Al. Raławickie 14

20-950 Lublin

[Kolegium Jana Pawła II p. 819]

Ark. wyd. 13,5. Format B5. Nakład 200 egz.

SPIS TREŚCI

TWP 17 (2023) NR 2

ARTYKUŁY

Ks. Karl-Heinz Menke, <i>Wolność teonomiczna i libertariańska. Porównanie metakrytyczne</i>	7
Ks. Janusz Królikowski, <i>Reforma Kościoła i w Kościele. Formuła „Ecclesia semper reformanda” w aspekcie historycznym</i>	33
O. Jarosław Kupczak, <i>Dziesięć tez o teologii synodalności</i>	57
Ks. Jacek Froniewski, <i>Rozeznawanie wspólnotowe jako podstawowa metoda realizacji synodalności w życiu Kościoła według zamysłu papieża Franciszka</i>	79
Ks. Sylwester Jaśkiewicz, <i>Św. Augustyn i synody Afryki północnej przełomu IV i V wieku</i>	91
Ks. Artur Kasprzak, <i>Synodalność w teologii Soboru Watykańskiego II</i>	109
Ks. Kazimierz Pek, <i>Jan Paweł II o Nowej Córce Syjonu</i>	129
Ks. Andrzej Proniewski, <i>Synod w Kościele katolickim w Polsce jako fundament doświadczenia jedności wspólnoty</i>	143
O. Tomasz Samulnik, <i>Synodalność w myśli Josepha Ratzingera</i>	161
O. Jan P. Strumiłowski OCist, <i>Estetyka i teologia – próba określenia przestrzeni interakcji</i>	171
Ks. Przemysław Sawa, <i>Synodalność Kościoła w ujęciu papieża Franciszka</i> ..	191
Ks. Szymon Kapłon, <i>Κοινωνία and Μετουσία in Gregory of Nyssa’s „Oratio catechetica magna”. Terminological context and relevance to trinitarian theology, christology and sacramentology</i>	219

DOKUMENTACJA

Ks. Jacek Kempa, <i>Znaki czasu w dokumentach drogi synodalnej w Niemczech</i>	235
Ks. Jacek Kempa, <i>Laudacja – jubileusz ks. prof. Jerzego Szymika</i>	245

RECENZJE

Giuseppe Di Corrado, <i>La saluberrima auctoritas del sinodo.</i> <i>Il tracciato della sinodalità al tempo di Agostino d'Ipbona</i> (ks. Sylwester Jaśkiewicz)	249
John C. Lennox, <i>2084. Sztuczna inteligencja i przyszłość ludzkości</i> (Sławomir Zatwardnicki)	251

Ks. Karl-Heinz Menke*

Katholisch-Theologische Fakultät. Universität Bonn, Niemcy

WOLNOŚĆ TEONOMICZNA I LIBERTARIAŃSKA PORÓWNANIE METAKRYTYCZNE

Niedawno wśród teologów niemieckich wybuchnął kolejny spór o koncepcje wolności, prowadzący do zakwestionowania wiążącego charakteru nauczania Kościoła. W sposób dość jednoznaczny postawili je pod znakiem zapytania prof. Magnus Striet (Freiburg) oraz prof. Saskia Wendel (Tybinga). Mimo to warto podkreślić wielki wysiłek tych wiodących przedstawicieli szkoły libertariańskiej na wypracowywanie rozumienia wolności tak indywidualnej, jak i w pracy teologa. Niestety, ostatecznie konkludują oni, że nie ma sakramentalnej reprezentacji Chrystusa w Kościele.

Chcąc wyjaśnić genezę libertariańskiej koncepcji wolności, nie sposób nie zagłębić się w historię filozofii i teologii. Oczywiście należy to zrobić tak zwięźle, jak to tylko możliwe – zgodnie z zakresem niniejszego artykułu¹.

* Karl-Heinz Menke – niemiecki teolog, ksiądz i duszpasterz. Aktualnie jest emerytowanym profesorem dogmatyki i propedeutyki teologii na Wydziale Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Bonn. Był członkiem Komisji I (Teologia) Niemieckiej Konferencji Biskupów. W latach 2002–2004 był dziekanem Wydziału Teologii Katolickiej w Bonn, a w latach 2004–2006 prodziekanem. 23 września 2014 r. papież Franciszek mianował go członkiem Międzynarodowej Komisji Teologicznej na pięć lat. Prof. Menke jest autorem licznych publikacji książkowych i artykułów.

¹ Jest sprawą oczywistą, że teologia niemiecka ma słabe strony, ale też i wielkie zasługi. Jej osiągnięcia wynikają po części z prowadzenia wielkich debat teologicznych (tzw. *Streitkultur, die theologischen Auseinandersetzungen*). Uniwersytet Filozoficzno-Teologiczny w Münster zorganizował symposium na temat „Wolność od Boga czy przed Nim? Autonomia jako kluczowe pytanie współczesnej teologii”. W swoim wystąpieniu teolog Engelbert Recktenwald udowodnił, że Striet i Wendel są w błędzie, a ich odwoływanie się do Kanta jest niepoprawne. Do debaty włączył się też emerytowany dogmatyk z Bonn Karl-Heinz Menke, który – podobnie jak Recktenwald – przywołał ważne wskazania z historii filozofii, poczynając od rozumienia wolności przez Arystotelesa, jego interpretację przez Arabów i Tomasza z Akwinu, aby wejść w przestrzeń teologiczną Pisma Świętego i Tradycji oraz Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Broniąc tradycyjnego rozumienia objawienia, prof. Menke w niniejszym artykule wykazuje błędy w tezach Strieta i Wendel. Laureat nagrody im J. Ratzingera z 2017 r. Karl-Heinz Menke zgodził się na udostępnienie swojego referatu polskiemu środowisku teologicznemu – *przy pis tłumacza*.

GENEZA LIBERTARIAŃSKIEJ KONCEPCJI WOLNOŚCI

Przełom XIII i XIV wieku stanowi cezurę w myśli, której wpływ trudno przecenić. Cezura ta spowodowana była protestem teologii chrześcijańskiej przeciwko pewnej interpretacji Arystotelesa, a mianowicie interpretacji Arabów, np. Awerroesa i Awicenny.

Prawie wszyscy współcześni specjaliści od Arystotelesa zgadzają się co do tezy, że sam Arystoteles myślał inaczej niż wspomniani Arabowie. Stagiryta opisuje ludzką wolę jako racjonalną zdolność dążenia. Chociaż wola zawsze jest już zorientowana na szczęście, nie jest zmuszona przez tę konieczność. Innymi słowy, Arystoteles odróżnia konieczność od przymusu. Człowiek może chcieć rozpoznać lub nie chcieć rozpoznać tego, co służy jego szczęściu; nie jest zmuszony do szczęścia. Im intensywniej dana osoba „trenuje” swoją naturalną orientację na dobro poprzez cnoty, takie jak męstwo i umiarkowanie, tym łatwiej jest jej wybrać dobro. Pod tym warunkiem wolność jest mniej lub bardziej rozwiniętym wyposażeniem.

Arystotelesowskie rozróżnienie między koniecznością a przymusem jest ignorowane przez arabskich komentatorów. Ich zdaniem nie istnieje przyczynowość pochodząca od wolności, a jedynie przyczynowość naturalna. Wszystko – w tym ludzkie poznanie i wola – jest zdeterminowane. Świat jest zamkniętym kontekstem przyczynowym. Kontyngencja jest wykluczona. Świat jako całość jest tak mało kontyngentny, jak każda indywidualna rzecz w nim. Arabscy filozofowie wywodzą wieczność kosmosu z jego konieczności.

Ze względu na jego rozróżnienie między filozoficzną tezą o wieczności świata z jednej strony a chrześcijańską wiarą w stworzenie z drugiej (słowo kluczowe: „podwójna prawda”) również Tomasz z Akwinu został oskarżony o bycie wyznawcą konieczności trzy lata po swojej śmierci². W rzeczywistości, nawet jako interpretator Arystotelesa, nie był on zwolennikiem idei konieczności (*der Necessitarist*), lecz raczej opowiadał się za kompatybilnością (*der Kompatibilist*), czyli możliwością pogodzenia tych dwóch zagadnień. Tomasz wyjaśnia naturalną orientację ludzkiej woli na *bonum universale* jako doskonale zgodną z jej wolnością. Identyfikując *bonum universale* z biblijnie poświadczonym Bogiem, potwierdza arystotelesowskie rozróżnienie między koniecznością a przymusem³. Utożsamia szczęście, ku któremu – według Arystotelesa – skłania się każda ludzka istota jako koniecznie uporządkowana, do trynitarnego Stwórcy, będącego

² Zob. R. Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain-Paris 1977.

³ „Voluntas non necessario aliquid vult necessitate coactionis, vult tamen aliquid necessario necessitate naturalis inclinationis” (Th. von Aquin, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 22, a. 5 c).

absolutną miłością i jednocześnie uosobieniem najwyższej wolności. Nie tylko dlatego, że trynitarny Stwórca skierował ludzką wolę ku sobie, ku absolutnej miłości, człowiek może być lub może nie chce być tym, kim powinien być. Jego naturalne ukierunkowanie na Bożą miłość jest umożliwieniem, a nie uniemożliwieniem jego wolności.

Potępienie 219 tej koncepcji konieczności (*der Nezessitarismus*) w Paryżu 7 marca 1277 roku było skierowane przeciwko recepcji Arystotelesa, która próbowała wyjaśnić wszystko za pomocą koniecznych powodów. Po 1277 roku na Uniwersytecie Paryskim nie dominowali już dominikanie, ale franciszkanie. Nie chcą oni przewyciężyć konieczności (determinizmu) w sposób kompatybilny (poprzez argumenty za zgodnością determinacji i wolności), jak Tomasz z Akwinu, ale w sposób niekompatybilny (poprzez argumenty za niezgodnością determinacji i wolności).

Antropologiczne konsekwencje niekompatybilności zostały sformułowane przez franciszkanina Jana Dunsza Szkota w wyraźnej opozycji do dominikanina Tomasza z Akwinu. Wola człowieka – wyjaśnia – stoi w opozycji do natury jako coś absolutnie bezwarunkowego, podobnie jak wola Boga. Wola jest „bezpodstawna” w najprawdziwszym tego słowa znaczeniu; wola jest niczym innym jak tylko wolą. Ci, którzy pytają, dlaczego wola czegoś chce, nie rozumieją, że wola nie jest zdeterminowana z zewnątrz, ale sama się determinuje⁴. Innymi słowy, wola i determinacja są nie do pogodzenia⁵. Można by jednak źle zrozumieć Szkota, gdyby z jego uwag na temat niezgodności natury i wolności wyciągnąć wnioski, że wola działa arbitralnie – bez powodu. Ale – podkreśla Szkot – praktyczny rozum woli determinuje sam siebie; nie jest w żaden sposób zdeterminowany.

⁴ „Et si quaeras quare [...] respondeo, «indisciplinati est quaerere omnium causas et demonstrationem» [...]. Immediatum autem est voluntatem velle hoc, ita quod non est aliqua causa media inter ista, [...] et ideo huius «quae voluntas voluit» nulla est causa quia voluntas est voluntas” (J. Duns Scotus, *Ordinatio* I, d.8, p. 2, q. un., n. 299, Editio Vaticana IV, 324 f.).

⁵ To właśnie tutaj dystans do Tomasza z Akwinu jest najwyraźniejszy. „Tomasz bowiem zawsze uważałby za sensowne i konieczne pytanie, w jaki sposób i dlaczego wola [...] dochodzi do aktu, i uznałby całkowite niezdeterminowanie woli za niemożliwe, ponieważ pytanie to nie miałyby już wtedy odpowiedzi. Szkot jednak, który stawia sobie ten problem, uważa, że indeterminacja nie musi wyrażać jedynie braku determinacji (*indeterminatio insufficientiae*), ale z pewnością może również reprezentować pozytywną doskonałość, a mianowicie, gdy wypływa z pełni bytu (*indeterminatio superabundantis sufficientiae*) i zaprzecza jedynie byciu zdeterminowanym z zewnątrz (*ab alio*), tak że prawdziwe samostanowienie staje się możliwe. W najwyższym stopniu takie samostanowienie musi przyjść do Boga, ponieważ nie może On być zdeterminowany przez nic innego i w konsekwencji nie mógłby stać się aktywny, gdyby ten sposób *indeterminatio illimitationis* był niemożliwy” (A. Schmidt, *Nature and Mystery. Kritik des Naturalismus durch moderne Physik und scotische Metaphysik*, Freiburg–München 2003, s. 321).

Ponieważ Duns Szkot wyjaśnia wolę jako rzeczywistą jaźń człowieka, stał się założycielem nowej, a mianowicie transcendentalnej metafizyki⁶. O tym, czym coś jest lub co to coś oznacza, decyduje się nie tylko przez receptywne rozpoznanie zmysłowo postrzeganej rzeczywistości, ale także dzięki „ja” stojącemu w opozycji do natury na podstawie formalnych rozróżnień. Innymi słowy, mentalne rozróżnienie transcendentalnego „ja” decyduje o tym, co może, a co nie może być w ogóle rzeczywiste.

Wilhelm z Ockham – również franciszkanin – idzie o krok dalej niż Duns Szkot⁷. Jego zdaniem formalne rozróżnienia, o których mówi Szkot, są niczym innym jak rozróżnieniami, za pomocą których człowiek porządkuje lub konstruuje postrzegane zmysłowo fakty. Wiele zmysłowo postrzegalnych faktów – wyjaśnia – nie oznacza niczego samo w sobie. A nasze rozróżnienia nie są mostem wspierającym nasze myślenie ku rzeczywistości; są one jedynie oznaczeniami (*nomina*), za pomocą których radzimy sobie z chaosem zmysłowo postrzegalnych faktów. Więź między myśleniem a bytem zostaje zerwana.

René Descartes chciał ponownie zawiązać tę więź. Myślące „ja”, jak wyjaśnia, może wątpić w istnienie jakiegokolwiek „nie-ja”, ale nie w swoje własne istnienie. A ponieważ „ja” wie, że nie jest przyczyną samego siebie, jest – *tertium non datur* – obrazem, który Bóg umieścił w człowieku. Na podstawie obrazu Boga „ja” człowieka może być pewne, że dokładnie rozpozna „nie-ja”. Wszystko, co „ja” (dane przez Boga nieuwarunkowane w człowieku) jest w stanie jasno i wyraźnie myśleć, odpowiada zmysłowo postrzeganej rzeczywistości. Nie da się jednak uniknąć pytania: jaki status ontologiczny można przypisać obrazowi Boga w człowieku, wyjaśnionemu przez Kartezjusza jako *fundamentum incon-*

⁶ Por. L. Honnefelder, *Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13./14. Jahrhundert*, w: *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, hrsg. v. J.P. Beckmann, Hamburg 1987, s. 165–186.

⁷ „W najwyższym stopniu doniosły [...] jest wniosek, który Wilhelm z Ockham, ponownie posuwając się do skrajności, wyprowadza z zasady arbitralnej wolności Boga. Wniosek ten można podsumować następująco: Człowiek nie może zrobić nic innego, jak tylko trzymać się tego, co czysto faktyczne, co w żaden sposób nie jest takie, jakie jest; poszukiwanie sensu i powiązań jest daremne; «prawdziwe» nie jest powiązanie, które może istnieć co najwyżej w naszym myśleniu; «prawdziwe» są tylko poszczególne fakty; tego faktyczno-rzeczowego nie można jednak obliczyć ani wywnioskować, ani wydedukować, a jedynie doświadczyć; wiedza istnieje tylko jako bezpośrednie spotkanie z konkretem. Jest oczywiste, jakie konsekwencje muszą mieć te myśli dla sposobu filozofowania. Niemniej jednak warto wziąć pod uwagę, że jest to teologiczny korzeń, z którego wyrasta empiryzm. A także forma teologii, która rozkwitnie tylko na takim gruncie, nie wymaga dalszej identyfikacji; może to być tylko czysto «pozytywna» teologia, która odrzuca interakcję z rozumem, który argumentuje jako nieteologiczny” (J. Pieper, *Scholastyka*, w: tenże, *Darstellungen und Interpretationen. Thomas Aquinas and Scholasticism, Werke*, vol. 2, Hrsg. B. Wald, Hamburg 2001, s. 299–440, cyt. s. 424).

cussum zgodności myślenia i bytu? Kartezjusz mówi o *res cogitans*. Ale – zgodnie z zarzutem Johna Locke’a i Davida Hume’a – jako *res*, „ja” musiałyby być postrzegalne zmysłami. A ponieważ tak nie jest, Kant dochodzi do wniosku, że „ja” nie jest „czymś” umieszczonym w człowieku przez Boga, nie jest *res*, ale transcendentálním warunkiem możliwości⁸ odniesienia się do tego, co – empirycznie postrzegane – pochodzi z zewnątrz. W przeciwieństwie do Kartezjusza, Kant wierzy, że może uratować to, co nieuwarunkowane w człowieku, nawet bez odwoływania się do Boga, a tym samym przewyciężyć sceptycyzm. Ale ceną, jaką płaci, jest przepaść między „rzeczą dla mnie” a „rzeczą samą w sobie”, między świadomością a bytem.

Transcendentálny warunek możliwości zachowania się, zwany wolnością, nie jest – jak podkreśla Kant – właściwością natury; jest raczej tym, co transcendentálne leży u podstaw wszystkich naturalnych właściwości i talentów człowieka. Każda osoba, która mówi o sobie, że może rozpocząć coś bez powodu – zupełnie sama – przypisuje sobie wolność, nie będąc w stanie udowodnić jej istnienia⁹. Człowiek – konkluduje Kant – jest rzeczywiście istotą naturalną i istotą wolności; jednak jako istota naturalna nie jest istotą wolności, a jako istota wolności nie jest istotą naturalną. Odpowiada to ścisłemu oddzieleniu rozumu teoretycznego od praktycznego¹⁰. Empirycznie zapośredniczone spostrzeżenia rozumu teoretycznego mają również zastosowanie niezależnie od zgody indywidualnego podmiotu. Inaczej jest w przypadku rozumu praktycznego. Jest on prawem samym w sobie. Jest autonomiczny. Jego sądy są – w związku z wpisaniem w niego

⁸ „Filozofia transcendentálna Kanta może być rozumiana jako próba przewyciężenia konsekwencji dualizmu podwójnej przyczynowości Duns Szkota, przyczynowości czynnika naturalnego i przyczynowości wolności. Aby tego dokonać, Kant musi przekształcić metafizyczny dualizm Kartezjusza w dualizm perspektywiczny. Przyczynowość naturalna dominuje wówczas w zjawiskowym świecie pozorów, przyczynowość z wolności w noumenalnym świecie rzeczy samych w sobie, przy czym rzeczywistość wolności ma być ocalona przez to, że związek przyczynowy przyczynowości naturalnej, który jest sam w sobie zamknięty, ma być jedynie wytworem ludzkich kategorii rozumienia – choć nie można go obejść” (B. Wald, *The Invention of the Self. Johannes Duns Scotus – René Descartes – John Locke*, w: *Der Mensch und die Person*, Hrsg F.-X. Putallaz, B.N. Schumacher, Darmstadt 2008, s. 121–132, cyt. s. 124).

⁹ „Voluntas est agere alterius rationis a toto quod est in universo” (J. Duns Scotus, *Lectura II*, d. 25, q. un., n. 93, Editio Vaticana XIX, s. 261). Dla porównania Immanuel Kant: „Z drugiej strony przez wolność rozumiem [...] zdolność do rozpoczęcia stanu z własnej woli, którego przyczynowość nie podlega zatem prawu natury, lecz z kolei innej przyczynie, która określiła go zgodnie z czasem. Wolność w tym znaczeniu jest czystą transcendentálną ideą [...]” (*Krytyka czystego rozumu*, B 560f, Weischedel ed. 4, 488f).

¹⁰ Na temat związku pomiędzy myślą Kanta a myślą Szkota, który to związek można prześledzić aż po kwestie terminologiczne, zob. wkład Axela Schmidta.

imperatywem kategorycznym – nie arbitralnymi, ale jednak warunkowymi autodeterminacjami jednostki.

Abstrahując od fenomenologicznych¹¹ i antydualistycznych¹² interpretacji Kanta w XX wieku, pozostaje stwierdzić:

Kant nie wykazał [...], że przyjęte przez niego założenia dotyczące ludzkiego poznania są nieuchronne. Przynajmniej nie wykazał, że poznanie związane z rzeczywistością jest w ogóle ograniczone do poznania przedmiotów uwarunkowanych czasoprzestrzennie. Nie wykazał, że sama percepcja zmysłowa jest w stanie doprowadzić nas do kontaktu z rzeczywistością, i nie wykazał, że tylko to, co jesteśmy w stanie przedstawić w jednoznaczny sposób, może być przedmiotem uzasadnionego, a zatem naukowego poznania¹³.

Tym stwierdzeniem Béla Weissmahr zaleca krytykę Kanta inspirowaną przez Tomasza. Zgodność myślenia i bytu oraz zgodność determinacji i wolności można bowiem uzasadnić bez sprzeczności pomimo całej kantowskiej krytyki¹⁴. Kiedy człowiek wyjaśnia wszystko, co nie jest nim samym, przez analogię do własnej rzeczywistości, podąża za spostrzeżeniem, że wszelki odróżnialny byt jest zeterminowany przez wpisane w niego „bycie-w-sobie”¹⁵. Weissmahr konkluduje: „Bycie-w-sobie” jest fenomenem ducha. Materia jest rzeczywiście antytezą ducha; jest bowiem „nie-bytem-z-sobą”, tym, co jest zamknięte na wszelkie relacje (samoprzekroczenie)¹⁶. Nigdzie jednak materia nie istnieje sama w sobie. Kon-

¹¹ Zob. *Affektivität und Ethik bei Kant und in der Phänomenologie*, hrsg. v. I. Römer, Berlin 2014.

¹² Zob. K. Müller, *Gottesbeweiskritik und praktischer Vernunftglaube. Indizien für einen Subtext der Kantischen Theologien*, w: *Kant und die Theologie*, hrsg. v. G. Essen, M. Striet, Darmstadt 2005, s. 129–161; K. Müller, *Glauben – Fragen – Denken*, Bd. I: *Basisthemen in der Begegnung von Philosophie und Theologie*, Münster 2006, s. 321–327.

¹³ B. Weissmahr, *Die Wirklichkeit des Geistes. Eine philosophische Hinführung*, Stuttgart 2006, s. 31.

¹⁴ „Bycie i myślenie mogą być rozumiane jako wzajemnie wykluczające się przeciwieństwa tylko wtedy, gdy ktoś od samego początku określił bycie jako to, co jest przeciwne myśleniu, przez co oczywiście oddzielił myślenie od bycia i zasadniczo uczynił je bez miejsca i bez związku. Nie należy się jednak dziwić, że po takiej operacji myślenie i byt nigdy nie mogą się połączyć. Doświadczając bytu jako tożsamości bytu i poznania w sobie jako bycia, mam również pierwotne doświadczenie tego, czym jest «duchowy sposób bycia», czym jest «duch». Tylko na tej podstawie mogę zrozumieć, czym jest «rzecz», «materia», tj. byt, który nie jest sam w sobie w pełnym (formalnym) sensie, a nie odwrotnie. «Pojęcie» bytu [...] nie jest zatem pierwotnie uzyskiwane z tego, co jest obiektywnie dane w sposób materialny, ale z bytu, który jest sam ze sobą, duchowy, «rozjaśniony» dla siebie, którym my sami jesteśmy” (B. Weissmahr, *Die Wirklichkeit des Geistes...*, przypis 12, s. 141f).

¹⁵ Por. R. Spaemann, R. Löw, *Natürliche Ziele. Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, Stuttgart 2005, zwł. s. 223–247.

¹⁶ Por. B. Weissmahr, *Die Wirklichkeit des Geistes...*, przypis 12, zwł. s. 142–159.

kretna materia, nawet na nieorganicznym poziomie rzeczywistości, zawsze charakteryzuje się przynajmniej podstawowym stopniem „bycia-w-sobie”. Całkowite wyobcowanie z samego siebie lub całkowity brak własnej tożsamości jest nie do pomyślenia. Istota, która nie byłaby w żaden sposób „sama ze sobą”, byłaby po prostu niczym. Stopień „bycia-z-sobą” określa rangę istoty¹⁷. Im bardziej istota jest sama ze sobą, tym mniej jest zdeterminowana; tym więcej ma możliwości. Aż do stworzenia, które nie tylko ma więcej możliwości, ale także wie o swoim „byciu-z-sobą” i dlatego może dobrowolnie decydować o byciu lub niebyciu tym, czym Stwórca chce, aby było¹⁸. Krótko mówiąc: Duch i wolność nie są tym, co przeciwstawia się naturze (determinizmowi) jako „całkowicie inne”, ale wręcz przeciwnie, są „wnętrzem” wszystkiego, co istnieje.

TEOLOGICZNA RECEPCJA LIBERTARIAŃSKIEJ KONCEPCJI WOLNOŚCI

Teologiczna recepcja libertariańskiej koncepcji wolności (niekompatybilność determinizmu i wolności) miała dwa bardzo różne skutki.

¹⁷ Podobnie jak B. Weissmahr, R. Spaemann, tak również H. Urs von Balthasar, który wyjaśnia: „Im bardziej istota może odnosić się (transcendować) do siebie, a tym samym także do innych, tym więcej «ja» lub «wewnętrzności» można jej przypisać i tym wyżej stoi w hierarchii form. Ponieważ roślina ma wyższy stopień wewnętrzności i samo-transcendencji niż kamień, a zwierzę stoi ponad każdą rośliną w analogiczny sposób, hierarchia rzeczywistości wynika niejako sama z siebie. Tylko człowiek może świadomie, a tym samym dobrowolnie lub swobodnie odnosić się do samego siebie (*reditio ad seipsum*), do bytu jako całości, a tym samym także do podstawy bytu, do Stwórcy”. Balthasar podsumowuje: „O ile jest to wewnętrzny punkt kulminacyjny świata, którego nie można jakościowo przekroczyć, można powiedzieć, że stopniowa struktura świata (postrzegana ontycznie i jednocześnie ewolucyjnie) zasadniczo zmierza w kierunku istoty ludzkiej” (H. Urs von Balthasar, *Epilog*, Einsiedeln–Trier 1987, s. 39).

¹⁸ „Bycie-dla-siebie nie jawi się już jako cecha wśród innych, wspólna niezliczonym istotom, ale jako ta nieopisana rzecz, która odróżnia indywidualnego ducha od wszystkich innych, czyni go nieporównywalną wartością, której nie można przeważyć ani zastąpić niczym innym. Bycie otrzymuje wewnętrzną przestrzeń i jako taka ma nieskończoną wartość, której główną cechą jest bycie nieporównywalną, niepowtarzalną, opierającą się jakiegokolwiek klasyfikacji do ogółu, jakimkolwiek podporządkowaniu pod kategorię. Jako jednostki, pojedyncze istoty mogą wydawać się «przypadkami» gatunku lub rodzaju; jako osoby – jako duchowe przestrzenie, które są same dla siebie, każda z nich ma jedność bytu w sobie i nie może już być podporządkowana jako wielość innej jedności. Sam rdzeń bytu staje się tutaj subiektywny, a wraz z nim prawda. W tym aspekcie nie można już zakładać sfery ogólnych, bezosobowych «prawomocności» nadrzędnych wobec osób, pewnego rodzaju świata idei, który zawierałby w sobie prawdę uchwyconą przez osoby” (H. Urs von Balthasar, *Theologik*, vol. I: *Prawda świata*, Einsiedeln 1985, s. 212); także: *Josef Pieper, Wahrheit der Dinge*, w: tenże, *Werke*, Bd. 5, Hrsg. B. Wald, s. 99–179; zwł. s. 158–161; R. Spaemann, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“*, Stuttgart 1998, s. 144–157.

Pierwszy opisuje drogę od Ockhama przez teologię pozytywizmu nominalistycznej scholastyki do formuł *sola* reformatorów. W kontekście tego wkładu tylko tyle: jeśli Bóg, ponieważ jest absolutnie wolny, mógł również stworzyć zupełnie inny świat niż istniejący, to wszystko, co stworzone, jest absolutnie warunkowe; wtedy żadne stworzenie nie jest wyrazem boskich myśli ani boskiej woli; wtedy coś takiego jak teologia natury (teologia naturalna) nie jest nawet możliwe. Wtedy również stworzona natura Jezusa Chrystusa nie jest objawieniem, ale raczej ukryciem Boga pod jego przeciwieństwem (*Deus absconditus*). Inwektywy Lutra przeciwko wszelkiego rodzaju teologii naturalnej prowadzą do następującej konsekwencji: nie wiemy nic o Bogu na podstawie naszego własnego rozumu lub natury; jeśli coś o Nim wiemy, to dlatego, że przekazał lub dokonał tego w sposób nadprzyrodzony. Krótko mówiąc, z punktu widzenia Lutra poznanie Bożej prawdy lub Bożej woli wyłącznie przez wiarę (*sola fide*) i tylko przez Pismo Święte (*sola scriptura*) jest wyłącznie dziełem łaski (*sola gratia*). Krótko mówiąc, nominalistyczna niekompatybilność determinizmu i wolności zaowocowała, w formie protestantyzmu, teologiczną niekompatybilnością natury i nadnatury, rozumu i wiary, łaski i wolności.

Jak wiadomo, kontreformacja jako uosobienie katolicyzmu podkreśla *et-et*: łaskę i wolność; wiarę i rozum; Pismo Święte i Tradycję. Aby doprowadzić tę dialektykę do sedna bez dodatkowych przypisów, można stwierdzić: z jednej strony, nominalistyczną niekompatybilność formuł *sola* protestantyzmu; z drugiej strony, kompatybilność formuł *et-et* katolicyzmu.

I co dość oczywiste, teologiczna recepcja libertariańskiej koncepcji wolności doświadcza w naszych czasach nowego wydania – tym razem nie w ramach chrześcijaństwa protestanckiego, ale katolickiego. Nie dlatego, że katolicka teologia przywłaszcza sobie formuły *sola* starego protestantyzmu; byłoby to niewytłumaczalnym anachronizmem po zastąpieniu starego protestantyzmu przez nowy protestantyzm¹⁹.

¹⁹ Jeśli ktoś chce zrozumieć zastąpienie Starego Protestantyzmu Nowym Protestantyzmem zrodzonym przez Oświecenie, musi pojąć różnicę między Lutrem a Kantem. Tam, gdzie Kant powołuje się na prymat rozumu, Luter potępia rozum jako „dziwkę”. Tam, gdzie Kant mówi o autonomicznym samostanowieniu, Luter odwołuje się do nagiego posłuszeństwa. Lessing i Kant twierdzą, że boskie objawienie nie może nauczyć rozumu niczego, czego ten nie wiedziałby już wcześniej. Luter argumentuje przeciwnie: prawdziwa prawda jest dana człowiekowi tylko przez Chrystusa i Pismo Święte, a jej standardem nie jest rozum, ale posłuszeństwo wiary. Dopiero w epoce oświecenia protestantyzm pożegnał się z Lutrowym rozumieniem Pisma Świętego i objawienia oraz z przywiązaniem do kościelnej jedności konfesyjnej. Dla „neoprottestantów”, którzy sami siebie tak nazywają, nie jest już ważne to, co mówi Pismo, ale to, że przekazuje ono nową świadomość. Myślenie Lutra nie ma być przyjmowane, ale prowadzone do własnych konsekwencji. Albowiem – tak argumentują „neolodzy” – Reformator postanowił uwolnić chrześcijaństwo od wszystkiego, co zewnętrzne (Magisterium, dogmaty, obrządk

Wręcz przeciwnie, część najnowszej teologii katolickiej rozwija formuły *sola*, opierając się na libertariańskiej koncepcji wolności, która była kontynuowana od Szkota przez Ockhama do Kanta i która tym samym dialektycznie zaprzecza protestantyzmowi: zamiast *sola fide* stwierdzenie *sola ratione*; zamiast *sola gratia* stwierdzenie *sola autonomia*²⁰.

DWÓCH RZECZNIKÓW LIBERTARIAŃSKIEJ AUTONOMII

Przyjrzyjmy się najpierw dwóm przedstawicielom katolickiej wersji niekompatybilności wolności i determinizmu, którzy są obecnie uznawani za nowatorskich przywódców całej szkoły.

MAGNUS STRIET

Fryburski teolog fundamentalny Magnus Striet wielokrotnie odnosi się do wolności „jako ostateczności”²¹. Bóg, jeśli istnieje, jest postulatem ludzkiej wolności, ale sama wolność jest faktem. Striet nie kwestionuje faktu, że fakt ten może być kwestionowany. Albowiem – jak to uzasadnia – „żadna naturalistyczna próba nie była jeszcze w stanie wyjaśnić, że osoba, która mówi do siebie «ja», odnosi się w świadomy sposób do «świata» i w jedność z nim ponownie do siebie”²². Naturalisty Friedricha Nietzschego nie przekonał ten argument.

To, co najbardziej odróżnia mnie od metafizyków, jest następujące: nie przyznaję im racji, że to „ja” myśli: raczej traktuję samo „ja” jako konstrukcję myśli, tej samej rangi co „substancja”, „rzecz”, „jednostka”, „cel”, „liczba”: a więc tylko jako fikcję regulatywną,

i prawo). Jego stwierdzenia na temat jedyne prawdziwego wyznania nie powinny być zatem dłużej wiązane z zewnętrznymi formułami. Prawdziwe wyznanie jest wewnętrznym przekonaniem każdego człowieka. To właśnie prymat „wnętrza” nad „zewnątrzem” łączy protestantyzm z Oświeceniem. Tak jak dla Kanta prawda nie jest właściwością bytu, ale świadomości, tak Nowi Protestanci nie szukają prawdziwego chrześcijaństwa zewnątrz, ale wewnątrz: w świadomości każdego wierzącego.

²⁰ Słowo „autonomia” nie jest znane w klasycznej łacinie starożytności, ale zostało włączone do *Lexicon recentis latinitatis* (wyd. przez Libreria Editrice Vaticana; wyd. niemiecki Lempertz, Königswinter 1998). Klasyczna parafraza autonomii brzmi: *sui ipsius moderatio*.

²¹ „Samemu faktowi nie można zaprzeczyć, wolność jest – czego już nie można obalić, ponieważ [...] nawet ścisły naturalista twierdzi dla siebie to, czego istnieniu jednocześnie zaprzecza: Wolność jako bycie aktywnym” (M. Striet, *Ernstfall Freiheit. Arbeiten an der Schleifung der Bastionen*, Freiburg 2018, s. 54).

²² M. Striet, *Für eine Kirche der Freiheit. Den Synodalen Weg konsequent weitergehen*, Freiburg 2022, s. 118.

za pomocą której w świat stawania się wpisuje się pewien rodzaj trwałości, a w konsekwencji „poznawalności”²³.

Podczas gdy ateista Nietzsche wyjaśnia, że antynaturalistyczne rozróżnienie ego od nie-ego może być zapewnione tylko przez Boga (gdyby istniał), to Striet opisuje rozróżnienie między ego i nie-ego jako oczywiste. W przeciwieństwie do Nietzschego Striet chce wierzyć w istnienie Boga. Ale ponieważ istnienie Boga, w przeciwieństwie do istnienia własnej wolności, jest dyskusyjne, należy – wyjaśnia wbrew Kartezjuszowi i w odniesieniu do Kanta – nigdy nie mówić o wolności w odniesieniu do Stwórcy; wolność nie objawia się poprzez wiarę w Boga, ale poprzez jej samorealizację; jest zatem natychmiast pewna. Striet konsekwentnie nazywa ludzką wolność „samorodną”²⁴. „Cud”²⁵ tej „samo-oryginalności” jest w istocie wycofany z przyczynowej logiki myślenia człowieka; ale kantysta może również wierzyć w „cud”, który jest oczywisty.

Striet odnosi się do Kanta przez cały czas – ale z wnioskami, których sam Kant nie wyciąga. Kant opisuje ludzką wolność jako niemożliwą do wyprowadzenia z jej natury, ale nie jako „samo-pochodzącą”. Stwierdza jedynie, że nikt nie jest w stanie wyjaśnić, w jaki sposób skutki wolnej woli, których nie można wyprowadzić z natury, powstają w naturze²⁶.

²³ F. Nietzsche, *Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe, Bd. 11: *Nachgelassene Fragmente 1884–1885*, hrsg. v. G. Colli, M. Montinari, München 1988, s. 526.

²⁴ „Drażliwą kwestią między Menke a mną jest pytanie, czy ludzka wolność musi być myślna jako samo-pochodząca. Wciąż nie widzę, w jaki sposób wolność, która jest uwarunkowana na wiele sposobów, ale nigdy nie może stać się w pełni przejrzysta dla samej siebie, może być pomyslna, jeśli nie zakłada się transcendentalnie logicznie momentu samorodności, tj. pierwotnej decyzji wolności wobec samej siebie, która wprawdzie została utracona w ciemności biografii, tj. nie może być zrekonstruowana jako punkt” (M. Striet, *Ernstfall Freiheit...* przypis 20, s. 59f). To, że Striet przyciąga tym stwierdzeniem zarzut fideistycznego decyzyonizmu, zostało szczegółowo wyjaśnione w: Th. Schärfl, *Theologie – Metaphysik – Realismus. Ein Kommentar zu einer aktuellen Debatte*, ThPh 93 (2018), s. 321–365.

²⁵ M. Striet, *Błaganie – sprawa oczywista? Nie i tak*, w: tenże, *Hilft beten? Schwierigkeiten mit dem Bittgebet*, Freiburg 2010, s. 107–123, tutaj: „Zmiana w perspektywę «ja», kiedy dziecko mówi «ja» na «siebie» i ma na myśli «siebie», jest nadal tajemnicą, o ile nie jest jasne, jak i dlaczego to się dzieje. Zakłada się jednak, że jest to fakt, o ile ludzie zakładają zdolność «ja-mówię» i moralną możliwość odpowiedzialności” (tenże, *For a Church of Freedom*, przypis 21, s. 41).

²⁶ Odnosząc się do Kanta, Jürgen Habermas zauważa: „Tym, co pozostaje enigmatyczne [...], jest «mentalna przyczynowość» neurologicznie wytłumaczalnych ruchów ciała przez zrozumiałe intencje. Jeśli zasymilujemy ten rodzaj programowania do naturalnej przyczynowości, coś istotnego zostanie utracone, a mianowicie relacja warunków ważności, bez której treści propozycyjalne i postawy pozostają niezrozumiałe” (*Freiheit und Determinismus*, w: tenże, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt 2005, s. 155–186, tutaj s. 179).

Nie chcąc twierdzić, że już Wilhelm z Ockham mówi o wolnej decyzji Boga dotyczącej jego własnej natury, Striet chce konsekwentnie przemyśleć swój nominalizm do końca. Bóg musi bowiem odpowiadać libertariańskiej autonomii człowieka. Striet dosłownie:

To, czy Ockham rzeczywiście przeprowadził już tę radykalną intensyfikację w myśleniu o wolności Boga do ostatniej konsekwencji, jest kwestią ockhamowskiej egzegezy [...]. Ale jeśli Bóg nie jest po to, aby ponownie koniecznie realizować swoje istnienie, ale polega to właśnie na tym, że jest tak radykalnie wolny, że to, z czym ten Bóg się wiąże, musi być również wytwarzane przez niego samego, to dotyczy również różnicy między dobrem a złem. Być może nie jest to jeszcze Ockham, ale moim zdaniem jest to spójne²⁷.

Innymi słowy, Bóg w rzeczywistości ustanowił siebie jako miłość i wolę współkochanków. Mógł wybrać inaczej. A czego Striet nie chce wykluczyć: Bóg może – patrząc czasowo – określić się inaczej w przyszłości niż w przeszłości²⁸. W ramach radykalnego nominalizmu M. Striet Bóg – w przeciwieństwie do człowieka – przypisujący sobie wolność, nie jest nawet związany imperatywem kategorycznym, nie mówiąc już o trynitarnej miłości, która jest jego „naturą” w credo chrześcijaństwa. Jeśli Bóg jest kochający, to tylko dlatego, że faktycznie chce być kochający lub jest interpretowany przez teologów (np. von Striet) – pomimo kwestii teodycei – jako „drogi Bóg”.

SASKIA WENDEL

Saskia Wendel – obecnie równie konsekwentna zwolenniczka libertariańskiego myślenia o autonomii, co Striet – była przez długi czas wierną uczennicą swoich intelektualnych ojców Hansjürgena Verweyena i Klause Müllera. Obaj wyjaśniają autonomię lub bezwarunkowość ludzkiej wolności za pomocą koncepcji obrazu opracowanej najpierw przez Anzelma²⁹, a następnie także przez Kartezju-

²⁷ M. Striet: *Für eine Kirche der Freiheit...* (Anm. 21), s. 58.

²⁸ Istnieje „wtedy również możliwość, że Bóg będzie chciał inaczej niż wcześniej” (M. Striet: *For a Church of Freedom...*, [Notatka 21], s. 58).

²⁹ „Verbum namque hoc ipsum quod verbum est aut imago, ad alterum est, quia non nisi alicuius verbum est aut imago” (A. von Canterbury, *Monologion*, w: *Opera omnia* I, Hrsg. F.S. Schmitt, reprint wyd. edynburskiego, Stuttgart–Bad Cannstatt 1968, s. 7–87, c. 38 [24–26]). „Związała i jasną definicję obrazu można prawdopodobnie znaleźć po raz pierwszy u Anzelma z Canterbury, który używa tego terminu (wraz z terminem «Słowo»), aby wyjaśnić relację Syna i Ojca w Trójcy: «ponieważ Słowo jest dokładnie tym, czym jest jako słowo lub obraz wobec innego (lub: innego), ponieważ jest tylko słowem lub obrazem czegoś (lub: kogoś)»” (H. Verweyen, *Ostatnie słowo Boga. Grundriss der Fundamentaltheologie*, Regensburg 2000, s. 157).

sza i Fichtego. Kluczowe jest tu spostrzeżenie, że obraz jest tym doskonalszy, im doskonalszy jest jego pierwowzór. Klaus Müller zauważa:

Obraz, o którym mówi Fichte, jest całkowicie na usługach przedstawianego. Obraz jest obrazem w takim stopniu, w jakim nie jest niczym sam dla siebie. [...] Materia jest całkowicie nieistotna dla obrazu. Obraz jest tym lepszy, im mniej odwraca uwagę od rzeczy reprezentowanej przez jego naturę. Co więcej, jest to całkowicie nieistotne dla tego, co jest za pomocą jakich mediów przedstawiane. To znaczy, mówiąc transcendentalnie: Ta materialna strona nie należy do istoty obrazu. Bycie obrazem jest wystarczająco określone pod względem tego, co jest dla niego konieczne, przez fakt, że obraz nie jest niczym samym w sobie, ale czystym wyglądem tego, co jest przedstawione. Jeśli «obraz» jest myślany transcendentalnie w ten sposób, to pojęcie to faktycznie udaje się myśleć absolut i skończoność razem w taki sposób, że absolutność tego, co koniecznie nieuwarunkowane, nie jest potajemnie ograniczona przez to, co uwarunkowane, a tym samym całkowicie unieważniona³⁰.

Początkowo Wendel skierowała tę koncepcję obrazu przeciwko sposobowi, w jaki Striet mówił o samo-pochodzeniu ludzkiej wolności. Przez swoją alternatywę chciała powiedzieć: zależność od Stwórcy i prawdziwa autonomia nie stoją ze sobą w sprzeczności. Jeszcze w 2015 roku – w publikacji poświęconej swojemu nauczycielowi Klausowi Müllerowi – oświadczyła:

Bóg ukazuje się jako świat, przedstawia się jako wszechświat, ustanawia siebie jako swój obraz we wszechświecie w ogólności i w każdym indywidualnym świadomym życiu w szczególności. [...] Ani świat nie jest Bogiem, ani nie jest w Bogu, ale jest Jego obrazem. W tym jest on, z jednej strony, jednym z Nim, będąc Jego obrazem i pochodząc od Niego lub przez Niego ustanowiony, a z drugiej strony, odrębny od Niego jako Jego obraz³¹.

Jeśli weźmiemy pod uwagę tylko ten cytat, myślenie Saski Wendel o wolności różni się tylko nieznacznie od myśli Akwinaty. Jeśli bowiem całe stworzenie jest obrazem boskiego Logosu, to człowiek jest sobą (prawdziwie rozumnym i prawdziwie wolnym) w takim stopniu, w jakim odpowiada Logosowi umieszczonemu w stworzeniu poprzez rozpoznanie i działanie. Wolność człowieka nie jest wtedy wolnością wyboru, nie jest „taką czy inną zdolnością”, ale wyłącznie zdolnością do coraz głębszego rozpoznawania prawdy objawionej przez Logos Stwórcy

³⁰ K. Müller, *Glauben – Fragen – Denken*, Bd. II: *Weisen der Weltbeziehung*, Münster 2008, s. 544.

³¹ S. Wendel, *Sendschreiben an einen christlichen Panentheisten*, w: *Gott – Selbst – Bewusstsein. Eine Auseinandersetzung mit der philosophischen Theologie Klaus Müllers*, FS Klaus Müller zum 60. Geb., hrsg. v. S. Wendel, Th. Schärfl, Regensburg 2015, s. 225–239, tutaj: s. 237f.

i do pragnienia jej praktycznego potwierdzenia. Hansjürgen Verweyen – a jeszcze kilka lat temu zgodziłaby się z nim jego uczennica Saskia Wendel – konkluduje³²: Gdyby człowiek potwierdzał i żył prawdą i dobrem, na które zawsze jest już ukierunkowany, bez żadnych pozostałości oporu, wówczas byłby doskonałą realizacją ludzkiej wolności i jednocześnie najwyższym możliwym objawieniem boskiego Logosu. Innymi słowy, Jezus ukazany w Nowym Testamencie był, jako doskonale posłuszny swojemu *Abba*, jednocześnie niezrównanie wolną istotą ludzką.

W swojej najnowszej pracy zatytułowanej *Believing in Freedom* Saskia Wendel nie porzuciła charakterystyki ludzkiej wolności jako obrazu Boga. Nadal nie opisuje ludzkiej wolności jako „samo-pochodzącej”, ale jako „obraz Boga w człowieku”. Jednak przez obraz Boga w człowieku rozumie ona jedynie zdolność do zachowywania się w taki czy inny sposób. W swojej nowszej pracy Wendel wyznaje ten sam nominalizm, za którym opowiada się Striet. Bóg – ona również deklaruje – musi być uważany za absolutnie wolnego; w ten sposób może zdecydować się być kochającym lub złym; w ten sposób jego wolność jest byciem-mogącym-być-takim-lub-innym. Krótko mówiąc, jego wolność jest absolutnym samostanowieniem. I odpowiednio, boska wolność człowieka. Ma on „do dyspozycji wszystko to, co ma również Absolut [...], choć w skończonej formie i urzeczywistnieniu”³³.

Można mówić o zwrocie w myśleniu Wendla. Bowiem wspomniana koncepcja obrazu Anzelma i Fichtego, którą podziela ze swoimi nauczycielami Verweyem i Müllerem na przykład w rozprawie habilitacyjnej poświęconej Mistrzowi Eckhartowi³⁴, zostaje poddana radykalnej rewizji w jej nowszych publikacjach. W wydanej w 2021 roku książce zatytułowanej *Believing in Freedom* deklaruje:

Jeśli Bóg daje siebie jako obraz, nie daje w nim żadnej konkretnej treści, którą później muszę tylko zaakceptować i ratyfikować. Jeśli Bóg daje siebie, daje również wolność

³² „Gdyby wolność była zasadniczo ambiwalencją w odniesieniu do dobra i zła, a nie wyłącznie «zdolnością do zachowania słuszności woli dla niej samej», to w zasadzie nie można by jej pomyśleć w ramach tego, jak byt może trwać «poza» Bogiem: jako jego obraz i jego konieczne warunki możliwości” (H. Verweyen, *Wstęp*, w: A. von Canterbury, *Prawda i wolność. Cztery Traktaty*, Chrześcijańscy Mistrzowie 15, Einsiedeln 1982, s. 9–33, tutaj: 22). „Oznaczenie rzeczy ich pierwotnym słowem [...], które jest jasne samo dla siebie, musi ponownie ustanowić skończoną wolność jako swoje własne przeznaczenie, tak że wygląd najwyższej prawdy dochodzi do pełnego odbicia i jest naprawdą niczym poza Bogiem i Jego obrazem. Gdyby istniał jakikolwiek inny racjonalny motyw poza «słusznością woli, zachowaną dla niej samej», rozum i Słowo Boże rozpadłyby się” (tamże, s. 21).

³³ S. Wendel, *In Freiheit glauben. Grundzüge eines libertarischen Verständnisses von Glauben und Offenbarung*, Regensburg 2021, s. 62.

³⁴ Por. S. Wendel, *Affektiv und inkarniert. Ansätze deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung*, Ratio Fidei 15, Regensburg 2002, zwł. s. 93–131.

tym, których daje jako siebie; wolność do rozpoczęcia, do wprowadzenia czegoś nowego, przekonań, norm, wartości, struktur, nawet przekonań religijnych, a także do swobodnego zachowania, a tym samym do zmiany. Bycie obrazem nie wiąże się więc ani z autodestrukcją, ani z rezygnacją z samostanowienia. Wręcz przeciwnie, zakłada to autonomię, ponieważ w przeciwnym razie nie byłoby zgodności z boską wolnością; Bóg osadza się w otoczeniu innej wolności, a to oznacza również: w otoczeniu autonomii³⁵.

Dla porównania, Anzelm z Canterbury wyjaśnia wolność jako determinację ludzkiej woli do bycia właściwą (do bycia tym, czym powinna być według Stwórcy). A przynajmniej późny Fichte opisuje ideał ego, które jest całkowicie pochłonięte byciem niczym innym jak obrazem absolutnie prawdziwego i dobrego (Boga)³⁶. Wendel sama wskazuje, że Fichte coraz bardziej oddalał się od Kanta³⁷. Wyjaśnia:

Fichte'a koncepcja obrazu zakładała, że „nic w ogóle nie pozostaje człowiekowi [...] do wyboru. Jeśli zdecyduje się nie uczynić siebie lub nie chcieć uczynić siebie obrazem Boga [...], jest w błędzie, a błąd ten nie jest epistemologiczny, ale jest rozumiany etycznie w sensie winy, religijnie mówiąc: grzechu. W kantowskiej terminologii prowadzi to jednak ostatecznie do „złej metafizyki” lub „dogmatycznej pretensji”, a na poziomie etycznym i politycznym do nieliberalnej etyki wraz z odpowiadającymi jej (religijno-) politycznymi konsekwencjami³⁸.

Z punktu widzenia Kanta objawienie jest niczym innym, jak tylko zewnętrznym wyzwaczem lub katalizatorem wglądu, który rozum człowieka mógł rów-

³⁵ S. Wendel, *In Freiheit glauben...*, s. 142.

³⁶ „Dopóki człowiek wciąż pragnie być czymś samym w sobie, Bóg nie przychodzi do niego, ponieważ żaden człowiek nie może stać się Bogiem. Ale gdy tylko zniszczy siebie w sposób czysty, całkowicie i do korzenia, Bóg sam pozostaje i jest Wszystkim we Wszystkim. Człowiek nie może stworzyć Boga dla siebie; ale może zniszczyć siebie jako rzeczywiste zaprzeczenie, a wtedy pogrąży się w Bogu” (J.G. Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre* (1806), w: *Werke*, Bd. V, Hrsg. I.H. Fichte, Berlin 1971, s. 397–580, tutaj: s. 518). „Panie! Niech się stanie tylko moja wola [...] jest to oczywista niemoralność [...] i prawdziwe bluźnierstwo świętej i błogosławionej woli Bożej. Z drugiej strony, wyrazem stałej postawy prawdziwie moralnych i religijnych jest modlitwa: Panie, niech się dzieje wola Twoja, a przez nią i moja; albowiem nie mam innej woli jak tylko, aby się stała wola Twoja” (tamże, s. 522). „Tak jak Bóg chce, aby nikt nie znalazł pokoju i odpoczynku poza Nim i aby każdy był nieustannie trapiący i gryziony aż do zniszczenia siebie i zwrócenia się do Boga, tak samo będzie z człowiekiem oddanym Bogu” (tamże, s. 546).

³⁷ Por. S. Wendel: „*Wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn!*“ (*Mk 15,39*). *Offenbarung – eine Deutungskategorie des Glaubens*, w: *Problemfall Offenbarung. Grund – Konzepte – Erkennbarkeit*, hrsg. v. B. Nitsche, M. Remenyi, Freiburg 2022, s. 89–119, tutaj: 93f.113.

³⁸ S. Wendel: *In Freiheit glauben...*, s. 66.

niez sam wytworzyć. Fichte jednak rozwija tezę, że tak jak każda istota ludzka budzi się do siebie tylko poprzez uznający akt innej istoty rozumnej, tak historycznie zapośredniczone zwrócenie się do Boga – innymi słowy „objawienie” – sprawia, że rozum i wolność zwróconej do niego istoty ludzkiej są w ogóle możliwe³⁹.

Dla Wendel, podobnie jak dla Striet, o pojawieniu się chrześcijaństwa w nożności decyduje przyjęcie libertariańskiej koncepcji wolności lub – co jest tego odpowiednikiem – granica między Kantem a Fichtem. Kant opowiada się za nieprzystawalnością determinacji i wolności lub za wolnością polegającą na możliwości zrobienia tego i tamtego. Fichte opowiada się za zgodnością determinacji i wolności lub za koncepcją bezpośredniej proporcjonalności prawdy i wolności. Z punktu widzenia Fichtego – jak krytykuje Wendel – ludzka wolność odnosi sukces tylko wtedy, „gdy się poddaje, niszczy samą siebie, gdy czyni się całkowicie przezroczystą dla objawienia się Boga, a tym samym odpowiada swojemu rzeczywistemu pochodzeniu, własnej bezwarunkowości opartej na relacji obrazu”⁴⁰.

Wendel konkluduje: ten, kto odróżnia prawdziwą wolność od fałszywej wolności Fichtego, zdradził libertariańskie myślenie o wolności, a tym samym najważniejsze osiągnięcie nowoczesności. Krytykuje ona bowiem Fichtego, który zawsze już wie:

[...] na czym polega wolność, jaka jest jej treść, dlaczego powinna być, a przede wszystkim: czym „powinna” być. Jeśli tego nie robi, czyni siebie winną lub grzeszy, ponieważ odmawia upodobnienia się do obrazu Boga [...]. Krótko mówiąc, tylko wolność skoncentrowana na Bogu jest „prawdziwą” wolnością. W kategoriach etycznych oznacza to [...] jasne wyobrażenie o tym, jak istoty ludzkie mają żyć „dobrze”, a jak nie⁴¹.

Wendel łączy swoją krytykę Fichtego z samookreśleniem się jako kantystka. Bezwarunkowa powinność, którą Kant wpisuje w rozum praktyczny człowieka, nie jest – uzasadnia swoje stanowisko – materialnie zdeterminowana od samego początku, ale sformułowana tak formalnie i otwarcie, że różne określenia dobrego życia są z nią zgodne. Wendel postuluje zatem zastąpienie „odgórnej moralności” „etyką oddolną” i analogicznie zastąpienie „odgórnego Kościoła” „oddolnymi wspólnotami”⁴².

³⁹ Tamże

⁴⁰ S. Wendel, *In Freiheit glauben...*, s. 63.

⁴¹ Tamże, s. 65.

⁴² Por. tamże, s. 66, 122.

KONSEKWENCJE LIBERTARIAŃSKIEJ AUTONOMII

Libertariański zwrot, którego Striet i Wendel oczekują od swojego Kościoła, polega na tym, że nie rozumie on już rzekomych treści objawienia jako niezależnych od podmiotu spostrzeżeń rozumu teoretycznego, ale jako twierdzenia rozumu praktycznego.

Wendel podsumowuje swój teologiczny libertarianizm w formule: Objawienie nie jest podstawą wiary, lecz kategorią interpretacji. Wiara – wiara w odróżnieniu od przekonań – jest, jak wyjaśnia, tak bezpodstawna, jak decyzja ego, by chcieć być wolnym. Wiara nie zawdzięcza siebie wcześniejszemu objawieniu, ale jest zawsze transcendentnie wcześniejsza od niego. Osoba, która identyfikuje treść jako objawioną, musi już wierzyć, zanim zinterpretuje doświadczenie jako objawione. Wiara jest – wtóruje mu Striet – „zawsze pochodzenia antropogenicznego”⁴³. Dlatego też, konkluduje Wendel⁴⁴, odwołując się do eseju Theodora W. Adorna⁴⁵, objawienie nie jest bardziej powodem wiary niż łaska jest powodem ludzkiej wolności. Wiara, która jest religijna, zawsze odnosi się do tego, co bezwarunkowe, ale to, czy jest to bezwarunkowe, jest określane przez samego wierzącego – nie autonomicznie, ale autonomicznie z powodów, które sprawdzają się dyskursywnie.

Kant – jak wyjaśniają Striet i Wendel – udowodnił, że nie można wiedzieć, czy Bóg istnieje, nie mówiąc już o tym, kim jest⁴⁶. Dlatego wszystkie normy i dogmaty identyfikowane przez systemy religijne jako treści objawione muszą zostać zrelatywizowane jako historycznie uwarunkowane interpretacje wspólnot wiary i wykazane jako zasadniczo zmienne. Rozum teoretyczny, przynajmniej w odniesieniu do Boga, nie może wyjść poza opinie i spekulacje; dotyczy to również –

⁴³ M. Striet, *Für eine Kirche der Freiheit...*, s. 46. Striet zauważa: „Kiedy Rainer Forst [*Normativity and Power. Zur Analyse sozialer Rechtfertigungsordnungen*, Berlin 2018, s. 129] zwięźle stwierdza, że «rozumna wiara» wie, «że jest wiarą», to ludzie wykształceni w filozofii od czasów Kanta od razu wiedzą, o co chodzi” (tamże).

⁴⁴ S. Wendel, „*Wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn!*”, przypis 36, s. 101.

⁴⁵ „Abym mógł przyjąć wiarę w objawienie, musiałaby ona mieć władzę nad moim rozumem, który już z góry zakładał, że ją przyjąłem – nieunikniony krąg. Jeśli zgodnie z wysoką doktryną scholastyczną moja wola jest dodana jako wyraźny warunek wiary, to nie można uciec z tego kręgu. Wola byłaby możliwa tylko tam, gdzie już istnieje przekonanie o treści wiary, czyli dokładnie to, co można osiągnąć jedynie za pomocą aktu woli” (Th.W. Adorno, *Vernunft und Offenbarung*, w: tenże, *Stichworte. Kritische Modelle 2*, Frankfurt 1980, s. 20–28, tutaj: 25f). Por. Adornowski odbiór Striet w: *Ernstfall Freiheit...*, przypis 20, s. 27, 53.

⁴⁶ „To nie Bóg wypowiada się biblijnie, ale człowiek, który stara się określić, która koncepcja Boga może być akceptowalna” (M. Striet, *Ernstfall Freiheit...*, przypis 20, s. 42). „Kiedy mówi się o objawieniu historycznym, wydarzenia historyczne są interpretowane jako wydarzenia objawienia” (M. Striet, *For a Church of Freedom...*, przypis 21, s. 48).

zdaniem obu libertarian – „twierdzeń” uznanych za nieodwracalne przez autorytet Kościoła katolickiego. Striet wyjaśnia, że nie ma sakramentalnej reprezentacji Chrystusa w Kościele. Ten, kto urzeczywistnia miłość przeżywaną przez Jezusa poprzez własną praktykę, jest *eo ipso* sakramentem Nazarejczyka⁴⁷.

Striet wyjaśnia, że Kościół jest zachowany od błędu na podstawie otrzymywanego codziennie eucharystycznego wcielenia w Chrystusa, a nie poprzez instytucję następców apostołów lub przynajmniej na podstawie obiecanej jej pomocy, co jest myśleniem życzeniowym, obalonym przez historię⁴⁸. Każdy autorytet nauczania – czy to teologów, czy następców apostołów – należy mierzyć wyłącznie wiarygodnością jego argumentów. Przy tej okazji pyta:

Czy zatem jeśli stanowiska magisterialne zostaną zidentyfikowane jako dyskryminujące, należy kontynuować globalną dyskryminację, dopóki w Kościele powszechnym nie zostanie osiągnięty wgląd w to, że istnieją tożsamości seksualne, które nie należą do większości społeczeństwa identyfikującego się jako heteroseksualne i które mimo to mogą być oczywiście przeżywane w wolności?⁴⁹

Wizja Kościoła Strieta:

Jeśli mogę wyrazić marzenie: Oczekuje się, że zostanie ogłoszone z najwyższym autorytetem, iż nie może istnieć nieomylna wiedza i tylko konieczność ciągłego *aggiornamento* jest nieomylnie pewna⁵⁰.

Według Wendel:

Wolni wierzący nie są wasalami boskiego pana, nie są „urzędnikami bytu”, jak krytycznie zauważył Peter Sloterdijk⁵¹, nie są poddanymi wszechmocnego suwerena, od którego

⁴⁷ „Sakramentalność nie może oznaczać nic innego, jak tylko to, że istnieje bezwarunkowe «tak» Boga dla każdego człowieka, ostatecznie objawione w historii Jezusa. [...] Sakramentalność oznacza zatem, że w przestrzeni Kościoła ludziom symbolicznie obiecuje się tę nadzieję [...]” (M. Striet, *Für eine Kirche der Freiheit...*, przypis 21, 126f).

⁴⁸ „Czy istnieje zatem wiarygodna wspólnota interpretacji w Kościele, ponieważ żyje on w jedności z Chrystusem lub nie może błędzić z uwagi na asystencję Ducha, jest [...] bardzo wątpliwe” (M. Striet, *Für eine Kirche der Freiheit...*, s. 72).

⁴⁹ Tamże, s. 70.

⁵⁰ M. Striet, *Vaticanum 2.0. Eine andere Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils*, w: *Geist in Form – Facetten des Konzils*, hg. v. Th. Dietrich, Th. Herkert, P. Schmitt, Freiburg 2015, s. 102–115, tutaj: s. 112.

⁵¹ P. Sloterdijk, *Tau von den Bermudas. Über einige Regime der Einbildungskraft*, Frankfurt 2001, s. 23.

wymaga się posłuszeństwa. Sukcesja w wierze różni się od podążania w posłusznym podaniu, a ci, którzy wierzą, mogą, i mogą to robić pod każdym względem i dosłownie w wyprostowanej postawie, a nie na kolanach⁵².

Libertarianie uważają, że izomorfizm myślenia i bycia zakładany przez analityczną filozofię języka jest tak wyraźnie obalony przez historię filozofii i teologii⁵³, że z ich punktu widzenia tylko ideolodzy wciąż się go trzymają; ponieważ wszystko, co ludzie uznali za objawione przez Boga, można zdema-skować jako historycznie uwarunkowany konstrukt pewnych interpretatorów⁵⁴. I Striet:

Bóg Jezusa, tak jak go pojęciowo zrekonstruowałem, nie ma [...] moim zdaniem żadnych złych szans. Istnieje jednak tylko w kręgu refleksji, jest Bogiem świadomości, co chętnie przyznaję⁵⁵.

Dalej pisze: „Zwracam uwagę, że interpretacja życia i osoby Jezusa jako samoobjawienia się Boga jest narracją, interpretacją”. Striet deklaruje, że mówienie o uwolnieniu prawdy jest po prostu mylące. „To, co istnieje, to powody, które trzeba udowodnić”⁵⁶. To, co istnieje, to „działanie z wolności, które następnie, jeśli chce być wolne, wyłącza dla siebie powody”⁵⁷. Striet powołuje się na berlińskiego filozofa Herberta Schnädelbacha, który na przełomie tysiącleci zasłynął z kąśliwej oceny dwóch tysięcy lat chrześcijaństwa⁵⁸. Wraz z nim propaguje tezę: wszędzie tam, gdzie społeczeństwo wie o warunkach, które zdeterminowały genezę jego wartości, struktur i instytucji, stało się ono w końcu „autorefleksyjne”, a tym samym „nowoczesne”⁵⁹.

⁵² S. Wendel, *In Freiheit glauben...*, s. 143.

⁵³ Wraz ze swoim długoletnim asystentem Martinem Breulem Saskia Wendel przedstawiła projekt „praktycznej metafizyki” na teoretycznej podstawie, w której poszukuje się przekształcenia poznania w teologię działania lub nadziei. Por. S. Wendel, M. Breul, *Vernünftig glauben – begründet hoffen. Praktische Metaphysik als Denkform rationaler Theologie*, Freiburg 2020.

⁵⁴ M. Striet: *Ernstfall Freiheit...*, przypis 20, s. 41n.

⁵⁵ Tamże, przypis 20, s. 89.

⁵⁶ Tamże, s. 148.

⁵⁷ Tamże, s. 9.

⁵⁸ H. Schnädelbach: *Der Fluch des Christentums. Die sieben Geburtsfehler einer alt gewordenen Weltreligion. Eine kulturelle Bilanz nach zweitausend Jahren*, „Die Zeit” 11.05.2000, s. 6–12.

⁵⁹ Por. H. Schnädelbach, *Zur Rehabilitierung des „animal rationale”*. *Vorträge und Abhandlungen*, Bd. II, Frankfurt 1992, s. 431–446.

Libertarianie wzywają chrześcijaństwo do zwrócenia się ku praktyce⁶⁰. Bo – jak zachwyca się Wendel – we wspólnocie działania opartej na praktycznym rozumie wiara nie jest już „oparta na zwykłym autorytecie, nie dlatego, że ktoś inny zaproponował tę wiarę, ponieważ inni ją przekazali lub ponieważ używam jej jako hipotezy wyjaśniającej niewytłumaczalne, ale na podstawie mojego własnego wglądu w rozum”⁶¹ – w skrócie: *sola ratione* i *sola autonomia*.

Wolność, która jest prawem samym w sobie, zawsze może być taka lub inna. Dlatego chrześcijaństwo zdeterminowane przez libertariańską wolność jest zasadniczo pluralistyczne, zdolne do zmian i innowacyjne. Ale te atrybuty – jak podkreślają Striet i Wendel – nie są synonimem relatywizmu. Nie jest tak z dwóch powodów: po pierwsze, ponieważ bezwarunkowa powinność (imperatyw kategoryczny) jest wpisana w rozum praktyczny; a po drugie, ponieważ indywidualne determinacje i opcje muszą być dyskursywnie udowodnione. Tak jak Jürgen Habermas łączy swój kantyzm z obowiązkiem jednostki do komunikacyjnej probacji, tak też czynią Striet i Wendel. Oboje kantyści odnoszą się do teologicznej recepcji Jürgena Habermasa przez Helmuta Peukerta. Wraz z nim Wendel deklaruje:

Wiarą jest sama w sobie *praxis*, która jako *praxis*, tj. w konkretnym działaniu komunikacyjnym, zapewnia o Bogu innych i stara się dowieść tego zapewnienia w działaniu. Wiara w zmartwychwstanie Jezusa jest [...] działaniem komunikacyjnym. Jako praktyczna solidarność z innymi oznacza potwierdzanie rzeczywistości Boga dla nich i dla własnej egzystencji⁶².

Myślenie życzeniowe, takie jak natychmiastowy dostęp każdej indywidualnej istoty ludzkiej do woli Bożej w postaci sumienia, a nawet katolickie przypisywanie sobie apostołskiego urzędu nauczycielskiego, który – nierozzerwalnie związany

⁶⁰ „Wiara nie odnosi się – luźno według Immanuela Kanta – ani do pytania «Co mogę wiedzieć?», ani do pytania «Dlaczego cokolwiek jest w ogóle, a nie raczej nie?», ale do pytania «Na co mogę mieć nadzieję?», które jest ściśle związane z pytaniem «Co powinienem zrobić?». Dla rozumu teoretycznego poznanie Boga jest niemożliwe, ponieważ uwikłany jest on w transcendentalną iluzję i spekulatywny dogmatyzm, gdy stara się udowodnić istnienie Boga, ponieważ wiedza o Bogu wykracza poza sferę możliwego doświadczenia. Jednak w perspektywie kantowskiej niemożność teoretycznej wiedzy o Bogu prowadzi do moralnej wiary w Boga, którą również można racjonalnie wykazać, co różni się od jedynie subiektywnego myślenia lub utrzymywania tezy o istnieniu Boga; wiara moralna opiera się na pewności faktu bezwarunkowej powinności i wynikającym z niej ideale” (S. Wendel, *In Freiheit glauben...*, s. 113).

⁶¹ Tamże, s. 114 n.

⁶² H. Peukert, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Frankfurt 2009, s. 331; por. S. Wendel, *In Freiheit glauben...*, s. 116 n.

z Chrystusem – oddziela duchowo inspirowane fałszywe doktryny od błędnych doktryn, należy – deklaruje Striet – bez złudzeń porzucić. Chrześcijaństwo może i powinno wprowadzać swoje hipotezy i interpretacje do odpowiednich dyskusów społeczeństwa jako całości. Ale odmawia się mu punktu widzenia Boga⁶³.

ALTERNATYWA: AUTONOMIA TEONOMICZNA

Niniejszy artykuł poświęcony jest przede wszystkim genezie i teologicznym konsekwencjom libertarianizmu doprowadzonego do jego logicznej konkluzji. Dlatego też kontr-model – zwany „autonomią teonomiczną” – zostanie jedynie pokrótce przypomniany.

Wszyscy ci, którzy są zaznajomieni z historią teologii, kojarzą nazwisko wielkiego francuskiego myśliciela Maurice’a Blondela z kompatybilnym terminem „autonomia teonomiczna”. Opisuje on biblijnie poświadczone objawienie jako rzeczywistość, której każdy człowiek bezwzględnie potrzebuje, aby móc być tym, do czego zawsze dąży. Oznacza to, że człowiek koniecznie dąży do czegoś, co jest zasadniczo poza zasięgiem jego własnych dążeń. Ludzka wola sięga poza wszystko, co jest już chciane, a cały wysiłek jego rozumu polega na uświadomieniu sobie, że nie może ani nie wolno mu zatrzymać się na tym, co już zrozumiał. Blondel pisze:

Niemożliwe jest nie rozpoznać nieadekwatności całego naturalnego porządku i nie odczuwać dalszej potrzeby; niemożliwe jest znalezienie w sobie czegoś, co jest w stanie zaspokoić tę religijną potrzebę. Jest to konieczne i niewykonalne⁶⁴.

Absolutnie niemożliwe do osiągnięcia przez człowieka i absolutnie konieczne dla człowieka – oto dokładna koncepcja objawienia w ujęciu Blondela.

Według Maurice’a Blondela Karl Rahner jest zdecydowanie najważniejszym pionierem antropocentrycznie zorientowanej teologii. Wspomniani libertarianie

⁶³ „Bóg jest konsekwencją, a nie przyczyną moralności, a zatem wolność niekoniecznie jest moralna w tym sensie, że poddaje się boskiej woli i wynikającemu z niej przykazaniu – wręcz przeciwnie! Takie rozumienie wolności odpowiadałoby temu, co Kant nazwał «posługą Bożą». Wolność staje się zatem «prawdziwa» lub «doskonała» ani przez otwarcie się na rzekomo objawioną boską wolę, której następnie wiernie i posłusznie przestrzega, ani przez wybór konkretnych materialnych treści jako maksym woli i działania, które są deklarowane jako «prawdziwe», «dobre» lub podobne, na przykład na podstawie pewnych nauk etycznych i/lub religijnych” (S. Wendel, *In Freiheit glauben...*, przypis 32, s. 60).

⁶⁴ M. Blondel, *Die Aktion. Versuch einer Kritik des Lebens und einer Wissenschaft der Praktik*, z jęz. fr. przeł. R. Scherer, Freiburg 1965, s. 345.

również to przyznają. Ale ich krytyka przeważa. Blondel i Rahner rozumieją bowiem wolność i autonomię w oderwaniu od Boga; zamykają się na krytykę Kanta; reprezentują kontr-model „teonomicznej zamiast autonomicznej autonomii”. Słynny aksjomat proporcjonalności Karla Rahnera – oznaczający bezpośrednią proporcjonalność objawienia i rozumu, łaski i wolności – jest w oczach wszystkich libertarian uosobieniem kompatybilności, jaka ich zdaniem musi zostać ostatecznie przewyciężona.

Libertarianie poświęcają mu niewiele uwagi lub nie poświęcają jej wcale: teologia Rahnera jest zakorzeniona w jego na wskroś ignacjańskiej duchowości. On sam wnikliwie wyjaśnił ten związek. W swojej książeczce rekolekcyjnej Ignacy z Loyoli instruuje adresatów, aby medytowali nad pięćdziesięcioma dwoma scenami z życia Jezusa, o których świadczy Nowy Testament, eliminując w miarę możliwości wszelkie osobiste zainteresowania i preferencje, aby w ten sposób ejdetycznie doświadczyć rzeczywistości Jezusa i stać się całkowicie osobą, która Go słucha. To, co Ignacy nazywa „pocieszeniem bez [własnej] przyczyny” (*consolación sin causa*) osiągniętym w ten sposób, jest jednoczesnością posłuszeństwa i wolności. W tej samej mierze, w jakiej rekolektant wiąże się z wolą Jezusa, jest „sobą”, jest wolny. Tak zwany fundament ignacjańskich *Ćwiczeń duchowych* opiera się na założeniu, że Bóg, objawiony jako On sam w Jezusie Chrystusie, przemawia do każdego człowieka poprzez każdy szczegół stworzenia i historii – ale tylko pod warunkiem, że ten, do którego się zwraca, stał się całkowicie słuchaczem. Innymi słowy, miarą wyzwolenia człowieka dla niego samego jest historycznie zapośredniczone objawienie Boga.

Hans Urs von Balthasar – podobnie jak Rahner duchowo i teologicznie „ignacjański” – idzie o krok dalej. Wyjaśnia ukierunkowanie człowieka na objawiającego się Boga nie tylko jako warunek wstępny, ale jednocześnie jako wydarzenie wyzwolenia słuchacza dla niego samego, dla jego aktualności. W tomie swej monumentalnej trylogii, którą napisał jako pierwszą i zatytułował *Prawda*, twierdzi:

Świadome i swobodne zwrócenie się ku przedmiotowi poznania ma początkowo charakter prawdziwego i szczerego bycia do własnej dyspozycji. Podmiot odkłada niejako na bok całą swoją subiektywność, aby nie być niczym więcej niż czysto percepcyjnym otwarciem na przedmiot. [...] Wymaga to niemałego wysiłku ze strony spontaniczności podmiotu, aby sprawić, by nie chciał być niczym więcej niż receptywnością. [...] Ta postawa prawdziwego pragnienia słuchania nie może zostać przełamana w relacji prawdy. [...] To jest prawdziwa tajemnica wolności [...] ⁶⁵.

⁶⁵ H. Urs von Balthasar, *Theologik*, Bd. I. *Wahrheit der Welt*, Einsiedeln 1985, s. 119 n.

Doświadczenie, że teonomia i autonomia, objawienie i rozum, łaska i wolność są do siebie wprost proporcjonalne, jest przede wszystkim doświadczeniem bardzo osobistym, którego – czego Ignacy i jego interpretatorzy są świadomi – nie można zademonstrować nikomu innemu. Rahner i Balthasar mówią jednak o „obiektywnych dowodach”⁶⁶. W ignacjańskich *Ćwiczeniach duchowych*, jeśli są one wykonywane prawidłowo, doświadcza się rzeczywistości. To, czego jednostka doświadcza jako ostatecznego spełnienia sensu swojej egzystencji, podlega krytycznemu rozumowi, ale nie jest jego wytworem. Hansjürgen Verweyen podjął próbę wydobywania koncepcji ostatecznego znaczenia za pomocą czysto filozoficznego rozumowania, które jego zdaniem w pełni odpowiada biblijnie poświadczonemu wydarzeniu Chrystusa⁶⁷. Jednocześnie jednak to właśnie on podkreśla: bez tego, co autorzy Nowego Testamentu poświadczają, że naprawdę się wydarzyło, Jezus Chrystus nie byłby naszym zbawieniem, ale zwykłym katalizatorem tego, co wytwarza sam rozum człowieka⁶⁸.

EPILOG

Libertarianie sprzeciwiają się modelowi autonomii teonomicznej nie tylko dlatego, że uważają twierdzenie o bezpośredniej proporcjonalności objawienia i rozumu lub łaski i wolności za nieudowodnione, ale także ze względu na konsekwencje. Libertarianie wyrażają podejrzenie, że twierdzenie o bezpośredniej proporcjonalności teonomii i autonomii jest sposobem na scementowanie istniejących na przykład hierarchicznych struktur i zakorzenionych praktyk posłuszeństwa. To, co ignacjańskie *Ćwiczenia duchowe* obiecują każdemu rekolektantowi, a mianowicie, że intensywniejsze otwarcie się na wezwanie Chrystusa i mocniejsze oddanie się Jego woli są nagradzane plusem w wolności, może być nadużywane przez funkcjonariuszy kościelnych. Kiedy Kościół myli swoje interesy z wolą Bożą, ulega pokusie maltretowania ludzi w myśl słów: „Tam, gdzie nie

⁶⁶ Por. E.-M. Spiegelhalter, *Objektiv evident? Die Wahrnehmbarkeit der Christusgestalt im Denken Hans Urs von Balthasars und Hansjürgen Verweyens*, FThSt 177, Freiburg 2013, zwł. s. 25–180.

⁶⁷ „Tylko wtedy, gdy rozum, w swojej własnej autonomii, uchwycił koncepcję niezbywalnie ważnego sensu ludzkiej egzystencji w taki sposób, że nic nie może dla niego zniszczyć tej koncepcji, może uczciwie powiedzieć, że jest przekonany do sedna doświadczonej ostatecznej prawdy – a mianowicie, gdy samo to doświadczenie (jako *fides quaerens intellectum*) może być interpretowane w kategoriach tej koncepcji” (H. Verweyen, *Ostatnie słowo Boga...*, s. 63).

⁶⁸ W międzyczasie cztery fale tak zwanych badań nad życiem Jezusa – jak ubolewa papież Benedykt w swojej książce o Jezusie (por. JRGS 6/1, s. 418) – nie były wystarczające, aby uniknąć konsekwencji oddzielenia faktu (historii) i znaczenia (prawdy) wydarzenia Chrystusa w przeszłości.

więcej jeszcze najbardziej szcążkowa wolność, po prostu wciąż brakuje najbardziej szcążkowego zaangażowania!”⁶⁹. Innymi słowy, aksjomat proporcjonalności Rahnera może być nadużywany do usprawiedliwiania represyjnych mechanizmów i autorytarnej logiki. Dlatego kompatybiliści powinni zawsze pamiętać o następującej radzie ucznia Wendla, Martina Dürnbergera: „Nigdy nie mów o Bogu w taki sposób, aby ustanowić konkurencję między spełnioną ludzką wolnością a Boską rzeczywistością!”⁷⁰.

BIBLIOGRAFIA

- Adorno Th.W., *Vernunft und Offenbarung*, w: Th.W. Adorno, *Stichworte. Kritische Modelle 2*, Frankfurt 1980, s. 20–28.
- Affektivität und Ethik bei Kant und in der Phänomenologie*, hrsg. v. Inga Römer, Berlin 2014.
- Canterbury A. von, *Monologion*, w: *Opera omnia I*, Hrsg. F.S. Schmitt, reprint wyd. edynburskiego, Stuttgart–Bad Cannstatt 1968, s. 7–87; c. 38 [24–26].
- Balthasar H.U. von, *Theologik*, vol. I: *Prawda świata*, Einsiedeln 1985, s. 212.
- Blondel M., *Die Aktion. Versuch einer Kritik des Lebens und einer Wissenschaft der Praktik*, z jęz. fr. przeł. R. Scherer, Freiburg 1965, s. 345.
- Blondel M., *Glauben – Fragen – Denken*, Bd. I. *Basisthemen in der Begegnung von Philosophie und Theologie*, Münster 2006, s. 321–327.
- Duns Scotus J., *Ordinatio I*, d.8, p. 2, q. un., n. 299 (Editio Vaticana IV, 324 f.).
- Duns Scotus J., *Lectura II*, d. 25, q. un., n. 93 (Editio Vaticana XIX, 261).
- Dürnberger M., „*Je näher man ihn kommt, umso wirklicher wird man*”. *Anmerkungen zu Rahner's Proportionalitätsaxiom*, w: *Problemfall Offenbarung. Grund – Konzepte – Erkennbarkeit*, Hrsg. B. Nitsche, M. Remenyi, Freiburg 2022.
- Fichte J.G., *Die Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre* (1806), w: *Werke*, Bd. V, Hrsg. I.H. Fichte, Berlin 1971, s. 397–580.
- Fichte J.G., *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre* (1796), w: *Werke*, Bd. III, Hrsg. I.H. Fichte, Nachdr. Berlin 1971, s. 1–385.
- Forst R., *Normativity and Power. Zur Analyse sozialer Rechtfertigungsordnungen*, Berlin 2018.
- Habermas J., *Freiheit und Determinismus*, w: J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt 2005, s. 155–186.
- Hissette R., *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain–Paris 1977.

⁶⁹ M. Dürnberger, „*Je näher man ihn kommt, umso wirklicher wird man*”. *Anmerkungen zu Rahner's Proportionalitätsaxiom*, w: *Problemfall Offenbarung. Grund – Konzepte – Erkennbarkeit*, Hrsg. B. Nitsche, M. Remenyi, Freiburg 2022, s. 452.

⁷⁰ Tamże, s. 453.

- Honnefelder L., *Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13./14. Jahrhundert*, w: *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, hrsg. v. J.P. Beckmann, Hamburg 1987, s. 165–186.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu* B 560f (Weischedel ed. 4, 488f).
- Müller K., *Glauben – Fragen – Denken*, Bd. II: *Weisen der Weltbeziehung*, Münster 2008.
- Müller K., *Gottesbeweiskritik und praktischer Vernunftglaube. Indizien für einen Subtext der Kantischen Theologien*, w: *Kant und die Theologie*, hrsg. v. G. Essen, M. Striet, Darmstadt 2005, s. 129–161.
- Nietzsche F., *Sämtliche Werke (Kritische Studienausgabe)*, Bd. 11: *Nachgelassene Fragmente 1884–1885*, hrsg. v. G. Colli, M. Montinari, München 1988, s. 526.
- Peukert H., *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Frankfurt 2009.
- Pieper J., *Scholastyka*, w: J. Pieper, *Darstellungen und Interpretationen. Thomas Aquinas and Scholasticism*, Werke, Vol. 2, Hrsg. B. Wald, Hamburg 2001, s. 299–440.
- Pieper J., *Wahrheit der Dinge*, w: J. Pieper, *Werke*, Bd. 5, Hrsg. B. Wald, s. 99–179.
- Schärtl Th., *Theologie – Metaphysik – Realismus. Ein Kommentar zu einer aktuellen Debatte*, ThPh 93 (2018), s. 321–365.
- Schmidt A., *Nature and Mystery. Kritik des Naturalismus durch moderne Physik und sco-tische Metaphysik*, Freiburg–München 2003, s. 321.
- Schnädelbach H., *Der Fluch des Christentums. Die sieben Geburtsfehler einer alt gewordenen Weltreligion. Eine kulturelle Bilanz nach zweitausend Jahren*, „Die Zeit“ 11.05.2000, s. 6–12.
- Schnädelbach H., *Zur Rehabilitierung des „animal rationale“*. Vorträge und Abhandlungen, Bd. II, Frankfurt 1992.
- Sloterdijk P., *Tau von den Bermudas. Über einige Regime der Einbildungskraft*, Frankfurt 2001.
- Spaemann R., *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“*, Stuttgart 1998.
- Spaemann R., Löw R., *Natürliche Ziele. Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, Stuttgart 2005.
- Spiegelhalter E.-M., *Objektiv evident? Die Wahrnehmbarkeit der Christusgestalt im Denken Hans Urs von Balthasars und Hansjürgen Verweyens*, FThSt 177, Freiburg 2013.
- Striet M., *Blaganie – sprawa oczwista? Nie i tak*, w: M. Striet, *Hilft beten? Schwierigkeiten mit dem Bittgebet*, Freiburg 2010, s. 107–123.
- Striet M., *Ernstfall Freiheit. Arbeiten an der Schleifung der Bastionen*, Freiburg 2018.
- Striet M., *Für eine Kirche der Freiheit. Den Synodalen Weg konsequent weitergehen*, Freiburg 2022.

- Striet M., *Vaticanum 2.0. Eine andere Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils*, w: *Geist in Form – Facetten des Konzils*, hg. v. Th. Dietrich, Th. Herkert, P. Schmitt, Freiburg 2015.
- Aquin Th. von, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 22, a. 5 c.
- Verweyen H., *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*, Regensburg 2000.
- Verweyen H., *Wstęp*, w: Anselm von Canterbury, *Prawda i wolność. Cztery traktaty*, Chrześcijański Mistrzowie 15, Einsiedeln 1982, s. 9–33.
- Wald B., *The Invention of the Self. Johannes Duns Scotus – René Descartes – John Locke*, w: *Der Mensch und die Person*, Hrsg. F.-X. Putallaz, B.N. Schumacher, Darmstadt 2008, s. 121–132.
- Weissmahr B., *Die Wirklichkeit des Geistes. Eine philosophische Hinführung*, Stuttgart 2006.
- Wendel S., *In Freiheit glauben. Grundzüge eines libertarischen Verständnisses von Glauben und Offenbarung*, Regensburg 2021.
- Wendel S., *Affektiv und inkarniert. Ansätze deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung*, Ratio Fidei 15, Regensburg 2002.
- Wendel S., *Sendschreiben an einen christlichen Panentheisten*, w: *Gott – Selbst – Bewusstsein. Eine Auseinandersetzung mit der philosophischen Theologie Klaus Müllers* FS Klaus Müller zum 60. Geb., hrsg. v. S. Wendel, Th. Schärfl, Regensburg 2015, s. 225–239.
- Wendel S., „Wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn!“ (Mk 15,39). *Offenbarung – eine Deutungskategorie des Glaubens*, w: *Problemfall Offenbarung. Grund – Konzepte – Erkennbarkeit*, hrsg. v. B. Nitsche, M. Remenyi, Freiburg 2022, s. 89–119.
- Wendel S., Breul M., *Vernünftig glauben – begründet hoffen. Praktische Metaphysik als Denkform rationaler Theologie*, Freiburg 2020.

Ślowa kluczowe: wolność, teonomia, libertarianizm, objawienie, sakramentalność, Magisterium Kościoła

THEONOMIC AND LIBERTARIAN FREEDOM. A METACRITICAL COMPARISON

Summary

In this article, Karl-Heinz Menke takes up an argument with two Catholic thinkers, namely Magnus Striet, a fundamental theologian from Freiburg, and Saskia Wendel, a professor-theologian from Tübingen. Striet and Wendel transfer Protestant formulas of *sola* to recent Catholic theology, building on the libertarian conception of freedom that has con-

tinued from Duns Scotus through W. Ockham to I. Kant. The libertarian turn demanded of the Church by Striet and Wendel would be to take the content of revelation – which for them is merely an interpretation – not as subject-independent insights of theoretical reason, but as claims of practical reason. According to them, revelation and reason, grace and freedom are – as K.-H. notes. Menke – first of all a very personal experience. Therefore, the Church’s magisterial teaching is a discriminatory one that fits into the whole history of human oppression. These and other theses are ultimately decisively rejected by Prof. Menke, who represents the classical position of Catholic theology.

Keywords: freedom, theonomy, libertarianism, revelation, sacramentality, Magisterium of the Church

Przeł. z jęz. niem. Andrzej A. Napiórkowski OSPPE

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

REFORMA KOŚCIOŁA I W KOŚCIELE FORMUŁA *ECCLESIA SEMPER REFORMANDA* W ASPEKCIE HISTORYCZNYM

Dzisiaj już wiemy, że Kościół, posiadający obok wymiaru boskiego także wymiar ludzki, stale potrzebuje adekwatnej i poprawnej teologicznie odnowy i reformy. Droga do powszechnego przyjęcia tego przekonania była bardzo długa, aż wyraziła się ostatecznie w znanej formule *Ecclesia semper reformanda*. Odwołujemy się do niej w teologii i w życiu Kościoła, starając się ją zrozumieć i odpowiednio zastosować. W tym miejscu proponujemy historyczne spojrzenie na jej genezę, która ukazuje także jej ogólne znaczenie eklezjalne i teologiczne, ale także jej ograniczenia, gdyż jej treść nie jest bynajmniej jednoznaczna.

W ostatnich latach ożywiły się w Kościele głosy, które z rzadko spotykanym zapałem postulują potrzebę dokonania w Kościele jakiejś „reformy”, choć nie bardzo wiadomo, czego ta reforma powinna dotyczyć i do czego powinna ostatecznie zmierzać. Tendencje reformistyczne stanęły u podstaw ogłoszonego przez papieża Franciszka ostatniego synodu biskupów, który miał zostać poświęcony synodalności. Nie należy się więc dziwić, że idea reformy w aktualnej świadomości utożsamia się z ideą synodalności¹. Jesteśmy już po dłuższym okresie trwania tego synodu, którego podejmowane zagadnienia nie dają jasnej odpowiedzi, na czym miałyby polegać postulowana reforma czy odnowa Kościoła. Ideał słuchania słowa Bożego i siebie nawzajem, jakkolwiek jest na pewno słuszny, domaga się dopełnienia, przynajmniej w tym znaczeniu, że powinno być jasne, na jakie pytania dotyczące Kościoła i życia chrześcijańskiego trzeba by dzisiaj odpowie-

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

¹ Por. *Sinodalità e riforma. Una sfida ecclesiale*, Biblioteca di Teologia Contemporanea 211, eds. R. Luciani, S. Noceti, C. Schickendantz, Brescia 2022.

dzieć. Pytania, które postawiono na etapie pierwszych konsultacji, są niewątpliwie ważne, choć ich zestaw budzi niedosyt. Jest prawdą, że – jak zauważył Martin Heidegger – wiedza rodzi się z dobrze postawionego pytania. Trzeba jednak dopełnić pytanie adekwatną odpowiedzią, co nie jest bynajmniej proste. Sprawozdanie podsumowujące pierwszą sesję XVI Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów *Kościół synodalny w misji* (28 października 2023 r.) tylko to potwierdza, na co wskazuje duża liczba niedopowiedzeń i zagadnień otwartych, które w nim znajdujemy.

Wobec powszechnego w każdym razie postulowania reformy, w tym także do odwoływania się do formuły *Ecclesia semper reformanda*, wydaje się uzasadnione spojrzenie na tę formułę także z historycznego punktu widzenia. Postaramy się więc określić w niniejszym artykule, jak ta formuła w doświadczeniu kościelnym się ukształtowała i jakie jest jej zasadnicze przesłanie. W teologii, jak w żadnej innej dziedzinie nauki (w podobnym stopniu dotyczy to tylko filozofii), znajomość dziejów jej pojęć i formuł ogrywa ważną rolę w ich odpowiednim rozumieniu, a następnie w ich aktualizacji odpowiednio do bieżących potrzeb eklezyjalnych.

REFORMATIO ECCLESIAE W ŚREDNIOWIECZU

Słowo *reformatio* w łacinie klasycznej ma dwa podstawowe znaczenia, a mianowicie wskazuje na „powrót do pierwotnej formy” bądź na „dążenie do uczynienia lepszym”². Obydwa znaczenia są obecne w starożytnej literaturze chrześcijańskiej, chociaż przeważa w niej to drugie. Dlatego rzeczownik *reformatio* jest na ogół używany w znaczeniu ulepszenia, poprawienia lub dokonania odnowy. W pismach Tertuliana, Ambrożego i Augustyna pojawia się zwrot *reformatio in melius per Deum*, posiadające odniesienie etyczne, które dotyczy wprost odnowy postępowania w życiu wiernych. Z biegiem czasu nabiera ten zwrot odniesień eklezyjalnych. Formuła *Ecclesia semper reformanda*, która bardzo często powraca w ostatnim czasie w środowiskach kościelnych, nierzadko bywa przypisywana św. Augustynowi, ale – co na pewno może zaskakiwać – w jego pismach się nie pojawia. Znajdujemy jednak u niego określenie *reformatio Ecclesiae*, wskazujące na potrzebę powrotu do pierwotnej formy życia kościelnego ze względu na jego autentyczność i na jego przeszłość³.

Idea „reformy” zyskuje stopniowo coraz większą wymowę, stając się czynnikiem kształtującym dzieje europejskie, gdyż z biegiem czasu nabrała ona zna-

² Por. U. Köpf, *Reformation*, w: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. 7, Tübingen 2004⁴, kol. 145–159.

³ Por. G.B. Ladner, *The Idea of Reform. Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*, Cambridge 1959.

czenia kulturowego, prawnego i politycznego. Przede wszystkim jednak staje się jedną z sił chrześcijaństwa zachodniego za pośrednictwem ruchu monastycznego w kontekście jego wewnętrznych reform. We wczesnym średniowieczu w ramach tego ruchu czasownik *reformare* nabrał własnego i specyficznego znaczenia, wskazując na działania odnawiające, a rzeczownik *reformatio*, idąc za czasownikiem, wyraził ideę odbudowywania i odnawiania⁴. Benedykt z Nursji (480–547) i Benedykt z Aniane (750–821), któremu Ludwik Pobożny powierzył zadanie rozszerzenia reguły św. Benedykta na wszystkie klasztory królestwa frankońskiego, byli „reformatorami”, którzy nie założyli monastycyzmu, ale podjęli zadanie jego reformy, aby przeciwstawić się rozluźnieniu dyscypliny i powrócić do pierwotnej gorliwości w życiu monastycznym⁵. Na przełomie I i II tysiąclecia przeszły przez Europę nowe fale reform monastycznych. Wystarczy wspomnieć reformę kluniacką, która wyszła z klasztoru benedyktyńskiego w Cluny w Burgundii, a w X i XI wieku za pośrednictwem rozległej sieci kontaktów związanych z klasztorem macierzystym doprowadziła do głębokiej odnowy życia monastycznego, aby sprowadzić je do jego pierwotnego kształtu i zapału. Można tu przywołać reformę cysterską z XII wieku, która odznaczała się gorliwością duchową, wywierając niemały wpływ na dzieje myśli średniowiecznej za pośrednictwem wyjątkowego animatora duchowego i intelektualnego, którym był św. Bernard z Clairvaux. Trzeba przywołać także zakony mendykanckie: Zakon Kaznodziej-ski założony w 1206 roku przez św. Dominika Guzmana, czy też Zakon Braci Mniejszych (franciszkanów), który zapoczątkował św. Franciszek z Asyżu w 1208 roku ze swymi towarzyszami, do których dołączyły w 1212 roku św. Klara i jej towarzyszki. Zarówno reformy monastyczne, jak i założenie nowych zakonów wywarło pozytywne skutki nie tylko w zakresie oczyszczenia i pobudzenia życia zakonnego, ale zarazem wyraźnie wpłynęło na całe życie Kościoła⁶. Dążenia do życia bardziej ewangelicznego stanowiły inspirację do zwalczania różnych postaci zła, które niszczyły Kościoły średniowieczne, przede wszystkim symonii i niemoralności duchowieństwa parafialnego⁷.

W głównej mierze z racji nadużyć w życiu kościelnym i w reakcji na nie od XII wieku chrześcijański Zachód stał się terenem sporów doktrynalnych: mię-

⁴ Por. E. Klueting, *Monasteria semper reformanda. Kloster- und Ordensreformen im Mittelalter*, Münster 2005.

⁵ Por. *Benedetto di Aniane. Vita et riforma monastica*, eds. G. Andenna, C. Bonetti, Cinisello Balsamo 1993.

⁶ Por. A. Cacciotti, *Gli Ordini mendicanti. Riforme e innovazioni nella vita religiosa al tempo di Innocenzo III*, w: *Il Concilio Lateranense IV a 800 anni dalla sua celebrazione. Una rilettura teologica*, eds. N. Ciola, A. Sabetta, P. Sguazzardo, Città del Vaticano 2016, s. 347–373.

⁷ Por. *Ecclesia semper reformanda. Kryzysy i reformy średniowiecznego Kościoła*, red. G. Rys, T. Gatuszka, T. Graff, Kraków 2013.

dzy innymi albigensi, katarzy, waldensi, zwolennicy Arnolda z Bresci, umiliaci wywołali ruchy kontestujące, które objęły cały ówczesny świat chrześcijański⁸. W tym kontekście profetyczne przesłanie Joachima z Fiore (1145–1202) zmierzało do przygotowania „nowej ery” Ducha Świętego i wszędzie ludowi kaznodzieje z profetycznym zapalem demaskowali odejście Kościoła od ideału apostołskiego. Domagano się więc profetycznie *renovatio* i *reformatio* zarówno pod względem instytucjonalnym, jak i obyczajowym⁹.

Kościół oficjalny był świadomy dekadencji moralnej i w związku z tym także szukał odpowiednich środków zaradczych. Na tym gruncie narodziła się wielka reforma nazywana „gregoriańską”, czyli szeroki i oparty na wyraźnych założeniach teologicznych proces wewnętrznej przemiany Kościoła oraz przemyślenia jego relacji z władzą doczesną. Proces ten obserwowany był w okresie między latami czterdziestymi XI wieku i dwoma pierwszymi dziesięcioleciemiami wieku następnego¹⁰. Jego głównym założeniem był powrót do czystości Kościoła pierwotnego (*Ecclesiae primitivae forma*). Dziedzictwo gregoriańskie osiągnęło szczytową postać w czasie pontyfikatu Innocentego III (1198–1216)¹¹. Wyrażne wezwanie do *reformatio Ecclesiae in capite et in membris*, którym dokonał on otwarcia IV Soboru Laterańskiego w 1215 roku, nie zostało jednak podjęte¹². Ponadto długi awinioński okres papieżstwa, który niebawem nastąpił, obejmując lata 1309–1378, zapoczątkował nieuchronny w Kościele zachodnim schyłek, który doprowadził do wielkiej schizmy zachodniej (1378–1414), przyczyniającej się do rozkładu chrześcijaństwa zachodniego, dzieląc je na dwa, a potem na trzy frakcje papieskie, z których każda opowiadała się za prawowitością swojego papieża i swojej hierarchii kościelnej.

⁸ Por. M. Lambert, *Herezje średniowieczne. Od reformy gregoriańskiej po reformację*, przeł. W.J. Popowski, Gdańsk 2002; I. Bueno, *Le eresie medievali*, Roma 2013.

⁹ Por. R. Rusconi, *Profezia e profeti alla fine del Medioevo*, Roma 1999.

¹⁰ Por. G. Fornasari, *Medioevo riformato del secolo XI. Pier Damiani e Gregorio VII*, Napoli 1996; K. Skwirczyński, *Recepcja idei gregoriańskich w Polsce*, Toruń 2016².

¹¹ Por. J. Sayers, *Innocenzo III 1198–1216*, Roma 2017.

¹² Wydaje się, że autorem formuły *reformatio ecclesiae in capite et in membris* jest francuski kanonista i biskup Mende Guillaume Durand (ok. 1230/1232–1296). Por. C. Fasoli, *A New View of William Durant the Younger's Tractatus de modo generalis concilii celebrandi*, „Traditio” 37 (1981), s. 291–324; R. Ferri, *I sermoni tenuti da Innocenzo III durante il Lateranense IV*, w: *Il Concilio Lateranense IV a 800 anni dalla sua celebrazione...*, s. 57–66. Formuła *emendatio ecclesiae in capite et in membris* została użyta już przez papieża Aleksandra III w liście *Cum in Ecclesia Dei* (29 października 1170 r.), w którym pisze: „Si ecclesiam Tornacensem in capite vel in membris tantae pravitatis vitio invenerit involutam, tibi ex parte nostra significet, ut hujusmodi excessus pastoralis sollicitudine corrigas et emendes” (PL 200, 743). Odpowiednikiem tej formuły jest formuła *reformatio universalis ecclesiae* zawarta w bulli *Vineam Domini* Innocentego III z 19 kwietnia 1213 r., którą zwoływał IV Sobór Laterański (1215) (PL 216, 824).

W tym potężnym zawirowaniu, które było interpretowane także w kluczu apokaliptycznym, tak konieczna i oczekiwana *reformatio Ecclesiae in capite et in membris* stała się popularnym mottem, aby wskazać na przedsięwzięcie, które nie miało jednak większych szans na sukces. Sobory w Vienne (1312), Konstancji (1414–1418), Bazylei (1431), Florencji (1439) miały na celu doprowadzić do reformy Kościoła, nie realizując jej jednak z powodu oporów hierarchii i papieżstwa, które nie stanęło na wysokości zadania. Jest godna uwagi definicja pojęcia *reformatio* dana przez Jana z Segowii (ok. 1395–1458), sekretarza soboru w Bazylei. Reforma – jak stwierdzał – konkretyzuje się przez „umoralnienie obyczajów, z których należy wyrwać wady, i przez postępowanie w cnotach”¹³. To, co sugerował hiszpański teolog, było zasadniczo wystąpieniem przeciw postępującemu zepsuciu kościelnemu i opowiedzeniem się za przywróceniem cnót chrześcijańskich. Jego koncepcja reformy Kościoła w gruncie rzeczy nie różniła się od modelu zaproponowanego w *Reformatio Sigismundi*, anonimowym manifestie politycznym upublicznionym w czasie soboru w Bazylei i błędnie przypisanym cesarzowi Zygmuntovi, w którym domagano się radykalnej przemiany porządku społecznego w cesarstwie i silnego ruchu na rzecz odnowy moralnej w Kościele¹⁴.

W międzyczasie kaznodzieje głoszący Chrystusa ubogiego (*Christus pauper*), jak John Wiklif (ok. 1331–1384), lollardzi w Anglii i Szkocji, Jan Hus (1369–1415) w Czechach, czy Savonarola (ok. 1452–1498) we Florencji, przyczynili się do tego, że bunt kościelny stawał się także herezją społeczno-religijną. W tym nurcie nie oczekiwano już *reformatio Ecclesiae in capite et in membris*, ale inspirowano się raczej ewangelicznym wskazaniem „zrzucenia prochu ze swoich butów”. Wobec naruszonej nieodwracalnie kondycji religijnej pojawiła się idea wyjścia z Kościoła, który w ówczesnej wyobraźni został utożsamiony z antychrystem. Będzie potem do tej wizji powracał Luter i inni reformatorzy.

Także liczni humaniści i przedstawiciele uniwersytetów zdawali sobie sprawę z powagi sytuacji, w której znalazł się Kościół. Nie byłoby niczym trudnym wskazać rozmaite teksty, powstałe w ciągu całego wieku XV lub na początku XVI, z których wynika przekonanie, że nawet jeśli na różne, czy też przeciwstawne sposoby, to *renovatio* już się dokonywała lub była bliska i że czasy dojrzały do tego, by mogła dokonać się odnowa Kościoła. Wystarczy tutaj przypomnieć niektórych wybitnych humanistów, jak Lorenzo Valla (1405/1407–1457), Gianozzo Manetti (1396–1459), Francisco Jiménez de Cisneros (1436–1517), Johannes Reuchlin (1455–1522), Jacques Lefèvre d’Etaples (1455/1460–1536), John

¹³ Cyt. za: E. Klüeting, *Monasteria semper reformanda...*, s. 1.

¹⁴ Por. H. Bookmann, *Reformatio Sigismundi*, w: *Theologische Realenzyklopädie*, t. 28, Berlin–New York 1997, s. 384–386.

Colet (1467–1519), Tomasz Morus (1478–1535), Juan Luis Vives (1492–1540), a przede wszystkim Erazm z Rotterdamu (1466/1469–1536)¹⁵.

Jest prawdą, że niektórzy z nich usiłowali bronić tego, co było w przeszłości, jak kard. Jiménez de Cisneros, który przyczynił się do powstania *Bibbia Poliglotta Complutense*, pierwszej Biblii wielojęzycznej, ale miał także znaczny udział w reorganizacji inkwizycji hiszpańskiej. Można tu wymienić Tomasza Morusa, który zaangażował swoje zasoby intelektualne, aby bronić tradycji, łącznie z władzą papieską i czią relikwii, które – jako autor *Utopii* – zdawał się wcześniej odrzucać. Także Erazm z Rotterdamu, który jak mało kto poruszył podstawy wielkiej budowli Kościoła odrodzeniowego, pozostał na marginesie zawirowań swojego czasu. W historiografii reformacji często nie doceniano dość ewidentnego faktu, że to humaniści chrześcijańscy podkreślali pierwszeństwo Pisma Świętego nad komentarzami do niego, zanim jeszcze wybuchł ruch reformatorski, dostarczając przede wszystkim narzędzi filologicznych, lingwistycznych i historycznych, aby ułatwić jego rozumienie i wydobyć autentyczny sens tekstu biblijnego. To pierwszeństwo miało służyć Kościołowi i jego odnowie.

Wystarczy w tym miejscu pomyśleć o *Adnotationes in Novum Testamentum* Lorenza Vallego z 1444 roku, opublikowanych po jego śmierci przez Erazma w 1505 roku, o *De rudimentis hebraicis* Reuchlina (1506), pierwszej gramatyce hebrajskiej opublikowanej przez chrześcijanina, o *Quintuplex Psalterium* Lefèvre'a d'Étaplesa (1509), o krytycznym wydaniu Nowego Testamentu przez Erazma, znanego pod nazwą *Novum Instrumentum* (1516)¹⁶. Tymi wszystkimi dziełami w rozległym zakresie posłużyli się reformatorzy w swoich pracach egzegetycznych¹⁷.

Humaniści prowadzili następnie swoją batalię przeciw teologii o charakterze scholastycznym¹⁸. Nie wchodząc w szczegóły, wystarczy przypomnieć dwa dzieła, o których nie mogli zapomnieć ci, którym zależało na doprowadzeniu do odnowy Kościoła. Pierwszym jest rozpowszechniony traktat Lorenzo Valli *De falso credita et ementita Constantini donatione* (napisany ok. 1440 r., ale opublikowany po raz pierwszy w Strasburgu w 1506 r.)¹⁹. Autor nie tylko demaskował tym dzie-

¹⁵ Por. R.W. Holder, *Crisis and Renewal. The Era of the Reformations*, Louisville (KY) 2009, s. 37–57.

¹⁶ Por. M. Wallraff, S. Seidel Menchi, K. von Greyerz, *Basel 1516. Erasmus' Edition of the New Testament*, Tübingen 2016.

¹⁷ Por. A. Vanderjagt, *Ad fontes! The Early Humanist Concern for the Hebraica veritas*, w: *Hebrew Bible. Old Testament: The History of its Interpretation, 2: From the Renaissance to the Enlightenment*, ed. M. Saebø, Göttingen 2008, s. 154–189.

¹⁸ Por. J. Domański, „Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii, Kęty 2005.

¹⁹ Por. L. Valla, *O rzekomej, sfalszowanej donacji Konstantyna*, przeł. K. Kokozkiewicz, Warszawa 2015.

łem nadzwyczajne *mendacium*, które przez wieki obiecywało Kościołowi władzę doczesną, ale ułatwiało także rozwój metody teologicznej i samej teologii, zbliżając ją do Biblii²⁰.

Drugim dziełem była *Ratio seu methodus compendio perveniendi ad veram theologiam* Erazma, które miało stanowić wprowadzenie do drugiego wydania jego Nowego Testamentu, ale zostało opublikowane jako tekst autonomiczny w 1518 roku²¹. Choć obydwa teksty są odrębne, wiążą się ze sobą i mają jedno przesłanie: nieprzejednanie w stosunku do zepsutych zwyczajów kościelnych i teologów scholastycznych oraz wymóg oparcia teologii na Biblii, określonej przez Erazma jako *sacra ancora*²². Rozpatrując zagadnienie w sensie szerszym, trzeba podkreślić, że humanizm chrześcijański odważnie zdemaskował kościelny *modus operandi*, jak czynił Erazm na przykład w słynnym *Enchiridion militis Christiani*²³, a potem w *Liście o filozofii ewangelicznej*, utrzymując konieczność radykalnej odnowy świadomości chrześcijańskiej przez powrót do źródeł wiary²⁴.

W dniu 3 maja 1515 roku, w czasie otwarcia V Soboru Laterańskiego, mowę inauguracyjną wygłosił Idzi z Viterbo (1469–1532), przełożony generalny augustinianów²⁵. Nie sformułował w niej konkretnych propozycji pod adresem zgromadzenia soborowego, ale zapowiadał początek nowej epoki, w której Kościół miał powrócić do swego ubóstwa, czystości, świętości, czyli do swojej pierwotnej doskonałości²⁶. Papież Juliusz II i ojcowie soborowi mieli stać się przewodnikami odrodzenia. Zwrot jednak nie nastąpił, a nawet życie kościelne poszło w przeciwnym kierunku w stosunku do oczekiwań, ponieważ zabrakło odwagi i determinacji (bądź też zdolności) do podjęcia poważnego dyskursu o charakterze teologicznym, chociaż nie brakowało wówczas wybitnych jednostek, widzących potrzebę dyskursu o takim charakterze. Mowie Idziego wyszedł naprzeciw memoriał *Libellus ad Leonem X*, przedłożony w następnym roku przez mnichów kamedul-

²⁰ Por. M. Regoliosi, *Lorenzo Valla e la Riforma del XVI secolo*, „Studia Philologica Valentina” 10 (2007), s. 25–45.

²¹ Por. Erazm z Rotterdamu, *Sposób, czyli metoda szybkiego i łatwego dochodzenia do prawdziwej teologii*, w: tenże, *Trzy rozprawy*, przeł. J. Domański, Warszawa 1990², s. 63–296.

²² Do tego określenia niejednokrotnie dowoływał się Zwingli w swoich pismach. Por. F. Ferrario, *La sacra ancora. Il principio scritturale nella riforma zwingliana, 1522–1525*, Torino 1993.

²³ Desiderius Erasmus Roterdamus, *Podręcznik żołnierza Chrystusowego, nauk zbożnych pełny*, przeł., wstępem i przypisami opatrzył J. Domański, Warszawa 1965.

²⁴ Por. Dezyderiusza Erazma z Rotterdamu *List o filozofii ewangelicznej*, Minuscula Humaniora 4, tekst wydał na nowo, przeł., wprowadzeniem i komentarzem opatrzył J. Domański, Warszawa 2022.

²⁵ Por. J.W. O'Malley, *Giles of Viterbo on Church and Reform*, Leiden 1968.

²⁶ Por. Egidio da Viterbo, *Orazioni per il Concilio Lateranense V*, Subsidia Augustiniana Italica II.5, eds. F. Troncarelli, G. Troncarelli, M.P. Saci, Roma 2012.

skich Pawła Giustinianiego (1476–1528) i Vincenzo Quiriniego (1467–1519)²⁷. Ten tekst ma podstawowe znaczenie dla dziejów religijnych XVI wieku, zawierał bowiem program radykalnej i całościowej reformy – najlepszy program reformistyczny, jaki został opracowany do tej pory w Kościele, uwzględniający między innymi tłumaczenie Biblii na języki narodowe, użycie tych języków w liturgii, bardziej odpowiednią formację teologiczną duchowieństwa opartą na Biblii i na ojcach Kościoła, rewizję średniowiecznego prawa kościelnego, jak również memoriał zawierał liczne uwagi teologiczno-pastoralne dotyczące odnowy życia wiaryzących²⁸. Także ta propozycja wewnętrznej odnowy Kościoła nie została podjęta.

Na progu reformacji tak głęboko zakorzeniona różnorodność perspektyw dotyczących reformy Kościoła była wprost zdumiewająca. Propozycje miały niejednokrotnie charakter przeciwstawny, chociaż trzeba równocześnie zauważyć, że we wszystkich koncepcjach dotyczących *reformatio* było obecne pragnienie powrotu do czystości początków i nadzieja na jej szybkie wypracowanie. Nie można w żadnym razie wątpić, że Kościołowi brakowało odpowiedniego zaangażowania, które nie uwzględniałoby jego potrzeb i nie dostrzegało istniejących wyzwań.

REFORMATIO ECCLESIAE W KONTROWERSJACH TEOLOGICZNYCH XVI WIEKU

Trudno zaprzeczyć, nawet jeśli nierzadko tak robiono, że w myśli reformatorów z XVI wieku był obecny patrystyczny i średniowieczny element dotyczący *reformatio Ecclesiae*. Jest jednak tak samo trudno zaproponować prosty paralelizm między myślą reformatorów a wcześniejszymi reformami kościelnymi, ignorując zróżnicowanie i konkretyzowanie się tej myśli, aż do obecności w niej stanowisk przeciwstawnych. Dla zilustrowania tego można odwołać się do reprezentatywnych wypowiedzi Lutera²⁹. Ten mnich augustiański nigdy nie pretendował do bycia reformatorem swojego zakonu lub Kościoła³⁰. Okazał się raczej zdecy-

²⁷ Por. P. Giustiniani, *Memorial do Leona X*, w: P. Giustiniani, *Pisma*, t. 3: *Eremita w służbie Kościoła, Memorial do Leona X i inne dzieła*, Źródła Monastyczne 73, przeł. J. Partyka, Kraków 2016, s. 47–347.

²⁸ Por. S.D. Bowd, *Reform before the Reformation: Vincenzo Querini and the Religious Renaissance in Italy*, Leiden 2002; E. Massa, *Una cristianità nell'alba del Rinascimento. Paolo Giustiniani e il „Libellus ad Leonem X” (1513)*, Genova–Milano 2005.

²⁹ W tym miejscu korzystamy z następujących wydań pism reformatorów: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar 1930–1985 [dalej: WA]; *Huldreich Zwinglis sämtliche Werke*, Leipzig–Zürich 1905–2003 [dalej: Z]; *Ioannis Calvinii opera quae supersunt omnia*, Berlin 1863–1900 [dalej: CO].

³⁰ Por. B. Lohse, *Lutherdeutungen heute*, Göttingen 1988, s. 17–20.

dowanym sceptykiem odnośnie do różnych wysiłków zmierzających do odnowy zakonów, podejmowanych zarówno w poprzednim wieku, jak i w jego czasach. „Prawie całkowicie porzuciłem nadzieję na zobaczenie reformy Kościoła” – pisał w komentarzu do Psalmów w 1519 roku³¹. W innym miejscu Luter zanotował:

Kościół potrzebuje reformy, ale to nie jest zadanie pojedynczego człowieka, ani papieża, ani nawet kardynałów, jak można było widzieć na niedawnym Soborze [Laterańskim], ale całego świata; co więcej, właściwie spoczywa ono na samym Bogu. Czas tej reformy zna zaś tylko ten, który stworzył czas³².

Już te słowa stanowią zachętę do zachowania ostrożności w wypowiedzaniu się o tym, jak Luter rozumiał *reformatio Ecclesiae*. Być może jest to mniej znany aspekt eklezjologii reformatora, który zwraca uwagę, gdy sięga się do jego tekstów, i który należy podkreślić w tym miejscu. Mimo inwektyw, niekiedy bardzo ostrych, rzucanych przeciw Kościołowi rzymskiemu, Luter uznawał, że Bóg zachował w nim pewne „ślady” autentycznego Kościoła (*vestigia Ecclesiae*). Nawiązuje w tym ujęciu do św. Augustyna i do kryzysu donatystycznego w V wieku. W drugim komentarzu do Listu do Galatów z 1531 roku Luter pisał: „W mieście Rzymie, chociaż jest gorszy od Sodomy, pozostaje jednak chrzest, przepowiadanie, głos Ewangelii, Pismo Święte, posługa, imię Chrystusa i Boga”³³. Luter nigdy nie udzielał ponownie chrztu katolikom, którzy przechodzili na luteranizm, ani nie odnawiał święceń kapłanów stających się pastorami. Zadecydowanie opowiadał się za tym, że Kościół katolicki został zbudowany na wierze trynitarniej, a w *Wyznaniu augsburskim* z 1530 roku został uroczysto potwierdzony ten sam fundament wiary, by dopiero na jego podstawie przejść potem do omówienia szczegółowych zagadnień dotyczących wiary dokonywanego „zgodnie z Ewangelią”.

Wszyscy główni reformatorzy byli zgodni co do przekonania, którym kierował się Luter. Na przykład Kalwin porównywał Kościół rzymski do katedry zburzonej do samego fundamentu³⁴. U nas, czytających te wypowiedzi z perspektywy pięciuset lat, wywołują one bardzo przykre wrażenie, ale jeśli uwzględnimy tamte czasy, nie są one tak bardzo negatywne, jak można by sądzić, ponieważ w pismach Nowego Testamentu fundamentem Kościoła jest tylko Jezus Chrystus. Także dla Kalwina Chrystus pozostaje zatem podstawą Kościoła katolickiego.

Na tych założeniach opierają się refleksje reformatorów dotyczące *reformatio Ecclesiae*. Być może nic nie oddaje tak dobrze sensu nowego spojrzenia na

³¹ M. Luter, *Psalmenauslegung* (1519), WA 5, 345, 20.

³² M. Luter, *Resolutiones* (1518), *Conclusio LXXXIX*, WA 1, 627, 27–31.

³³ M. Luter, *Ad Galatas* (1531), WA 40/1, 69, 5–7.

³⁴ Por. I. Calvin, *Institutio christianae religionis* [I. IV, c. 2, 11], CO 2, 775.

to starożytne pojęcie, jak refleksja Lutra zaczerpnięta z jego „wypowiedzi przy stole”:

Doktryna³⁵ i życie muszą zostać rozdzielone. Życie jest złe u nas, jak i u papistów, ale my nie walczymy przeciw niemu i nie dlatego ich ganimy. Nie tak uczynili Wiklif i Hus, którzy – co więcej – potępili to życie. Nie zamierzam upodobnić się do nich, ale walczę o słowo [Boże], aby było poprawnie nauczane. Nie zdarzyło się to nigdy wcześniej. To jest moje powołanie. Inni ganili tylko życie, ale zając się doktryną oznacza chwycić gęs za szyję [= uderzyć w najczulszy punkt – przyp. J.K.]. [...] Jeśli słowo jest czyste, to życie (nawet niedoskonałe) może być poprawnie kształtowane³⁶.

W centrum *reformatio* nie sytuuje się więc zewnętrzna poprawa obyczajów ani zmiana instytucji, ale wewnętrzna decyzja wiary, zmierzająca do usytuowania wszystkich problemów, nie tylko teologicznych, lecz także instytucjonalnych, w perspektywie słowa ewangelicznego jako nadrzędnej instancji reformacyjnej. W swoim pierwszym komentarzu do Listu do Galatów Luter lapidarnie wyraził tę myśl: reforma Kościoła musi zacząć się od słuchania słowa Bożego (*verbum Dei audire*)³⁷. Jedyłą, zasadniczą pewnością dla tych, którzy chcą reformować Kościół, jest słowo Boże. Jedynym zadaniem Kościoła jest słuchanie rzeczywiście słowa, które Bóg kieruje do niego, i okazanie mu posłuszeństwa. Na tym polega – mówi Luter – uprawniona reforma Kościoła: *Hic rerum cardo est, legi timere formationis summa, hic totus pietatis substantia*³⁸.

Zwingli i Kalwin ściśle wpisują się w orbitę teologiczną wyznaczoną przez Lutra. Według nich reforma Kościoła nie polega na zaplanowaniu działań zmierzających do odnowy struktur kościelnych. Mimo wielkiego zaangażowania zmierzającego do opracowania nowych organizmów kierowniczych dla wspólnot powstałych na gruncie ruchu reformatorskiego, obydwaj reformatorzy czynili to ze świadomością, że w swojej konkretnej rzeczywistości ludzkiej Kościół żyje sprawiedliwością i miłosierdziem Chrystusa głoszonymi przez Pismo Święte. Reformowanie Kościoła oznacza przede wszystkim słuchanie wezwania kierowanego do niego przez Chrystusa. W liście otwartym do Hugona von Hohenlandenberg, biskupa Konstancji, Zwingli pisał: „Kościół chrześcijański słucha słowa

³⁵ O pojęciu „doktryny” u Lutra zob. E. Martikainen, *Doctrina. Studien zu Luthers Begriff Lehre*, Helsinki 1992; por. także: H.J. Selderhuis, *Der Begriff 'Doctrina' in der reformierten Tradition des 16. Jahrhunderts*, w: *Bewegung und Beharrung. Aspekte des Reformierten Protestantismus, 1520–1650*, Studies in History of Christian Traditions 144, eds. C. Moser, P. Opitz, Leiden 2009, s. 413–432.

³⁶ M. Luter, *Tischreden*, WA TR 1, 294, 19–295, 3.

³⁷ M. Luter, *Ad Galatas* (1531), WA 2, 609, 10–14.

³⁸ M. Luter, *Sermo praescriptus praeposito in Litzka* (1512), WA 1, 13, 25–35, zwł. 34–35.

Bożego i pozwala, aby tylko ono go prowadziło”. Nieco dalej dodawał: „Słowo Boże wskrzesza Kościół, ale Kościół nie wskrzesza słowa Bożego”. I kończył: „Który Kościół jest Kościołem Bożym? Ten, który słucha Jego słowa”³⁹.

Jeśli chodzi o Kalwina, po *Interim* augsburskim w 1548 roku, gdy zagubieni luteranie, księżęta i teologowie wydawali się gotowi do zawarcia honorowego kompromisu z energiczną polityką cesarską zamierzającą do rekatolizacji, napisał mały traktat *Prawdziwy sposób uspokojenia chrześcijańskiego i reformy Kościoła*⁴⁰. W tej pracy reformator nie ubolewał nad głębokim kryzysem instytucjonalnym, moralnym i duchowym Kościoła rzymskiego, ale analizował kolejno zagadnienia, w których wyrażał się sprzeciw wobec niego: autorytet Pisma Świętego, usprawiedliwienie przez wiarę, sakramenty, koncepcja Kościoła. W mowach na temat Księgi Powtórzonego Prawa (1555–1556) był jeszcze bardziej jednoznaczny:

Jaka jest główna przyczyna, która wywołuje wstrząsy w dzisiejszym chrześcijaństwie? Nie prosimy [...], aby nie zostały przyjęte doktryny wymyślone przez ludzi, ale o to, by Kościół poddał się słowu Bożemu i aby Pismo Święte zostało uznane za jedyną, doskonałą doktrynę, którą trzeba inspirować się w całym naszym życiu⁴¹.

Według reformatorów zatem bezpośrednie spotkanie ze słowem Bożym jest w pełni wystarczające, aby wyzwolić Kościół z jego pychy duchowej, z faryzeizmu jego dogmatów, z woli panowania i kompromisów ze światem. W ten sposób koncepcja reformy Kościoła, jaką prezentowali, jawi się jako całkowicie różna od oczekiwań formułowanych w ich czasach. Nie ma ona żadnych cech charakterystycznych, nawiązujących do początkowych, pod pewnym względem potocznych idei, z których wrosła.

Nie dziwi więc, że po początkowym entuzjazmie, z którym te idee zostały przyjęte, wielu je porzuciło lub się im sprzeciwiło. Dla jednych były one zbyt radykalne, a dla innych zbyt umiarkowane. Były zbyt radykalne dla humanistów, takich jak Erazm, Beato Romano (1485–1547) czy Tomasz Morus (1478–1535), którzy opowiadali się raczej za reformą stopniową, niewywołującą w Kościele jakichś mocnych wstrząsów. Proponowane reformy były natomiast zbyt umiarkowane dla Andreasa von Karlstada (1486–1541), Thomasa Müntzera

³⁹ U. Zwingli, *Christliche Antwort Zürichs an Bischof Hugo* (1524), Z III, 217,35–218, 1; 223, 6–7; por. *Brener Disputation* (1528), Z VI/1, 243, 10–12; por. także: B. Hamm, *Zwinglis Reformation der Freiheit*, Neukirchen-Vluyn 1988, s. 23–27.

⁴⁰ Por. J. Kalwin, *Interim adultero-germanum: cui adjecta est, vera christianae pacificationis, et Ecclesiae reformandae ratio* (1549), CO 7, 545–674.

⁴¹ J. Kalwin, *Sermons sur le Deuteronomie* (1555–1556), Dm 4, 1–2, Sermon 19, CO 26, 108–109.

(ok. 1489–1525) lub anabaptystów. Mimo podzielania licznych koncepcji teologicznych formułowanych przez reformatorów, byli oni zdecydowanie przekonani, że zachodzi potrzeba wyzwolenia Kościoła ze zniewolenia duchowego, w które popadł, oraz przywrócenia – nawet przy użyciu siły – prawdziwego Kościoła, który miał składać się z „wybranych”, dorosłych wyznających wiarę i zaangażowanych w pójście za Chrystusem. Ta strategia radykalnej reformy nie przyniosła jednak oczekiwanych rezultatów w XVI wieku.

Wyzwanie, którym stała się reforma Kościoła u jego podstaw, a mówiąc bardziej ogólnie, opracowanie jej zasad teologicznych i doktrynalnych, aby opierając się na nich wyznaczyć kierunki możliwie adekwatnych działań praktycznych, zostało podjęte przez Sobór Trydencki, którego prace obejmowały równocześnie dziedzinę dogmatów oraz dziedzinę obyczajów i dyscypliny kościelnej⁴². Soborowe prace teologiczne skoncentrowały się na kwestiach Pisma Świętego, usprawiedliwienia i sakramentów. Bardziej skomplikowane były działania soborowe zmierzające do wypracowania konkretnych reform obyczajowych i dyscyplinarnych. Sobór zakończył się promulgacją dekretów *de reformatione*, obejmujących rozległy zakres wskazań i działań do podjęcia⁴³.

Zestawienie tekstów soborowych oraz wypowiedzi reformatorów i wspólnot protestanckich, zwłaszcza ich wyznań wiary, prowadzi do zaskakujących wniosków. Paradoksalnie słowo *reformatio* pojawia się o wiele częściej w dokumentach Soboru Trydenckiego, określanych na ogół mianem „kontreformacyjnych”, podczas gdy protestanckie wyznania wiary odwołują się do niego bardzo rzadko. Można by stwierdzić, że o reformie mówią wówczas niemal wszyscy z wyjątkiem reformatorów. Mimo tego zaskakującego faktu, trzeba jednak powiedzieć, że historycy mają w pełni rację, gdy nazywają „reformatorami” tych, którzy sami tak się wprawdzie nie nazywali, ale zrozumieli właściwy sens pojęcia *reformatio*, to znaczy stałe i jednoznaczne wezwanie skierowane do Kościoła, aby usuwał ze swego życia to wszystko, co zaciemnia słowo Boże i uniemożliwia ufne przyjęcie Ewangelii łaski. Formułowane przez nich wezwanie nie tylko nie było słuchane, ale spotkało się z szeroką kontestacją w Kościele. W związku z tym nowa duchowość, którą proponowali reformatorzy, zamiast prowadzić do ożywienia starego nurtu życia kościelnego, jak było w epokach wcześniejszych, na przykład w średniowieczu, poszła już zupełnie nową drogą⁴⁴.

⁴² Syntetyczny obraz Soboru Trydenckiego i jego działań zob. J.W. O'Malley, *Trydent. Co zdarzyło się podczas soboru*, przeł. M. Chojnacki, Kraków 2014.

⁴³ Por. J. Królikowski, *Sobór Trydencki i jego inspirujące znaczenie*, w: *Synody diecezji tarnowskiej, Dzieje Diecezji Tarnowskiej 7*, red. A. Żurek, J. Soprych, Kraków 2018, s. 47–56.

⁴⁴ Widać to na przykład wyraźnie w przypadku Lutra. Por. J. Wicks, *Lutero e il suo patrimonio spirituale*, Assisi 1984.

FORMUŁA *ECCLESIA SEMPER REFORMANDA* W CZASACH NOWOŻYTNYCH

Należy to uznać za pewien paradoks dziejów, że urzeczywistnienie *reformatio Ecclesiae* w Kościele katolickim i we wspólnocie protestanckiej w epoce nowożytnej przebiegało całkowicie inaczej, niż na ogół się sądzi⁴⁵. Po Soborze Trydenckim nowy albo przynajmniej odnowiony Kościół rodził się głównie pod wpływem dynamicznej działalności jezuitów, ale w dużej mierze także dzięki dokonującej się odnowie życia kontemplacyjnego. Wystarczy wspomnieć mistykę hiszpańską, a więc św. Teresę z Avila (1515–1582), nazywaną *Madre reformadora* z racji jej ożywionej działalności na rzecz reformy zakonu karmelitańskiego, oraz św. Jana od Krzyża (1542–1591), który rozciągnął dzieło św. Teresy na stare i na nowe klasztory karmelitańskie. Był to Kościół gorliwy w pełnieniu dzieł miłosierdzia względem ubogich. Był to też Kościół wykształcony, który przeciwstawił humanistom i teologom protestanckim neoarystotelizm kolegów jezuickich i dogmatykę szkoły w Salamance, nie wahając się przy tym odwoływać do nowoczesnej i konsekwentnej apologetyki. Był to Kościół dynamiczny, ewangelizujący i misyjny, którego rozmach apostołski wyraził się zarówno w „misjach wewnętrznych”, jak i w misjach skierowanych do odległych, „zamorskich” krajów, których zasięg i zapał nie miał precedensu. Krótko mówiąc, był to Kościół, który dokonał historycznego przejścia od głębokiego kryzysu odrodzeniowego do nowej epoki duchowej, rzeczywiście opartej na poszukiwaniu „zgodności z Ewangelią”, jak chciał Luter. Ta *reformatio Ecclesiae* była wspianiałym dziełem odbudowy katedry zburzonej do fundamentu, co stało się możliwe dzięki faktycznemu odkryciu, iż właściwym fundamentem Kościoła jest Jezus Chrystus. Za przesłanie wielkiego przedsięwzięcia Soboru Trydenckiego można uznać zdanie zapisane w dekrecie w sprawie zakonników i zakonnice: „Gdyby bowiem nie było zachowane to, co stanowi oparcie i fundament całej dyscypliny zakonnej, wtedy nieuchronny jest upadek całej budowli”⁴⁶, w którym słowo „zakonnej” wystarczy zamienić na „kościelnej”. Oczywiście, można widzieć w dziele soboru niejeden brak, ale osiągnięty rezultat był imponujący.

Można w sposób uprawniony powiedzieć, że poszukiwania reformy Kościoła, zarówno związane z debatą reformatorów z XVI wieku, jak i te podjęte w czasie Soboru Trydenckiego, przyniosły w pełni reformistyczne rezultaty. Jest więc jak

⁴⁵ Por. G. Bedouelle, *La réforme du catholicisme (1480–1620)*, Paris 2002; D.J. Weiss, *Katholische Reform und Gegenreformation. Ein Überblick*, Darmstadt 2005.

⁴⁶ Sobór Trydencki, *Dekret w sprawie zakonników i zakonnice*, rozdz. 1, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. IV: (1511–1870) *Lateran V. Trydent, Watykan I*, Źródła Myśli Teologicznej 33, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004, s. 785.

najbardziej słuszne, by zamiast o okresie potrydenckim jako okresie kontrreformacji mówić po prostu o reformacji katolickiej, jak zauważył to już dość dawno Hubert Jedin⁴⁷.

Inną drogą poszedł zrodzony w nurcie reformacyjnym protestantyzm⁴⁸. Wewnętrzne życie wspólnot protestanckich w drugiej połowie XVI wieku zostało zdominowane rygorystycznym przywiązaniem do litery doktryn konfesyjnych. Po śmierci Lutera (1546) luteranizm dotknęły głębokie kontrowersje teologiczne. Zwłaszcza dwa nurty konkurowały ze sobą przez prawie trzydzieści lat. Z jednej strony konfliktu stali „autentyczni” luteranie (sami się za takich uznali), którym przewodził Matthias Flacius, zwany Illyricus (1520–1575), a z drugiej strony sytuowali się zwolennicy Filipa Melanchtona (1497–1560). Jedność doktrynalna w łonie luteranizmu została osiągnięta w 1577 roku, po wypracowaniu tak zwanej Formuły Zgody, która jednak przyczyniła się do wzbudzenia mocnych tendencji konfesyjnych⁴⁹. Nie tyle akcentowała zerwanie z Rzymem, utrwalone przez Sobór Trydencki, ile raczej uwypukliła kontrast z nurtem reformowanym protestantyzmu (Zwinglim i kalwinizm), w którym zakwestionowano koncepcję sakramentów i przeznaczenia. Luteranie i reformowani zostali skłonieni, także z powodów apologetycznych, do pojednania się z myślą arystotelesowską, którą – podobnie jak całą filozofię – radykalnie odrzuciło pierwsze pokolenie reformatorów. Idee arystotelesowskie wypełniły traktaty teologiczne i apologetyczne, wdarły się do komentarzy biblijnych, do przepowiadania i do literatury pobożnościowej, przybierającej coraz bardziej dogmatyczny i doktrynalny charakter. Ortodoksja, zarówno luterkańska, jak i reformowana, zajmowała się do tego stopnia wystarczalnością, jasnością i nieomylnością Pisma Świętego, że zamieniła je w rodzaj kodeksu, zawierającego wszystkie normy wiary i postępowania konieczne do zbawienia, oderwanego od działania Ducha Świętego. W tym kontekście utrwaliła się zasada *sola Scriptura*, której autorstwo niesłusznie jest przypisywane Lutrowi⁵⁰.

Z tych racji świat protestancki bardzo szybko zaczął się dzielić na rozmaite grupy, często nieprzejednane w zajmowanych stanowiskach, które usiłowały nawrócić do siebie jednostki, budzić ich sumienia i w ten sposób dokonać odno-

⁴⁷ Por. H. Jedin, *Katholische Reformation oder Gegenreformation? Ein Versuch zur Kländer Begriffe nebst einer Jubiläumsbetrachtung über das Triener Konzil*, Luzern 1946.

⁴⁸ Por. D. MacCulloch, *Riforma. La divisione della casa comune europea (1490–1700)*, Roma 2010; E. Campi, *Shifting Patterns of Reformed Tradition*, Göttingen 2014; *Lutero 500 anni dopo. Una rilettura della Riforma Luterana nel suo contesto storico ed ecclesiale. Raccolta di Studi in occasione del V centenario (1517–2017)*, eds. G. Melville, J. Saranyana Closa, Città del Vaticano 2019.

⁴⁹ Por. *Formuła zgody*, Biblioteka Klasyki Ewangelickiej 2, przeł. J. Pośpiech, Bielsko-Biała 2014².

⁵⁰ Por. F. Gaboriau, *L'Écriture seule?*, Paris 1997, s. 15–22.

wy wspólnot. Już w 1546 roku w książce *Wegweiser für Laien* (Przewodnik dla świeckich) holenderskiego teologa Johanna Anastasiusa Velanusa († po 1567) zabrzmiało wezwanie do „energicznej reformy”. W dziele *Wahres Christentum* (Prawdziwe chrześcijaństwo), opublikowanym w 1610 roku, przedrukowanym w 123 wydaniach do 1740 roku i przetłumaczonym na główne języki europejskie, luterkański teolog Johann Arndt (1555–1621) proponował podjęcie odnowy duchowej tym, którzy rozczarowali się płytkim formalizmem życia lokalnych wspólnot luterkańskich. Zwracał się do czytelnika:

Jak wielkie i sprosne, złe używanie Ewangelii świętej w tym ostatnim świecie jest, Chrześcijański Czytelniku Miły, o tym świadczy dosyć bezbożny i niepokutujący żywot tych, którzy się w Chrystusie i w słowie Jego pełnymi ustami chlubią, a przecię niechrześcijański żywot prowadzą, jakby nie w chrześcijaństwie, lecz w pogaństwie żyli. Takowa bezbożność dała mi przyczynę do tej książki⁵¹.

Około 1633 roku Werner Teschenmacher (1590–1638), kaznodzieja na dworze brandenburskim w Emmerich am Rhein i historyk Kościoła, wyznawał oczekiwanie „drugiej reformacji, pełniejszej i lepszej niż pierwsza”⁵². W tym samym okresie angielscy purytanie, zwolennicy radykalnej reformy angielskiego Kościoła episkopalnego, zmobilizowali się do oczyszczenia go z wszelkich elementów katolickich w doktrynie, obyczajach i kulcie (stąd ich nazwa „purytanie” od angielskiego *to purify*). Z powodu prześladowań w latach 1620–1630 opuścili swoją ojczyznę i schronili się w koloniach angielskich w Ameryce Północnej, aby tam swobodnie realizować swoje ideały religijne i polityczne. W ostatniej ćwierci XVII wieku w Niemczech pojawił się w łonie luteranizmu ruch pietystyczny będący reakcją na zaczynającą dominować wiarę zwyczajową i na tendencje dogmatyzujące. W 1675 roku Philip Jakob Spener (1635–1705) założył swoje *Collegia Pietatis*, prywatne grupy „prawdziwych chrześcijan”, działające w nowym duchu w ramach Kościoła oficjalnego⁵³, które miały na celu jego reformę (*Besserung der Kirche*)⁵⁴.

⁵¹ J. Arndt, *Sześć ksiąg o prawdziwym chrześcijaństwie*, przeł. S. Tschepius, Królewiec 1845, s. XIII.

⁵² Por. W. Teschenmacher, *Repetitio brevis catholicae et orthodoxae religionis, quae singularis Dei beneficis ante seculum a Papatu reformata in Cliviae, Juliae, monitum ducatus cum attentibus comitatibus et dominis, hactenus ex Dei verbo tradita et conservata est*, Vesaliae 1635.

⁵³ Por. F.J. Spener, *Pia desideria*, Biblioteka Klasyki Ewangelickiej 5, przeł. M. Platajs, Bielsko-Biała 2014. Ta książeczka Spenera jest powszechnie uważana za manifest pietyzmu.

⁵⁴ Por. M. Brecht, *Philipp Jakob Spener, sein Programm und dessen Auswirkungen*, w: *Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert*, ed. M. Brecht, Göttingen 1993, s. 281–389.

Zostało już historycznie zweryfikowane i potwierdzone, że słynna formuła *Ecclesia semper reformanda*, błędnie przypisywana wielu autorom – od wspomnianego już Augustyna do Lutra i Kalwina – pojawiła się w ramach *Nadere Refomatie* („ściślejszej reformacji”), ruchu reformistycznego o charakterze pietystycznym w łonie holenderskich Kościołów reformowanych. Została ona po raz pierwszy sformułowana przez pastora Jodocusa van Lodensteina (1620–1677) w traktacie *Beschouwinge van Zion* (Kontemplacja Syjonu), opublikowanym w Utrechcie w 1674 roku. Na aktualne potrzeby swego wyznania pastor z Utrechtu przepisywał skuteczną receptę: „Sekerlijk de Gereformeerde Waaheyd [...] leert dat in de Kerke ook altijd te herstellen is” (Faktycznie, także w Kościele reformowanym jest stale wiele do zreformowania), a w wersji łacińskiej: „*Ecclesia reformata semper reformanda*”⁵⁵.

W wielkich ruchach intelektualnych, społecznych i politycznych XVIII i XIX wieku, do których w tym miejscu możemy nawiązać tylko bardzo ogólnie, do zasady *reformatio Ecclesiae* odwoływano się jedynie w środowisku protestanckim, przy czym często nadawano jej antykatolickie znaczenie. Między innymi także ten fakt przyczynił się do tego, że kwestia reformy w Kościele katolickim została zepchnięta na margines, choć była bardzo żywo obecna jeszcze w epoce baroku. Temat *Ecclesia reformanda* stał się tematem podejrzanym, ponieważ przywoływał nieszczęście reformacji, a także późniejsze trudności i wrogość, z którymi spotykał się Kościół ze strony jansenizmu, oświecenia, liberalizmu itd. Papież Grzegorz XVI w encyklice *Mirari vos* z 15 sierpnia 1832 roku, potępiając wszelkie formy liberalizmu politycznego, wypowiedział się także na temat reformy Kościoła. Pisał:

Jeżeli zgodnie ze słowami ojców Soboru Trydenckiego Kościół „został pouczony przez Jezusa Chrystusa i Jego Apostołów, a także Duch Święty poucza go, każdego dnia prowadząc go do wszelkiej prawdy”, to jest absurdalne i w najwyższym stopniu szkodliwe domagać się dla Kościoła jakiejś „odnowy i odrodzenia” jakoby koniecznej dla jego ocalenia i jego postępu, jakby można go było uważać za podlegający brakom lub zaciemnieniu, bądź też innym, podobnym brakom; to wszystko są machinacje i knowania ze strony nowinkarzy⁵⁶.

⁵⁵ Por. S. Xeres, *Ecclesia semper reformanda. Un itinerario storico*, „Teologia” 29 (2004), s. 152–179; E. Campi, *Ecclesia semper reformanda. Metamorphosen einer altehrwürdigen Formel*, „Zwingliana” 37 (2010), s. 1–19; Th. Mahlmann, *Ecclesia semper reformanda: eine historische Aufklärung. Neue Bearbeitung*, w: *Hermeneutica sacra. Studienauslegung der HeiligenSchriftim 16. und 17. Jahrhundert. Festschrift Bengt Hägglund zum 90. Geburtstag*, eds. T. Johansson, R. Kolb, J. Anselm, Berlin 2010, s. 381–442.

⁵⁶ Grzegorz XVI, *Encyklika „Mirari vos”* (15 sierpnia 1832 r.), w: *Enchiridion delle encicliche*, t. 2: *Gregorio XVI, Pio IX (1831–1878)*, Edizione bilingue, Bologna 1996, nr 33.

W tamtym czasie nie brakowało oczywiście wielkich, świątłych i odważnych ludzi Kościoła, jak Hugues-Félicité Robert de Lamennais (1782–1854) czy Henri Dominique Lacordaire (1802–1861), opowiadających się po stronie „nowożytnych swobód” i zwolenników reformy w Kościele, którzy zyskiwali szerokie uznanie w świecie katolickim. Po potępieniu wyrażonym w encyklice *Mirari vos*, potwierdzonym potem w encyklice *Singulari Nos* (25 czerwca 1834 r.)⁵⁷, wpływ wymienionych kaznodziejów i myślicieli jednak znacznie osłabł. To samo trzeba powiedzieć o Antoniu Rosminim (1797–1855), który ogłosił bardzo interesującą, ciągle godną uwagi, propozycję reformistyczną w książce *Cinque piaghe della Santa Chiesa* (1848)⁵⁸. Postulował w niej potrzebę rezygnacji z władzy doczesnej Kościoła i podkreślał znaczenie ideału ubóstwa kościelnego, bardziej przystosowanej formacji duchowieństwa opartej na Piśmie Świętym, potrzebę odnowy liturgicznej oraz przywrócenie wyboru biskupów przez duchowieństwo i wiernych. Zamysł reformacyjny Rosminiego załamał się jednak już w 1849 roku, gdy jego dzieło zostało wciągnięte na indeks ksiąg zakazanych⁵⁹. Po encyklice Piusa IX *Quanta cura* (8 grudnia 1864 r.) i złączonym z nią *Syllabusie*, idących po linii zdecydowanego odrzucenia tendencji obecnych w ówczesnym społeczeństwie, nastąpiło dalsze oddalenie się od propozycji reformy w Kościele i opowiedzenie się po stronie nostalgicznych dążeń nastawionych na wskrzeszenie wyidealizowanej przeszłości. W tym nurcie sytuuje się I Sobór Watykański, który wprowadził wiele aktualnych zagadnień kościelnych i społecznych, ale w swoim założeniu pozostawał daleki od idei reformy Kościoła⁶⁰.

Odwrotnie niż w Kościele katolickim, począwszy od pierwszych dziesięcioleci XVIII do drugiej połowy XIX wieku, dzieje protestantyzmu są naznaczone wieloma porażkami i odnawianymi dążeniami zmierzającymi do „przebudzenia” Kościołów wyrastających z reformacji z oziębłości duchowej spowodowanej konformizmem społecznym, z rutyny kościelnej, z zimnego racjonalizmu teologii i przepowiadania, ze zwiotczenia wiary i pobożności⁶¹. Określeniem, które

⁵⁷ Por. Grzegorz XVI, Encyklika „*Singulari Nos*” (25 czerwca 1834 r.), w: *Enchiridion delle encicliche...*, t. 2, nr 55.

⁵⁸ Por. A. Rosmini, *Pięć ran Kościoła Świętego*, przeł. T. Orzeł, Sandomierz 2023.

⁵⁹ Por. Il „*Gran disegno*” di Rosmini. *Origine, fortuna e profezia delle „Cinque piaghe della Santa Chiesa”*, Milano 1999; V. Conzemius, *Le „Cinque Piaghe” di Rosmini nel contesto dei progetti di riforma della Chiesa del XIX secolo*, w: *Il pensiero di Antonio Rosmini a due secoli dalla nascita*, eds. G. Beschini, A. Valle, S. Zucal, Brescia 1999, s. 933–995.

⁶⁰ Potwierdza to ważny i rozległy tom studiów opublikowany z okazji 150. rocznicy I Soboru Watykańskiego: *Il Concilio Vaticano I e la modernità*, Miscellanea Historiae Pontificiae 72, eds. M. Baumeister, A. Ciampani, F. Jankowiak, R. Regoli, Roma 2020.

⁶¹ Por. U. Gastaldi, *I movimenti di risveglio del mondo protestante. Dal „Great Awakening” (1720) ai „Revivals” del nostro secolo*, Torino 1989.

wymownie charakteryzuje różne ruchy „przebudzenia religijnego” (*awakening, Erweckungsbewegung, réveil*), jest „nawrócenie”, oznaczające w języku biblijnym radykalną przemianę myślenia i działania. Z tej poniekąd uniwersalnej racji ruch przebudzenia objął wszystkie wspólnoty protestanckie i wspólnotę anglikańską. W niektórych miejscach podjęto inicjatywy zmierzające do tworzenia nowych wspólnot chrześcijańskich, tak zwanych wolnych Kościołów, złożonych z „prawdziwych wierzących”. Pozostali oni jednak w ramach Kościołów i wspólnot kościelnych, wywierając odnawiający wpływ na życie kościelne, na jego organizację, pobudzając innowacje liturgiczne, katechetyczne i kaznodziejskie, jak również na działania misyjne i charytatywne. Żadna z tych propozycji nie była jednak w stanie spełnić wszystkich nadziei dotyczących odnowy Kościoła proponowanych przez reformatorów, ale to dzięki nim jednak reforma z XVI wieku nie była tylko wspomnieniem, ale nadal istniała i rzeczywiście oddziaływała, chociaż w znacznie zmienionej postaci.

Biorąc pod uwagę przywołane tutaj fakty, zwłaszcza dotyczące sytuacji duchowej i eklezjalnej w XIX wieku, możemy z łatwością stwierdzić, jak wielkim i prowokującym wydarzeniem było ukazanie się w 1950 roku pracy Yves’a Congara zatytułowanej wymownie *Vraie et fausse réforme dans l’Église*⁶², w której wykazuje historycznie i teologicznie, że reforma wewnętrzna jest czymś nieodzownym dla Kościoła w każdym czasie. Nie dziwi zarazem, że posypały się na niego gromy. Dzisiaj wiemy, że bez tej książki nie da się pracować nad autentyczną eklezjologią. Wsparcie dla Congara przyszło z kręgów ekumenicznych, zwłaszcza ze strony Karla Bartha, który tak streścił swoje stanowisko: „Tym, co liczy się w Kościele, nie jest «postęp», ale reforma: jego istnienie jako *Ecclesia semper reformanda*”⁶³. Stanowisko Bartha zyskało szeroki oddźwięk w eklezjologii katolickiej i okazało się wpływowe.

Wyraźne nawiązanie do omawianej tutaj formuły *Ecclesia semper reformanda* znajdujemy w nauczaniu II Soboru Watykańskiego zawartym w dekreście *Unitatis redintegratio*, w którym stwierdza się: „Wszelka odnowa Kościoła w istocie polega na wzrastaniu w wierności jego powołaniu. Chrystus wzywa pielgrzymujący Kościół do nieustannej reformy (*perennis reformatio*), której Kościół, rozumiany jako instytucja ludzka i ziemską, wciąż potrzebuje (*perpetuo indiget*)” (nr 6). Moim zdaniem bliższa tradycyjnej formule jest wypowiedź soborowa z konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium*, w której czytamy: „Kościół [...] święty i zarazem ciągle potrzebujący oczyszczenia, nieustannie podejmuje pokutę i odnowę (*Ecclesia [...] semper purificanda, poenitentiam et renovationem continuo prosequitur*)” (nr 8). Akcent zostaje położony na oczyszczenie jako drogę prowadzą-

⁶² Por. Y. Congar, *Prawdziwa i fałszywa reforma w Kościele*, przeł. A. Ziernicki, Kraków 2001.

⁶³ K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, t. IV/1, Zollikon–Zürich 1953, s. 787.

cą do odnowy. Zresztą, pojęcie „odnowy”, nie będące prostym synonimem słowa „reforma”, stosunkowo często występuje w dokumentach soborowych, co zdaje się wskazywać, że trzeba by na nie zwrócić większą uwagę, a samą dawną formułę zmodyfikować i przyjąć w wersji *Ecclesia semper renovanda*⁶⁴.

ZAKOŃCZENIE

Dzieje idei reformy w Kościele są tak dawne, jak dawny jest Kościół. Nie ulega wątpliwości, że ta idea eklezjologiczna stała się już częścią życia kościelnego, odnosząc się do jego różnych wymiarów: wewnętrznego, duchowego, ale także zewnętrznego, instytucjonalnego, organizacyjnego. Mimo swoich długich, w tym także niezwykle dramatycznych dziejów idea ta nie nabrała jeszcze jednoznacznego znaczenia, a jej treści poddane są ciągle rozmaitym wpływom. Nie ulega wątpliwości, że idea *reformatio Ecclesiae* mogła budzić i rzeczywiście budziła niepokoje i nieporozumienia, przede wszystkim z tego powodu, że w jej imię Kościół niejednokrotnie znajdował się w niezwykle trudnej sytuacji. Dokonanie ostatecznego bilansu historycznego oddziaływania i rezultatów, które łączą się z powracającą obecnie formułą *Ecclesia semper reformanda*, nie jest zapewne możliwe. W tym miejscu wydaje się ważne wskazanie jej genezy i wynikająca także z tego ostrożność w jej przyjmowaniu w eklezjologii katolickiej, a tym bardziej w nauczaniu Kościoła.

BIBLIOGRAFIA

- Aleksander III, *List „Cum in Ecclesia Dei”* (29 października 1170 r.), PL 200, 743–744.
Arndt J., *Sześć ksiąg o prawdziwym chrześcijaństwie*, przeł. S. Tschepius, Królewiec 1845.
Barth K., *Kirchliche Dogmatik*, t. IV/1, Zollikon–Zürich 1953.
Bedouelle G., *La réforme du catholicisme (1480–1620)*, Paris 2002.
Benedetto di Aniane. Vita et riforma monastica, eds. G. Andenna, C. Bonetti, Cinisello Balsamo 1993.
Bookmann H., *Reformatio Sigismundi*, w: *Theologische Realenzyklopädie*, t. 28, Berlin–New York 1997, s. 384–386.
BowdS. D., *Reform before the Reformation: Vincenzo Querini and the Religious Renaissance in Italy*, Leiden 2002.
Brecht M., *Philipp Jakob Spener, sein Programm und dessen Auswirkungen*, w: *Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert*, ed. M. Brecht, Göttingen 1993, s. 281–389.

⁶⁴ Por. M. de Salis, *Eklezjologia w służbie odnowy Kościoła*, „Communio. Międzynarodowy przegląd teologiczny” 38 (2018) 5, s. 19–53.

- Bueno I., *Le eresie medievali*, Roma 2013.
- Cacciotti A., *Gli Ordini mendicanti. Riforme e innovazioni nella vita religiosa al tempo di Innocenzo III*, w: *Il Concilio Lateranense IV a 800 anni dalla sua celebrazione. Una rilettura teologica*, eds. N. Ciola, A. Sabetta, P. Sguazzardo, Città del Vaticano 2016, s. 347–373.
- Campi E., *Ecclesia semper reformanda. Metamorphosen einer altehrwürdigen Formel*, „Zwingliana” 37 (2010), s. 1–19.
- Campi E., *Shifting Patterns of Reformed Tradition*, Göttingen 2014.
- Congar Z., *Prawdziwa i fałszywa reforma w Kościele*, przeł. A. Ziernicki, Kraków 2001.
- Conzemius V., *Le „Cinque Piaghe” di Rosmini nel contesto dei progetti di riforma della Chiesa del XIX secolo*, w: *Il pensiero di Antonio Rosmini a due secoli dalla nascita*, eds. G. Beschini, A. Valle, S. Zucal, Brescia 1999, s. 933–995.
- Desiderius Erasmus Roterdamus, *Podręcznik żołnierza Chrystusowego, nauk zbożnych pełny*, przeł., wstępem i przypisami opatrzył J. Domański, Warszawa 1965.
- Dezyderiusz Erazm z Rotterdamu, *List o filozofii ewangelicznej*, Minuscula Humaniora 4, tekst wydał na nowo, przeł., wprowadzeniem i komentarzem opatrzył J. Domański, Warszawa 2022.
- Dokumenty soborów powszechnych*, t. IV: (1511–1870) Lateran V. Trydent, Watykan I, Źródła Myśli Teologicznej 33, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004.
- Domański J., „Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii, Kęty 2005.
- Ecclesia semper reformanda. Kryzysy i reformy średniowiecznego Kościoła*, red. G. Ryś, T. Gałuszka, T. Graff, Kraków 2013.
- Egidio da Viterbo, *Orazioni per il Concilio Lateranense V*, Subsidia Augustiniana Italica II.5, eds. F. Troncarelli, G. Troncarelli, M.P. Saci, Roma 2012.
- Erazm z Rotterdamu, *Trzy rozprawy*, przeł. J. Domański, Warszawa 1990².
- Fasoli C., *A New View of William Durant the Younger's Tractatus de modo generali concilii celebrandi*, „Traditio” 37 (1981), s. 291–324.
- Ferrario F., *La sacra ancora. Il principio scritturale nella riforma zwingliana, 1522–1525*, Torino 1993.
- Ferri R., *I sermoni tenuti da Innocenzo III durante il Lateranense IV*, w: *Il Concilio Lateranense IV a 800 anni dalla sua celebrazione. Una rilettura teologica*, eds. N. Ciola, A. Sabetta, P. Sguazzardo, Città del Vaticano 2016, s. 57–66.
- Formuła Zgody*, Biblioteka Klasyki Ewangelickiej 2, przeł. J. Pośpiech, Bielsko-Biała 2014².
- Fornasari G., *Medioevo riformato del secolo XI. Pier Damiani e Gregorio VII*, Napoli 1996.
- Gaboriau F., *L'Écriture seule?*, Paris 1997.
- Gastaldi U., *I movimento di risveglio del mondo protestante. Dal „Great Awakening” (1720) ai „Revivals” del nostro secolo*, Torino 1989.

- Giustiniani P., *Memorial do Leona X*, w: P. Giustiniani, *Pisma*, t. 3: *Eremita w służbie Kościoła, Memorial do Leona X i inne dzieła*, Źródła Monastyczne 73, przeł. J. Partyka, Kraków 2016, s. 47–347.
- Grzegorz XVI, *Encyklika „Mirari vos”* (15 sierpnia 1832 r.), w: *Enchiridion delle encicliche*, t. 2: *Gregorio XVI, Pio IX (1831–1878)*, Edizione bilingue, Bologna 1996, nr 24–57.
- Grzegorz XVI, *Encyklika „Singulari Nos”* (25 czerwca 1834 r.), w: *Enchiridion delle encicliche*, t. 2: *Gregorio XVI, Pio IX (1831–1878)*, Edizione bilingue, Bologna 1996, nr 48–57.
- Hamm B., *Zwinglis Reformation der Freiheit*, Neukirchen-Vluyn 1988.
- HolderR. W., *Crisis and Renewal. The Era of the Reformations*, Louisville (KY) 2009.
- Huldreich Zwinglis sämtliche Werke, Leipzig–Zürich 1905–2003.
- Il Concilio Vaticano I e la modernità*, Miscellanea Historiae Pontificiae 72, eds. M. Baummeister, A. Ciampani, F. Jankowiak, R. Regoli, Roma 2020.
- Il „Gran disegno” di Rosmini. Origine, fortuna e profezia delle „Cinque piaghe della Santa Chiesa”*, Milano 1999.
- Innocenty III, *Bulla Vineam Domini* (19 kwietnia 1213 r.), PL 216, 823–827.
- Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*, Berlin 1863–1900.
- Jedin H., *Katholische Reformation oder Gegenreformation? Ein Versuch zur Kläuder Begriffenebst einer Jubiläumsbetrachtung über das Triener Konzil*, Luzern 1946.
- Kluebing E., *Monasteria semper reformanda. Kloster- und Ordensreformen im Mittelalter*, Münster 2005.
- Köpf U., *Reformation*, w: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. 7, Tübingen 2004⁴, kol. 145–159.
- Królikowski J., *Sobór Trydencki i jego inspirujące znaczenie*, w: *Synody diecezji tarnowskiej*, Dzieje Diecezji Tarnowskiej 7, red. A. Żurek, J. Soprych, Kraków 2018, s. 47–56.
- Ladner G.B., *The Idea of Reform. Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*, Cambridge 1959.
- Lambert M., *Herezje średniowieczne. Od reformy gregoriańskiej po reformację*, przeł. W.J. Popowski, Gdańsk 2002.
- Lohse B., *Lutherdeutungen heute*, Göttingen 1988.
- Lutero 500 anni dopo. Una rilettura della Riforma Luterana nel suo contesto storico ed ecclesiale. Raccolta di Studi in occasione del V centenario (1517–2017)*, eds. G. Melville, J. Saranyana Closa, Città del Vaticano 2019.
- MacCulloch D., *Riforma. La divisione della casa comune europea (1490–1700)*, Roma 2010.
- MahlmannTh., *Ecclesia semper reformanda: eine historische Aufklärung. Neue Bearbeitung*, w: *Hermeneutica sacra. Studien zur Auslegung der Heiligen Schrift im 16. und 17. Jahrhundert. Festschrift Bengt Hägglund zum 90. Geburtstag*, eds. T. Johansson, R. Kolb, J. Anselm, Berlin 2010, s. 381–442.

- Martikainen E., *Doctrina. Studien zu Luthers Begriff Lehre*, Helsinki 1992.
- Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar 1930–1985.
- Massa E., *Una cristianità nell'alba del Rinascimento. Paolo Giustiniani e il „Libellus ad Leonem X” (1513)*, Genova–Milano 2005.
- O'Malley J.W., *Giles of Viterbo on Church and Reform*, Leiden 1968.
- O'Malley J.W., *Trydent. Co zdarzyło się podczas soboru*, przeł. M. Chojnacki, Kraków 2014.
- Regoliosi M., *Lorenzo Valla e la Riforma del XVI secolo*, „Studia Philologica Valentina” 10 (2007), s. 25–45.
- Rosmini A., *Pięć ran Kościoła Świętego*, przeł. T. Orzeł, Sandomierz 2023.
- Rusconi R., *Profezia e profeti alla fine del Medioevo*, Roma 1999.
- Salis M. de, *Eklezjologia w służbie odnowy Kościoła*, „Communio. Międzynarodowy przegląd teologiczny” 38 (2018) 5, s. 19–53.
- Sayers J., *Innocenzo III 1198–1216*, Roma 2017.
- Selderhuis H.J., *Der Begriff 'Doctrina' in der reformierten Tradition des 16. Jahrhunderts*, w: *Bewegung und Beharrung. Aspekte des Reformierten Protestantismus, 1520–1650*, Studies in History of Christian Traditions 144, eds. C. Moser, P. Opitz, Leiden 2009, s. 413–432.
- Sinodalità e riforma. Una sfida ecclesiale*, Biblioteca di Teologia Contemporanea 211, eds. R. Luciani, S. Noceti, C. Schickendantz, Brescia 2022.
- Skwirczyński K., *Recepcja idei gregoriańskich w Polsce*, Toruń 2016².
- Spener F.J., *Pia desideria*, Biblioteka Klasyki Ewangelickiej 5, przeł. M. Platajs, Białsko-Biała 2014.
- Teschenmacher W., *Repetitio brevis catholicae et orthodoxae religionis, quae singularis Dei beneficium ante seculum a Papatu reformata in Cliviae, Juliae, monitum ducatibus cum attinentibus comitatibus et dominis, hactenus ex Dei verbo tradita et conservata est*, Vesaliae 1635.
- Valla L., *O rzekomej, sfalszowanej donacji Konstantyna*, przeł. K. Kokoszkiewicz, Warszawa 2015.
- Vanderjagt A., *Ad fontes! The Early Humanist Concern for the Hebraica veritas*, w: *Hebrew Bible. Old Testament: The History of its Interpretation. 2: From the Renaissance to the Enlightenment*, ed. M. Saebø, Göttingen 2008, s. 154–189.
- Wallraff M., S. Seidel Menchi, K. von Greyerz, *Basel 1516. Erasmus' Edition of the New Testament*, Tübingen 2016.
- Weiss D.J., *Katholische Reform und Gegenreformation. Ein Überblick*, Darmstadt 2005.
- Wicks J., *Lutero e il suo patrimonio spirituale*, Assisi 1984.
- Xeres S., *Ecclesia semper reformanda. Un itinerario storico*, „Teologia” 29 (2004), s. 152–179.

Słowa kluczowe: *reformatio Ecclesiae*, reformacja, reforma, odnowa, Kościół, słowo Boże

REFORM OF THE CHURCH AND IN THE CHURCH. THE HISTORICAL ASPECT OF THE FORMULA *ECCLESIA SEMPER REFORMANDA*

Summary

This article attempts to trace the origins of the formula *Ecclesia semper reformanda* which is frequently referred to in ecclesiology as well as in debates on certain issues which have to be tackled in the contemporary Church. Although the idea of the reform of the Church is as old as the Church itself, the very formula dates back to the circles of the Dutch Reformed Church, with its author being reverend Jodocus van Lodenstein (1620–1677) who included the formula in his treatise *Beschouwinge van Zion* (Utrecht 1674). It is likely that the formula, along with the very idea of the reform, was not acknowledged in the Catholic Church because of its origins. Contemporary theology has to undertake an important task and to give the formula the authentic meaning which will correspond with the catholic ecclesiology, which is definitely promoted by the Second Vatican Council and the teachings of post-conciliar popes.

Keywords: *reformation Ecclesiae*, reformation, reform, renewal, Church, God's Word

O. Jarosław Kupczak OP*
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków

DZIESIĘĆ TEZ O TEOLOGII SYNODALNOŚCI

Trwający w Kościele katolickim Synod o synodalności otoczony jest przez wiele różnego rodzaju kontrowersji. Innowacyjna forma synodu, w którym Synod Biskupów obraduje wewnątrz szerszego ciała o definiowanych dopiero kompetencjach, zapowiedzi kluczowych zmian zarówno w nauczaniu Kościoła, jak też w jego strukturze wywołują wśród wielu nadzieję na obudzenie nowego dynamizmu Kościoła, ale też obawy przed zerwaniem ciągłości z Tradycją i ztratą chrześcijańskiego proprium. U źródeł tych nowych nadziei i niepokojów jest wciąż pytanie: Czym jest synodalność, do której wzywa Kościół papież Franciszek? Niniejszy tekst stara się odpowiedzieć na to pytanie, opierając się na najlepszym tekście teologicznym, który został napisany na ten temat w ostatnich latach: dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej Synodalność w życiu i misji Kościoła z 2018 roku. Najważniejsze stwierdzenia tego dokumentu zostaną przedstawione w formie dziesięciu tez, które dotyczą m.in.: historycznych i teologicznych źródeł pojęcia synodalności, odnowionej eklezjologii Soboru Watykańskiego II, praktycznych sposobów realizowania synodalności, struktury władzy i współodpowiedzialności w Kościele, warunków oraz kryteriów autentyczności procesu synodalnego.

Od czasu, kiedy papież Franciszek zaprosił katolików do wejścia na drogę synodalną, ukazało się wiele opracowań na ten temat, także związanych z trwa-

* Jarosław Kupczak OP – prof. dr hab., kierownik Katedry Antropologii Teologicznej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie oraz dyrektor Ośrodka Badań nad Myślą Jana Pawła II UPJPII; redaktor serii wydawniczej *Studia nad Myślą Jana Pawła II*. Wykłada także w Pontificia Università di San Tommaso d'Aquino w Rzymie i w John Paul II Institute w Waszyngtonie. Ostatnio opublikował: *Źródła sporu o Amoris laetitia* (2018), *Amoris laetitia. Konflikt interpretacji* (2020); e-mail: jaroslaw.kupczak@upjp2.edu.pl; ORCID: 0000-0001-8609-296x.

jącym w Kościele rzymskokatolickim synodem¹. Wśród tekstów o charakterze akademickim i teologicznym jeden zwraca naszą szczególną uwagę. To dokument przygotowany przez Międzynarodową Komisję Teologiczną w latach 2014–2017: *Synodalność w życiu i misji Kościoła*². Został on zaaprobowany przez papieża Franciszka i opublikowany 2 marca 2018 roku. To właśnie ten znakomity dokument, owoc pracy międzynarodowej grupy wybitnych teologów pod kierownictwem kardynała Luisa Ladarii, będzie głównym źródłem naszych refleksji, których cel jest ograniczony – dotyczy przedstawienia dziesięciu tez, podstawowych w przekonaniu autora, na temat samej teologii synodalności. Jest to zadanie ważne, gdyż tak jak zawsze w przypadku masowego zjawiska, w którym uczestniczy wiele środowisk o różnych celach, motywacjach i poziomie wiedzy, mamy do czynienia z pewnym zamieszaniem w dziedzinie znaczeń i rozumienia podstawowych pojęć.

PISMO ŚWIĘTE I TRADYCJA JAKO *LOCUS THEOLOGICUS* TEOLOGII SYNODALNOŚCI

Wspomniany dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej wskazuje, że teologia synodalności zakorzeniona jest w samym dziele stworzenia człowieka, tak jak przedstawia to Księga Rodzaju czytana w świetle Nowego Testamentu³. Zarówno pierwszy, jak i drugi opis stworzenia człowieka ukazują, że stworzony człowiek od początku znajduje się w sieci relacji, z których najważniejsza jest relacja płci: mężczyzna – kobieta. To, na co później wskazywało pojęcie społecznej natury człowieka, Pismo Święte w sposób teologiczny nazywa obrazem Trójjedynego Boga; jak podkreślał to szczególnie Jan Paweł II w swoim magisterium, człowiek jest obrazem Boga nie tylko jako jednostka, ale także jako ten/ta, który realizuje swoje więzi z innymi⁴.

Te najbardziej podstawowe, antropologiczne i trynitarnie, korzenie synodalności ukazują się wyraźnie w całej historii zbawienia. Od czasu powołania Abrahama podmiotem przymierza z Bogiem staje się Lud Boży, który w kolejnych

¹ Niniejszy tekst, w znaczenie skróconej i bardziej popularnej formie, został przedstawiony 16.09.2023 r. na XV Ogólnopolskim Forum Duszpasterskim w Poznaniu. Z powodu obfitości literatury dotyczącej tego tematu zdecydowaliśmy o istotnym ograniczeniu wskazanej tutaj bibliografii.

² Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Synodalność w życiu i misji Kościoła*, www.synod.org.pl.

³ Tamże, 12.

⁴ „Stwórca – wraz z odwiecznym wezwaniem mężczyzny i kobiety i wzajemną fascynacją męskości i kobiecości – wpisał w serce obojga dar komunii, czyli tajemniczą rzeczywistość swego obrazu i podobieństwa” (Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Citta del Vaticano 1986, s. 197).

wiekach otrzymuje kolejne instytucje i zasady mające umożliwić rolę narzędzia Bożego planu w historii zbawienia. Co znaczące, wskazujące na Lud Boży hebrajskie słowo *kahal* jest tłumaczone na język grecki jako *ekklesia*, a potem na łacinę jako *ecclesia* – ta tradycja znaczeń zostanie podjęta przez autorów nowotestamentalnych.

Realizując w sobie samym starotestamentalne zapowiedzi i proroctwa, Jezus z Nazaretu tworzy mocą swojej odkupieńczej krwi Lud Boży Nowego Przymierza. Zbudowany na fundamencie dwunastu Apostołów, obdarzony darem Ducha Świętego w dniu Pięćdziesiątnicy, Kościół realizuje w historii dzieło zbawcze Chrystusa aż do końca czasów. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej wskazuje na kilka wymiarów Kościoła apostołskiego, tak jak przedstawiają to pisma Nowego Testamentu, które są kluczowe dla tworzenia się w kolejnych wiekach synodalnego rozumienia Kościoła. Te elementy, do których wrócimy w dalszej części tych rozważań, to przede wszystkim: sposób podejmowania decyzji i sprawowania władzy w Kościele, co jest uwarunkowane chcianą i zamierzoną przez samego Chrystusa strukturą Kościoła.

W tym kontekście paradygmatycznym wydarzeniem jest tzw. sobór jerozolimski, który odbył się ok. roku 49 i którego przebieg relacjonują Dzieje Apostolskie⁵. Międzynarodowa Komisja Teologiczna nazywa ten pierwszy sobór „wydarzeniem synodalnym”; jego przebieg i sposób podjęcia kluczowej dla przyszłości chrześcijaństwa decyzji o relacji chrześcijan pochodzenia żydowskiego do tych niebędących Żydami stał się wzorem dla późniejszych synodów i soborów w Kościele⁶. Do tego tematu jeszcze wrócimy w tym tekście.

Jednym z najwcześniejszych świadectw synodalnej eklezjologii po okresie apostołskim są listy św. Ignacego Antiocheńskiego do Kościołów w Azji Mniejszej. W Liście do Kościoła w Efezie Ignacy nazywa jego członków *σύνοδοι*, „towarzyszami podróży”⁷. Piszący sto lat później św. Cyprian z Kartaginy również wskazuje na synodalność jako zasadę podejmowania decyzji w Kościołach lokalnych i w Kościele powszechnym:

⁵ Por. Dz 15,1–21.

⁶ Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Synodalność w życiu i misji Kościoła...*, 20–22. Podczas wspomnianej już uroczystości upamiętniającej 50. rocznicę ustanowienia instytucji Synodu Biskupów przez Pawła VI kardynał Christoph Schonborn dokonał teologicznej analizy przebiegu soboru jerozolimskiego, zwłaszcza w kontekście podejmowania decyzji przełomowych dla przyszłości chrześcijaństwa. Zob. Ch. Schönborn, *Relazione commemorativa*, w: *Commemorazione del 50. anniversario del Sinodo dei Vescovi: Introduzione, Relazione commemorativa e Comunicazioni*, BSS 17.10.2015; także: J. Kupczak, *Źródła sporu o „Amoris laetitia”*, Poznań 2018, s. 226–229.

⁷ Ignacy z Antiochii, *Ad Ephesios*, IX, 2.

[...] podczas gdy w Kościele lokalnym nic nie powinno się czynić bez biskupa – *nil sine episcopo* – równie prawdziwe jest, że nic nie powinno się czynić bez synodu (prezbiterów i diakonów) – *nil sine consilio vestro* – i bez zgody ludu – *et sine consensu plebis*⁸.

Święty Jan Chryzostom utożsamiał Kościół z synodalnością, rozumianą – zgodnie ze swoją etymologią – jako chodzenie razem: σύν i ὁδός. Czytamy w jego wyjaśnieniu Psalmu 149: „Kościół jest nazwą synodu” (Ἐκκλησία συνόδου ἔστιν ὄνομα)⁹. Od pierwszych wieków słowo „synod” (σύννοδος) – tłumaczone z greki na język łaciński jako *synodus* lub *concilium* – jest używane na określenie „zgromadzeń kościelnych zwoływanych na różnych poziomach (diecezjalnym, prowincjalnym, regionalnym, patriarchalnym lub powszechnym)”¹⁰.

NOWOŚĆ TEOLOGII SYNODALNOŚCI: ZNACZENIE HISTORII

Mimo tego starożytnego zakorzenienia teologii synodalności, uzyskała ona swoje nowe znaczenie podczas pontyfikatu papieża Franciszka. Jedno z jego pierwszych i najważniejszych przemówień na ten temat zostało wygłoszone w Rzymie 7.10.2015 roku, w czasie trwania Nadzwyczajnego Synodu Biskupów poświęconego sprawom małżeństwa i rodziny, podczas uroczystości upamiętniającej 50. rocznicę ustanowienia instytucji Synodu Biskupów przez Pawła VI. Padły wówczas znamienne słowa: „Właśnie droga synodalności jest drogą, której Bóg oczekuje od Kościoła trzeciego tysiąclecia...”. To, czego domaga się od nas Pan, w pewnym sensie jest już w całości zawarte w słowie «synod»¹¹. W swoim przemówieniu papież nazywa synodalność „konstytutywnym wymiarem” Kościoła, czasem po prostu używa określenia: „Kościół synodalny”. Warto podkreślić, że to zaproponowane przez papieża Franciszka znaczenie synodalności, które będziemy starali się odsłonić w tym tekście, jest czymś nowym. Jak zawsze w Kościele potrzebujemy więc czasu, aby w świetle wiary i w zgodzie ze starożytną mądrością Kościoła odsłonić właściwe znaczenie tego pojęcia i jego miejsce w katolickiej *theoria* i *praxis*.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna widzi więc synodalność jako wymiar, który od początku jest obecny w historii założonego przez Chrystusa Kościoła,

⁸ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Synodalność w życiu i misji Kościoła...*, 25; por. Cyprian, *Epistula*, 14, 4, CSEL III, 2, s. 512.

⁹ Jan Chryzostom, *Exp. in Psalm.*, 149, 1, PG 55, 493; cyt. za: Franciszek, „Synodalność” konstytutywnym wymiarem Kościoła. 7.10.2015. Przemówienie Papieża Franciszka podczas uroczystości upamiętniającej 50. rocznicę ustanowienia Synodu Biskupów, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/synodalnosc_17102015.html.

¹⁰ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Synodalność w życiu i misji Kościoła...*, 4.

¹¹ Franciszek, „Synodalność” konstytutywnym wymiarem Kościoła...

ale który równocześnie – jak wiele innych wymiarów – stopniowo wyłania się i ukonkretnia pod wpływem działania Ducha Świętego w ciągu wieków historii:

Synodalność od samego początku jawi się jako gwarancja i wcielenie twórczej wierności Kościoła wobec swojego apostołskiego pochodzenia i powołania do bycia katolickim. Wyraża się ona w formie, która jest jednolita w swej istocie, ale która stopniowo rozwija się – w świetle tego, co mówi Pismo Święte – w żywym rozwoju Tradycji. Ta jednolita forma wyraża się zatem w różny sposób w zależności od różnych momentów historycznych i w dialogu z różnymi kulturami i sytuacjami społecznymi¹².

W sposób bardzo syntetyczny w numerach 25–41 Komisja wskazuje na najważniejsze wydarzenia w ciągu historii Kościoła, które dotyczyły rozwoju idei i praktyki synodalności.

ODNOWA EKLEZJOLOGICZNA SOBORU WATYKAŃSKIEGO II JAKO INSPIRACJA TEOLOGII SYNODALNOŚCI

Zdaniem każdego z ostatnich papieży Sobór Watykański II był nową Pięćdziesiątnicą dla Kościoła końca II i początku III milenium. Warto przypomnieć, że to odbywający się u schyłku XIX wieku Sobór Watykański I miał być kompetentną odpowiedzią na kryzys nowożytności. Fakt niedokończenia Soboru Watykańskiego I był jedną z przyczyn jednostronności eklezjologii u schyłku XIX i na początku XX wieku; także antychrześcijańskie tendencje w ówczesnej Europie ułatwiały ultramontanistyczne i monarchiczne interpretacje władzy papieża.

Odnowa eklezjologiczna Soboru Watykańskiego II miała na celu przezwyciężenie jednostronności ówczesnej eklezjologii, związanej także z prawno-instytucjonalnym, potrydenckim rozumieniem Kościoła jako *societas perfecta*¹³. W tej wizji Kościół był postrzegany przede wszystkim zewnątrz jako instytucja analogiczna do państwa, czyli posiadająca własny cel (zbawienie ludzi) i wszystkie środki konieczne do realizacji tego celu (środki uświęcenia, czyli przede wszystkim sakramenty), odpowiednią strukturę hierarchicznej władzy, z władzą papieża analogiczną do władzy monarchy, oraz tych, którzy poddani są władzy duchownej – wiernych. Jak pisze prof. Choromański, „hierarchia i wierni świeccy tworzą dwie kategorie członków Kościoła, przedstawiane w opozycji do siebie: hierarchia celebry, naucza i rządzi, natomiast świeccy są adresatami tych posług”. Co ważne, „ta jednostronna identyfikacja Kościoła z instytucją kościelną

¹² Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Synodalność w życiu i misji Kościoła...*, 24.

¹³ Por. A. Choromański, *Vaticanium II: sobór eklezjologicznego przełomu*, „Studia Theologica Varsoviensia” 50 (2012) 2, s. 22–27.

i koncentracja na zewnętrznych aspektach społeczności kościelnej doprowadziła do zapomnienia, że w swojej wewnętrznej warstwie Kościół jest nadprzyrodzoną komunią łaski oraz tajemnicą życia Boga z ludźmi”¹⁴.

W celu zaproponowania nowej eklezjologii, która potrafiłaby ukazać Kościół jako rzeczywistość nadprzyrodzoną, Sobór Watykański II sięgnął do bogatych inspiracji biblijnych i patrystycznych, aby ukazać rzeczywistość Kościoła poprzez szereg biblijnych metafor wskazujących na tajemnicę (*mysterium*) życia z Bogiem: Królestwo Boże, owczarnia, rola uprawna, budowla Boża, nieskalana Oblubienica niepokalanego Baranka, ciało Chrystusa¹⁵. Wśród tych biblijnych określeń eklezjologicznych uprzywilejowane miejsce należy do pojęcia komunii (*communio, koinonia*). W Nowym Testamencie *koinonia* wskazywała na jeden z podstawowych elementów nowej chrześcijańskiej tożsamości, właściwy dla chrześcijan sposób życia, w którym to nadprzyrodzone uczestnictwo w Chrystusie tworzy wspólnotę między ludźmi: „horyzontalny wymiar w *koinonia* musi być widziany jako wynikający z więzi wertykalnej; tylko w ten sposób może być zrozumiany”¹⁶.

SYNODALNOŚĆ ZAKORZENIONA JEST W EKLEZJOLOGII KOMUNII

Eklezjologia komunii zwraca uwagę na jedność Kościoła, która nie ma jedynie charakteru instytucjonalnego, prawnego i zewnętrznego, ale opiera się na działaniu łaski Zmartwychwstałego Pana w różnych częściach Kościoła. Kościół jawi się w tej perspektywie przede wszystkim jako wspólnota, jako jeden lud, którego różnorodność i jedność zakorzeniona jest w nadprzyrodzonej jedności i różnicy pomiędzy Ojcem, Synem i Duchem Świętym¹⁷. Prymat nadprzyrodzonego wymiaru Kościoła w eklezjologii *communio* nie oznacza podważenia czy zniesienia aspektu instytucjonalnego, ale oznacza, że jest on drugorzędny i jest historycznym środkiem realizacji nadprzyrodzonych celów Kościoła. To właśnie sobór chciał wyrazić, nazywając Kościół już w pierwszym numerze swojego tekstu „jakby sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego”¹⁸.

¹⁴ Tamże, s. 26.

¹⁵ Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, 5–7.

¹⁶ J. Hammer OP, *The Church is a Communion*, New York 1964, s. 162.

¹⁷ Jak powie sobór, cytując św. Cypriana, „tak to cały Kościół okazuje się jako «lud zjednoczony jednością Ojca i Syna, i Ducha Świętego»” (Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, 4); Św. Cyprian, *De Oratione, Dominica*, 23, PL 4, 553.

¹⁸ Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, 1.

Mówiąc o synodalności w kontekście komunii eklezjalnej, Międzynarodowa Komisja Teologiczna celnie zauważa: „Synodalność oznacza, że cały Kościół jest podmiotem i że każdy w Kościele jest podmiotem. Wierni są *σύνοδοι*, towarzyszami w podróży”¹⁹. To zwrócenie uwagi na podmiotowość każdego i każdej z wiernych wewnątrz jednej podmiotowości Kościoła wskazuje na konieczność i potrzebę działania każdej osoby dla dobra wszystkich. To pragnienie zaktywizowania wszystkich oznacza, że w Kościele nie ma osób niepotrzebnych czy takich, które są pozbawione darów, które mogłyby być użyte dla innych. Równocześnie podmiotowość każdego i każdej musi mieć jako cel jedną podmiotowość Kościoła.

Takie podejście do Kościoła moglibyśmy nazwać pneumatologicznym egalitaryzmem, wyklucza on elitaryzm w Kościele. Często utożsamiamy automatycznie elitaryzm z klerykalizmem, czyli rzeczywistością, gdzie prestiż i władza, niezgodnie z naturą Kościoła, jest „zagarnięta” przez kler z niewłaściwych pobudek. Warto jednak pamiętać, że dzisiaj nierzadko elitarne widzenie Kościoła jest także związane z różnymi grupami świeckich, które wykorzystują swoje wpływy: pieniądze, dostęp do mass mediów, żeby promować swoją wizję Kościoła, niekoniecznie katolicką, często jednak pod hasłami synodalności. Prawdziwa synodalność zobowiązuje pasterzy Kościoła do tego, aby do głosu zostały dopuszczone wszystkie części i środowiska w Kościele; niekoniecznie te najbardziej aktywne bądź krzykliwe.

Pneumatologiczny egalitaryzm promuje także pewien model kapłana. W ciągu kilku ubiegłych dekad walczyliśmy w Kościele z modelem biskupa i kapłana, który jest niedostępny, celebrytuje własną władzę, ma poczucie wyższości wobec osób świeckich. Ceniśmy biskupów i kapłanów otwartych, ludzkich, życzliwych, promujących różne środowiska, otwartych na wszystkich – moglibyśmy nazwać taką duchowość pasterza „synodalną”. Niemniej, dzisiaj pewną rezerwę budzi inny rodzaj pasterza: „lwa salonowego”, dobrze czującego się na różnych rautach i przyjęciach, popularnego i lubianego, ulubieńca mass mediów. Coraz częściej pada pytanie: Jaka jest cena tej popularności? Czy jest kochany za wierność Ewangelii, czy za fakt, że coś istotnego przemilcza z nauki Chrystusa?

MIŁOŚĆ SPOSOBEM REALIZOWANIA KOMUNIJNEJ SYNODALNOŚCI

Widziany w swojej nadprzyrodzonej rzeczywistości Kościół uczestniczy więc „w Chrystusie Jezusie i przez Ducha Świętego, w życiu komunii Trójcy Prze-

¹⁹ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Synodalność w życiu i misji Kościoła...*, 55.

najświętszej”²⁰. Szczególnie pneumatologia pomaga w ujrzeniu tego najgłębszego wymiaru synodalności. Międzynarodowa Komisja Teologiczna nazwie nawet działanie Ducha Świętego w Kościele „zasadą synodalności”²¹; Duch Święty, który jest więzią miłości (*nexus amoris*) w życiu Trójcy Świętej, tworzy również tę więź jedności poprzez nadprzyrodzoną *agape* (*caritas*) w Kościele. Dlatego tak ważna dla synodalności jest Eucharystia: „źródłem i szczytem synodalności jest [...] aktywne uczestnictwo w zgromadzeniu eucharystycznym”²². To właśnie na Eucharystii z pojedynczych osób, różnych wspólnot i środowisk tworzy się jedno „my” Kościoła.

Podsumowując ten wątek naszej refleksji o teologii synodalności, warto zwrócić uwagę na dwa punkty. Po pierwsze, miłość jest nie tylko warunkiem zaistnienia wspólnoty synodalnej, ale też najważniejszym kryterium, które może służyć do sprawdzenia, czy mamy do czynienia z prawdziwą katolicką, eklezjalną synodalnością. Innymi słowy, gdy do opisu synodalnej rzeczywistości używane są inne kategorie, takie jak np.: konflikt społeczny, dyskryminacja, walka klas czy walka płci, możliwe jest, że nie chodzi o prawdziwą katolicką synodalność, zakorzenioną w *nexus amoris Trinitatis*. Podobnie, jeśli odwołanie się do synodalności służy uciszeniu bądź wypchnięciu jakiejś grupy katolików z przestrzeni rozmowy i spotkania, niekoniecznie mamy do czynienia z autentycznym procesem synodalnym²³. Druga teza dotyczy właśnie eucharystycznego wymiaru miłości i więzi, o której tutaj mówimy. Sprawowana w jedności z biskupem Eucharystia również jest niezawodnym kryterium prawdziwości więzi wspólnotowych i synodalności²⁴.

SYNODALNA KULTURA SPRAWOWANIA WŁADZY W KOŚCIELE

Tym, czym teologia synodalności uzupełnia komunijną eklezjologię, jest nowość refleksji o sposobie sprawowania władzy w Kościele; ta nowość odpowiada na postulat odnowy eklezjologii po Soborze Watykańskim II. Zanim przejdziemy

²⁰ Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, 4; por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Synodalność w życiu i misji Kościoła...*, 43.

²¹ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Synodalność w życiu i misji Kościoła...*, 46.

²² Tamże, 47.

²³ Jan Paweł II nazwał ten proces rozumienia i oceny rzeczywistości „hermeneutyką daru” (por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich...*, s. 55).

²⁴ Dlatego też Joseph Ratzinger nazywał eklezjologię komunijną „eklezjologią eucharystyczną” (J. Ratzinger, *Pielgrzymująca wspólnota wiary. Kościół jako komunia*, przeł. W. Szymona OP, Kraków 2003, s. 118).

do refleksji o władzy w Kościele, powinniśmy dokonać kilku uwag wstępnych. Kiedy mówimy o władzy, warto pamiętać, że żyjemy w czasach prometejskich, kiedy władza staje się nierzadko postsekularnym fetyszem, wyrazem chorej, Faustowskiej tęsknoty za boskością poprzez panowanie nad innymi. W takiej sytuacji, polityczność, czyli relacje zależności i podporządkowania, staje się podstawowym bądź nawet jedynym sposobem interpretacji rzeczywistości. Dlatego też jest istotne, aby spojrzeć na władzę realnie, jako na część każdej ludzkiej egzystencji i normalny sposób realizowania ludzkiej wolności. Aby właściwie zrozumieć mechanizmy władzy, należy oderwać ją na początku od jej kontekstu ściśle politycznego i spojrzeć na nią w sposób znacznie bardziej fundamentalny jako na część każdego ludzkiego życia²⁵.

Nie wchodząc w zawłości współczesnych debat socjologicznych i politologicznych, możemy powiedzieć, że najogólniej władza jednostki lub grupy osób to możliwość korzystania z własnej wolności w celu wpływania na własne życie lub życie innych²⁶. W tym znaczeniu władza jest zwyczajną, prepolityczną częścią ludzkiej egzystencji, czyli umiejętności kształtowania własnego życia, otoczenia, oraz wpływania na życie innych, jak też bycia poddanym takim wpływom, czyli władzy innych, formalnej i nieformalnej. Nie potrafimy pomyśleć o ludzkim życiu, które nie byłoby sprawowaniem jakiejś władzy i byciem poddanym jakiejś władzy: mamy władzę nad tym, co zjemy na śniadanie i czy w ogóle zjemy śniadanie, rodzice decydują o sposobie spędzania wakacji przez ich dzieci, kierowca autobusu miejskiego – zależnie od warunków drogowych – zdecyduje o przyspieszeniu lub zwolnieniu pojazdu, a przez to będzie miał wpływ na to, o której godzinie pasażerowie dotrą do punktu docelowego, itp.

Ta możliwość wpływania na innych może mieć charakter nieformalny (ktoś staje się liderem w grupie przyjaciół, którzy słuchają go ze względu na jego kompetencje czy sposób przekonywania) bądź formalny, usankcjonowany przez prawo (policjant, sędzia, poseł stanowiący prawo w parlamencie, nauczyciel). Tworzenie skomplikowanych i wielowarstwowych relacji zależności i podporządkowania obecne jest w każdej społeczności; nawet w najbardziej egalitarnej debacie ktoś mówi pierwszy, a ktoś drugi – poza tym ktoś musi zdecydować o tej kolejności. Możemy powiedzieć więc, że władza jest podstawową formą życia społecznego,

²⁵ Warto zauważyć, że tak właśnie – w sposób demitologizujący – na rzeczywistość władzy patrzy Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Por. F. Amiot, P. Grelot, *Władza*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, Poznań–Warszawa 1985, s. 1048.

²⁶ Por. B. Hindess, *Filozofie władzy. Od Hobbesa do Foucaulta*, przeł. D. Leszczyński, L. Raśniński, Warszawa 1999, s. 28–44; L. Kołakowski, *Mini wykłady o maxi sprawach. Trzy serie*, Kraków 2004, s. 9–15; M. Orzechowski, *Polityka, władza, panowanie w teorii Maxa Webera*, Warszawa 1984, s. 213–255.

charakterystyczną dla różnych społeczności, kształtującą się zależnie od natury tych społeczności i definiującą je²⁷.

Ponieważ Kościół jest rzeczywistością teologiczną, w imię realizmu epistemo-logicznego władza w Kościele musi być widziana w perspektywie teologicznej. Podstawowa prawda Biblii hebrajskiej mówi o tym, że to Bóg jest prawdziwym władcą i królem całego stworzenia (por. Ps 47), który rządzi swoim ludem przez wybranych namiestników: patriarchów, sędziów, proroków, królów. Jezus Chrystus przedstawia się nie jako ten, który jest namiestnikiem Boga w wykonywaniu władzy, ale ten, który sam posiada ten Boski prerogatyw: ma władzę odpuszczania grzechów (Mt 9,6n.), władzę nad chorobą (Mt 8,8n.), nad żywiołami natury (Mt 4,41), nad demonami (Mt 12,28), jest Panem szabat (Mk 2,28). Po zmartwychwstaniu powie, że „wszelka władza (*eksousia*)” jest Mu dana na niebie i na ziemi (por. Mt 28,18).

Ta władza dotyczy przede wszystkim zbawienia, które Jezus przyniósł światu i którego narzędziem jest Kościół. Dlatego też daje On apostołom udział w swojej władzy: uczestniczą oni w misji Zbawiciela, przemawiają w Jego imieniu, Jego mocą wyrzucają złe duchy; doświadczą także tego odrzucenia i prześladowania, które było udziałem ich Mistrza (por. Mt 10,40; 16,18–19). Misja apostołów jest nieprzemijająca; przekażą oni otrzymaną od Chrystusa władzę swoim następcom, tworząc strukturę – jak wyznajemy w Credo nicejsko-konstantynopolitańskim – apostołskiego Kościoła (*Ecclesia apostolica*).

Katechizm Kościoła katolickiego podkreśla, że apostołowie i ich następcy uczestniczą w potrójnej władzy Chrystusa: nauczania, uświęcania i rządzenia²⁸. Jest ona sprawowana synodalnie – w doniesieniu do władzy biskupów mówimy o kolegialności – czyli w jedności z biskupem Rzymu i pomiędzy sobą²⁹. Sobór Watykański II przypomniał, że biskupi jako następcy apostołów otrzymują swój urząd bezpośrednio od Chrystusa; nie są delegatami papieża czy kurii rzymskiej – tę rolę spełniają nuncjusze. Co ważne, prawda ta – *tout proportions gardes* – odnosi się także do wszystkich wiernych w Kościele.

Wszyscy wierni poprzez sakrament chrztu otrzymują udział w trzech funkcjach Chrystusa: królewskiej, prorockiej i kapłańskiej³⁰, a przez to – stosownie do swojego powołania w Kościele i świecie – otrzymują udział we władzy (*eksousia*) Zmartwychwstałego Pana: „Εξουσία zmartwychwstałego Pana wyraża się w Kościele poprzez wielość darów duchowych (τα πνευματικά) lub charyzmatów

²⁷ Por. E. Bińczyk, *O czym szepcze władza (w ujęciu Michela Foucaulta)*, „Przegląd Artystyczno-Literacki” (1999) 9, s. 67–72.

²⁸ Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, 888–896.

²⁹ Por. tamże, 880–887.

³⁰ Por. tamże, 901–913.

(τα χαρίσματα), które Duch Święty udziela w łonie Ludu Bożego dla budowania jednego Ciała Chrystusa. Podczas ich wykonywania musi być zachowany obiektywny porządek τάξις, tak by mogły się one harmonijnie rozwijać i przynosić oczekiwane owoce dla dobra wszystkich (por. 1 Kor 12,28–30; Ef 4,11–13)³¹.

Obiektywny porządek sprawowania władzy oraz wykonywania różnych posług i urzędów w Kościele, o którym mówi Międzynarodowa Komisja Teologiczna, gwarantuje, by w swoim sprawowaniu władzy żadna z części Kościoła nie naruszała jego ustanowionej przez Chrystusa struktury. To naruszenie może dokonać się na wiele sposobów, np. poprzez przywłaszczenie sobie władzy bądź posługi należącej do innej części Kościoła. Może mieć to miejsce, gdy kapłani odmawiają świeckim należnego im miejsca w Kościele, gdy teologowie nauczają prawd sprzecznych z *depositum fidei*, czy gdy kapłani bądź świeccy wymawiają posłuszeństwo i szacunek własnemu biskupowi. Należy pamiętać, że wykonywanie władzy w Kościele musi być zgodne z jego nadprzyrodzoną strukturą; nie może po prostu naśladować politycznych mechanizmów obecnych w świeckich społecznościach.

SYNODALNOŚĆ JAKO UCZESTNICTWO I ODPOWIEDZIALNOŚĆ ZA KOŚCIÓŁ

Synodalny Kościół, zanim zacznie być synodalną procedurą sprawowania władzy, musi być synodalną wspólnotą życia: nawrócenia i dążenia do świętości. Jak pisze Międzynarodowa Komisja Teologiczna, synodalność nie jest „pustą, roboczą procedurą, ale specyficzną formą, w jakiej Kościół żyje i działa”³². Nikt nie może reformować Kościoła, jeśli najpierw nie żyje jego codziennym rytmem oddawania chwały Bogu, dążenia do świętości i troski o zbawienie ludzi. Jednostronna koncentracja na mechanizmach podejmowania władzy i podejmowania władzy w Kościele (nierzadko przejawem tego jest powierzchowna krytyka biskupów i kapłanów) jest wyrazem niezrozumienia natury Kościoła – Oblubienicy Pana i próby ukształtowania go na własny obraz.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna ukazuje, że tę synodalność Kościoła najlepiej ukazuje widzenie Kościoła przez św. Pawła jako ciała Chrystusa:

[...] wyraża to zarówno jedność organizmu, jak i różnorodność jego członków. Tak bowiem, jak w ludzkim ciele wszystkie członki są niezbędne, każdy w swojej specyfice, tak i w Kościele wszyscy cieszą się równą godnością na mocy chrztu (por. Ga 3,28, 1 Kor 12,13) i wszyscy powinni przyczyniać się do realizacji planu zbawienia „na miarę

³¹ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Synodalność w życiu i misji Kościoła...*, 18.

³² Tamże, 43.

daru Chrystusa” (Ef 4,7). Dlatego też wszyscy są współodpowiedzialni za życie i misję wspólnoty, i wszyscy są wezwani do działania zgodnie z prawem wzajemnej solidarności, z poszanowaniem konkretnych posług i charyzmatów, ponieważ każdy z nich czerpie energię od tego samego Pana (por. 1 Kor 15,45)³³.

Oprócz pojęcia odpowiedzialności, czy też współodpowiedzialności za Kościół, analizowany dokument używa innego ważkiego antropologicznego określenia: uczestnictwo³⁴. Możemy nawet powiedzieć, że uczestnictwo jest określeniem bardziej podstawowym niż odpowiedzialność. Uczestnictwo jest źródłem odpowiedzialności. Równocześnie poczucie odpowiedzialności może być dla kogoś inspiracją do uczestnictwa, np. niepokój o los ciężko przeżywającego własną samotność proboszcza może być inspiracją dla parafian, aby bardziej angażować go w różne lokalne inicjatywy i w życie własnych rodzin. Kategoria uczestnictwa przypomina nam raz jeszcze, że w realizowaniu synodalności Kościół jest

[...] powołany do wyrażania uczestnictwa wszystkich, zgodnie z otrzymanym powołaniem, na mocy władzy powierzanej przez Chrystusa kolegium biskupów pod przewodnictwem papieża. Uczestnictwo opiera się na fakcie, że wszyscy wierni są uzdolnieni i wezwani do służenia sobie nawzajem darami otrzymanymi od Ducha Świętego³⁵.

SYNODALNE PODEJMOWANIE DECYZJI

Dopiero po przedstawieniu synodalności jako formy życia Kościoła (*modus vivendi et operandi*)³⁶ możemy przejść do ukazania synodalności jako formy sprawowania władzy w sensie ścisłym i podejmowania decyzji. W ujęciu Międzynarodowej Komisji Teologicznej, paradygmatycznym przykładem „wydarzenia synodalnego” w tym znaczeniu jest tzw. sobór jerozolimski. W Dziejach Apostolskich znajdujemy dokładny opis przyczyn zwołania i przebiegu soboru jerozolimskiego (por. Dz 15,1–35); niewątpliwie przyczyną tej dokładności opisu była świadomość znaczenia tego wydarzenia³⁷. Nas interesuje tutaj nie tyle teologiczna doniosłość ówczesnego sporu, ile fakt ujawnienia się przy tej okazji synodalnej struktury Kościoła.

³³ Tamże, 22.

³⁴ Znakomitą, inspirowaną teologią, ale filozoficzną analizę uczestnictwa możemy znaleźć w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 301–337.

³⁵ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Synodalność w życiu i misji Kościoła...*, 67.

³⁶ Tamże, 43.

³⁷ Por. A. Dobrzyński, *Synodalność Kościoła niepodzielonego*, Tarnów 2020, s. 56–64.

Przyczyną soboru jerozolimskiego był spór wśród chrześcijan w Antiochii, gdzie działali Paweł i Barnaba, o to, jakie znaczenie dla nowo ochrzczonych wiernych mają przepisy Prawa Mojżeszowego i czy należy włączać ich do Przymierza z Bogiem przez znak obrzezania. Wobec niemożliwości osiągnięcia porozumienia we własnym gronie Kościoła antiocheński postanawia poradzić się w tej sprawie apostołów i wysyła do Jerozolimy delegację, m.in. z Pawłem i Barnabą. Po przybyciu do Jerozolimy i przedstawieniu istoty sporu w Antiochii sprawę rozpatrują „Apostołowie i starsi (*presbiteroi*)”; dwa główne głosy podczas debaty należą do Piotra i Jakuba, przełożonego Kościoła w Jerozolimie.

Za dokumentem Międzynarodowej Komisji Teologicznej możemy przedstawić trzy elementy ujawnionej w czasie soboru jerozolimskiego synodalności Kościoła. Po pierwsze, przyczyną jego zwołania jest poważny spór w Kościele, którego nie przemilczano ani nie stłumiono, ale zgodnie z zasadą *parezji*, szczerego wyrażania swojego zdania, o której wielokrotnie mówił papież Franciszek, jasno wyrażono i sformułowano³⁸. Po drugie, wobec niemożności rozstrzygnięcia tego ważnego sporu we własnym gronie wspólnota antiocheńska odwołuje się do apostołów. O znaczeniu Stolicy Apostolskiej tak mówi omawiany dokument:

Od samego początku Kościoł w Rzymie cieszył się szczególnym szacunkiem, na mocy męczeńskiej śmierci poniesionej tam przez apostołów: Piotra – za którego następcę jest uznawany biskup Rzymu – i Pawła. [...] Kościół Rzymu jest punktem odniesienia dla wszystkich Kościołów, które odwołują się do niego w celu rozstrzygnięcia sporów³⁹, w wyniku czego pełnił on rolę instancji apelacyjnej⁴⁰.

Po trzecie, w debacie, która ma rozstrzygnąć przedstawiony problem, biorą udział „Apostołowie i starsi”, a główne głosy należą do naważniejszych apostołów, Piotra i Jakuba. Z drugiej strony, czytając biblijny opis tego wydarzenia, widzimy, że mimo że decyzja nie zapada poprzez głosowanie wszystkich obecnych tam wiernych, jest przez nich poparta. Podział kompetencji: nie każdy uczestniczy w podejmowaniu decyzji, idzie w parze z poparciem, jakiego osobom podejmującym decyzję udziela cała wspólnota.

Możemy powiedzieć więc, że synodalność Kościoła opiera się na akceptacji wszystkich dla jego apostolskiej struktury, w której – jak o tym pisaliśmy – to do apostołów i ich następców należy przede wszystkim posługa rządzenia. Równocześnie posługa rządzenia biskupa musi mieć na celu realizację tej jedynomyślności.

³⁸ Por. J. Kupczak, *Źródła sporu o Amoris laetitia...*, s. 227.

³⁹ Por. Klemens Rzymski, *I Clementis* V, 4–5.

⁴⁰ Synod w Sardyce (343), kan. 3 i 5, DH 133–134; cyt. za: Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Synodalność w życiu i misji Kościoła...*, 42.

ści, o której mówią Dzieje Apostolskie. Z jednej strony, list, który jest wysłany do „braci pogańskiego pochodzenia w Antiochii, w Syrii i Cylicji” jest zaadresowany przez „Apostołów i starszych braci”; z drugiej strony, to „Apostołowie i starsi wraz z całym Kościołem postanowili wybrać ludzi przodujących wśród braci [...] i wysłać do Antiochii”.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna tak komentuje ten podział kompetencji w jednym Kościele: „wszyscy są zaangażowani, choć każdy z nich ma inne zadanie do wypełnienia”⁴¹. Chodzi o dynamikę wymiany pomiędzy „wszystkimi” (cały Lud Boży), „niektórymi” (biskupi) i „jednym” (biskup Rzymu)⁴². Co ważne, ta jedność w różnorodności, jak już to wielokrotnie podkreślaliśmy, ze względu na nadprzyrodzony charakter Kościoła może mieć miejsce tylko w wierze: „Bycie prawdziwie «synodalnym» oznacza zatem harmonijne kroczenie naprzód pod wpływem impulsu Ducha”⁴³. Należy więc zawsze sprawdzać, czy jest to kroczenie „pod wpływem impulsu Ducha”, czy pod wpływem artykułu z prestiżowego czasopisma, czy nacisku z takiej czy innej „grupy trzymającej władzę”. Jeśli pomylimy głos Ducha z innymi głosami, synodalność może stać się również drogą destrukcji Kościoła.

ROZEZNANIE I KONSULTACJE

Rozeznanie to jedno z podstawowych słów w słowniku papieża Franciszka, szczególnie w jego synodalnej eklezjologii⁴⁴. Zdaniem papieża synodalne rozeznanie rozpoczyna się od wzajemnego słuchania, które jest drogą do prawdy:

Kościół synodalny to Kościół, który słucha w świadomości, że słuchanie to więcej niż tylko słyszenie. Chodzi o wzajemne słuchanie, gdzie każdy może się czegoś nauczyć. Lud wierny, kolegium biskupów, biskup Rzymu: wszyscy słuchają siebie nawzajem i wszyscy słuchają Ducha Świętego, „Ducha Prawdy” (J 14,17), aby usłyszeć to, co „mówi do Kościołów” (Ap 2,7). Synod Biskupów jest punktem zbieżności tego procesu słuchania przeprowadzonego na każdym poziomie życia Kościoła⁴⁵.

W swoim ważnym przemówieniu z 2015 roku papież wskazał poszczególne etapy tego procesu synodalnego słuchania: zaczyna się on od słuchania Ludu Bożego, który na mocy konsekracji chrzcielnej uczestniczy w funkcji prorockiej

⁴¹ Tamże, 21.

⁴² Por. tamże, 64; także: Franciszek, „*Synodalność*” konstytucyjnym wymiarem Kościoła...

⁴³ J. Ratzinger, *Le funzioni sinodali della Chiesa: l'importanza della comunione tra i Vescovi*, „L'Osservatore Romano” 24.01.1996, s. 4.

⁴⁴ Por. Franciszek, *Rozeznawanie. Boży głos w sercu*, przeł. A. Dywan, Kraków 2023.

⁴⁵ Franciszek, „*Synodalność*” konstytucyjnym wymiarem Kościoła...

Chrystusa⁴⁶. Potem następuje etap słuchania pasterzy, szczególnie ojców synodu, „autentycznych stróżów, interpretatorów i świadków wiary całego Kościoła, którą muszą ostrożnie odróżnić od zmieniających się prądów opinii publicznej”⁴⁷. Kulminacją procesu synodalnego słuchania jest słuchanie biskupa Rzymu, który jest wezwany do mówienia jako „pasterz i nauczyciel wszystkich chrześcijan”⁴⁸; nie chodzi o jego osobiste poglądy, ale o świadectwo wiary całego Kościoła (*fides totius Ecclesiae*). Tak rozumiana synodalność ma cechować cały Kościół i wszystkie poziomy Kościoła: diecezje z synodami diecezjalnymi i różnymi formami konsultacji i kolegiałości, parafie z radami duszpasterskimi, ekonomicznymi itd. Papież Franciszek podkreślił, że wszyscy chrześcijanie są wezwani do tworzenia takiego synodalnego Kościoła; będzie on miał znaczenie przykładowe i nowego standardu w świecie, gdzie „los całych ludów znajduje się często w rękach małych, ale znaczących grup ludzi”⁴⁹.

Ważną rolę w procesie synodalnego słuchania i rozeznawania pełnią konsultacje. Jak przypominała Międzynarodowa Komisja Teologiczna w jednym ze swoich poprzednich dokumentów:

Praktyka konsultowania wiernych nie jest niczym nowym w życiu Kościoła. W średniowieczu Kościół stosował zasadę prawa rzymskiego: *Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet* (co wszystkich dotyczy, przez wszystkich omówione i zaaprobowane być powinno). W trzech dziedzinach życia Kościoła (wiara, sakramenty, rządy) „tradycja łączyła strukturę hierarchiczną ze stabilnym ustrojem opartym na zjednoczeniu i porozumieniu”, co zwykło uchodzić za „praktykę apostołską” czy „apostołską tradycję”⁵⁰.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna przestrzega przed rozumieniem konsultacji w sensie politycznego parlamentaryzmu, koncyliaryzmu czy głosu (ew. głosowania) wyłącznie konsultacyjnego w sensie świeckiego prawa. Synodalne konsultacje dokonują się w wierze i są wspólnym słuchaniem tego, co „Duch mówi do Kościoła przez Słowo Boże, które rozbrzmiewa w ich sytuacji, oraz interpretuje znaki czasu oczami wiary”⁵¹.

⁴⁶ Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, 12.

⁴⁷ Franciszek, „*Synodalność*” konstytutywnym wymiarem Kościoła...

⁴⁸ Sobór Watykański I, *Konstytucja dogmatyczna „Pastor aeternus”*, 4, Denz. 3074; por. także KPK 749, 1.

⁴⁹ Franciszek, „*Synodalność*” konstytutywnym wymiarem Kościoła...

⁵⁰ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, „*Sensus fidei*” w życiu Kościoła, przeł. M. Moskal, Kraków 2015, 122.

⁵¹ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Synodalność w życiu i misji Kościoła...*, 68; por. także: J. Kupczak, *Debata na temat teologii znaków czasu (signa temporum) w czasie Drugiego Soboru Watykańskiego*, „*Studia Loviciensia*” 15 (2013), s. 225–243.

Celem rozeznania, indywidualnego i wspólnotowego, jest podejmowanie decyzji dotyczących drogi, jaką ma iść Kościół w konkretnym *kairos* ludzkiej historii⁵². Ten proces nie jest po prostu socjologicznym sondażem czy ankietą badającą opinię wiernych. Jak już zwróciliśmy uwagę, podejmowanie decyzji w Kościele musi dokonywać się w wierze, uwzględniać nadprzyrodzoną i apostołską strukturę Kościoła. Tak mówi o tym Międzynarodowa Komisja Teologiczna:

Synod, zgromadzenie lub rada nie mogą podejmować decyzji bez prawowitych pasterzy. Proces synodalny musi odbywać się w ramach hierarchicznie zorganizowanej wspólnoty. W diecezji, na przykład, konieczne jest rozróżnienie między procesem wypracowywania decyzji (*decision-making*) poprzez wspólny wysiłek rozeznawania, konsultacji i współpracy, a podejmowaniem decyzji duszpasterskich (*decision-taking*), co podlega władzy biskupa, gwaranta apostołskości i katolickości. Wypracowywanie jest zadaniem synodalnym, samo zaś podjęcie decyzji należy do kompetencji biskupa⁵³.

Wspólnotowe i apostołskie rozeznanie jest „wyrazem samej natury Kościoła, tajemnicy komunii z Chrystusem w Duchu Świętym”⁵⁴. Dlatego też, aby eklesjalne rozeznanie mogło właściwie działać, potrzebne jest zachowanie struktury Kościoła jako „rzeczywistości uporządkowanej i dobrze przemyślanej, w której każdy ma swoje miejsce i pełni określoną rolę”⁵⁵. Dla zachowania tej struktury Kościoła konieczny jest szacunek dla odpowiednich kompetencji różnych części Kościoła. W tym kontekście dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej przypomina kanon apostołski z końca III wieku:

Biskupi każdego narodu (ἐθνός) muszą uznać tego, który jest pierwszym (πρώτος) spośród nich i uważać go za swoją głowę (swojego przewodniczącego) (κεφαλή) i nie czynić niczego ważnego (znaczącego, istotnego) bez jego zgody (γνώμη) [...], ale pierwszy (πρώτος) nie może uczynić niczego bez zgody wszystkich⁵⁶.

Podobnie w ciągu wieków historii rzymskokatolickiego Kościoła powstało przekonanie, że „gwarancją” właściwej synodalności w Kościele jest autorytet

⁵² Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Synodalność w życiu i misji Kościoła...*, 113.

⁵³ Tamże, 69.

⁵⁴ Benedykt XVI, *Homilia podczas Mszy św. Inaugurującej V Konferencję Generalną Episkopatu Ameryki Łacińskiej i Karaibów*, Aparecida, 13 maja 2007, „Acta Apostolicae Sedis” 99 (2007), s. 435.

⁵⁵ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Synodalność w życiu i misji Kościoła...*, 22.

⁵⁶ Kanon apostołski 34, cyt. za: Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Synodalność w życiu i misji Kościoła...*, 27.

papieża⁵⁷. Warto jednak pamiętać, że w czasie wykorzystania tego autorytetu w ciągu dwóch ostatnich wieków przy ogłoszeniu dogmatów o niepokalanym poczęciu i wniebowzięciu Najświętszej Maryi Panny papieże szeroko korzystali z procesu konsultacyjnego, dzisiaj powiedzielibyśmy – synodalnego⁵⁸.

DIAKONIA SPOŁECZNA SYNODALNEGO KOŚCIOŁA

Swoją refleksję o społecznej diakonii synodalnego Kościoła Międzynarodowa Komisja Teologiczna rozpoczyna od wskazania na słowa Chrystusa, które stanowią wezwanie do takiej służby wobec świata: „Wy jesteście solą dla ziemi. [...] Wy jesteście światłem świata” (Mt 5,13–14) oraz „Podobne jest [Królestwo Boże] do zaczynu, które pewna kobieta włożyła w trzy miary mąki, aż się wszystko zakwasilo” (Łk 13,21). Dzisiaj ta chrześcijańska inspiracja do tworzenia „nowej ziemi” (por. Ap 21,1) jest tym bardziej istotna, że „świadomość współzależności między narodami zobowiązuje nas do myślenia o świecie jako wspólnym domu”⁵⁹.

Spojrzenie wiary sprawia, że chrześcijanie ostrzej i wyraźniej dostrzegają braki i defekty w tworzeniu porządku społecznego, ekonomicznego i politycznego. Dzisiaj to przede wszystkim „kryzys procedur demokratycznego uczestnictwa i braku zaufania do jego zasad i wartości, które je inspirują, co grozi pójściem w kierunku autorytaryzmu i technokracji”⁶⁰. W sytuacji dzisiejszego atomizmu społecznego, kryzysu „my” i atrofii struktur uczestniczenia oraz dialogu społecznego to właśnie eklezjalna synodalność może stać się zaczynem nowej „kultury spotkania”⁶¹. Zadaniem synodalnego Kościoła jest ukazanie możliwości tego prawdziwego spotkania pomiędzy ludźmi, które budując jedność, nie usuwa różnorodności oraz uczy szacunku dla innych, nie rezygnując z wezwania do szczerego wyrażania swojego zdania i mówienia prawdy (parezja).

UWAGI KOŃCOWE. O POTRZEBIE REALIZMU I KRYTERIACH AUTENTYCZNOŚCI PROCESU SYNODALNEGO

W dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej o synodalności często pojawia się wezwanie do budowania jednomyślności. Tak, na przykład, Komisja podsumowuje przebieg tego paradygmatycznego wydarzenia synodalnego, jakim był Sobór Apostolski w Jerozolimie:

⁵⁷ Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Synodalność w życiu i misji Kościoła...*, 34.

⁵⁸ Por. tamże, 37.

⁵⁹ Tamże, 118.

⁶⁰ Tamże, 119.

⁶¹ Por. tamże, 106.

Poprzez wsłuchanie się w głos Ducha Świętego w świadectwach o działaniu Boga i przedstawieniu przez każdego własnego zdania, początkowo rozbieżne opinie zmierzają w kierunku konsensusu i jedności (ὁμοθυμαδόν, por. 15,25), która jest owocem wspólnotowego rozeznania w służbie ewangelizacyjnej misji Kościoła⁶².

Podobnie na znaczenie jedności ma wskazywać odniesienie do św. Cypriana, biskupa Kartaginy w III wieku, który podkreśla, że nic nie powinno się czynić bez biskupa („nihil sine episcopo”), ale równocześnie nic nie powinno się czynić bez synodu, czyli prezbiterów i diakonów („nihil sine consilio vestro”) i bez zgody ludu („et sine consensu plebis”)⁶³.

Niewątpliwie, z całą powagą powinniśmy potraktować ten wzniosły cel, jakim jest budowanie jedności wspólnoty chrześcijańskiej, o czym mówią Dzieje Apostolskie: „jeden duch i jedno serce ożywiały wszystkich wierzących” (Dz 4,32). Równocześnie historia Kościoła przypomina nam, że nie zawsze udawało się go osiągnąć, a wierność prawdzie nierzadko wymagała, aby pamiętać raczej o innych słowach Chrystusa: „Nie sądzicie, że przyszedłem pokój przynieść na ziemię. Nie przyszedłem przynieść pokoju, ale miecz. Bo przyszedłem poróżnić syna z jego ojcem, córkę z matką, synową z teściową i będą nieprzyjaciółmi człowieka jego domownicy” (Mt 10,34–36). Ta różnica, o której mówi Chrystus, nie dotyczy czasem wyłącznie granic Kościoła i podziału między wierzącymi i niewierzącymi, ale przebiega wewnątrz Kościoła. Jak wiemy, synody i sobory Kościoła obradowały nierzadko w atmosferze podziału i sporu, a wierni chrześcijańskiej ortodoksji pasterze nie zawsze cieszyli się szacunkiem i miłością swoich wspólnot.

Dlatego też ważna jest pamięć o warunkach autentyczności procesu synodalnego, na które kilkakrotnie zwraca uwagę omawiany dokument. I tak, w swojej refleksji nad soborami I tysiąclecia chrześcijaństwa Międzynarodowa Komisja Teologiczna stwierdza, że o autentyczności procesu synodalnego świadczy spełnienie trzech warunków: „συμφωνία (symphōnía) przewodniczących poszczególnych Kościołów, συνεργεία (synergieía) Biskupa Rzymu, συμφορήσις (symphrónēs) patriarchów i zgodność jego nauczania z nauczaniem poprzednich soborów”⁶⁴. W innym miejscu czytamy: „Wymiar synodalny Kościoła zakłada komunie w żywej wierze różnych Kościołów lokalnych ze sobą nawzajem i z Kościołem rzymskim, zarówno w sensie diachronicznym – *antiquitas* – jak i synchronicznym – *universitas*”⁶⁵. Komunia diachroniczna to zachowanie Tradycji; komunია synchroniczna to budowanie jedności Kościoła w każdej konkretnej epoce historycznej.

⁶² Tamże, 21.

⁶³ Por. tamże, 25.

⁶⁴ Por. tamże, 29.

⁶⁵ Por. tamże, 52.

Dzisiaj jednym z istotnych uwarunkowań procesu synodalnego jest w naszej części świata postępująca sekularyzacja, której wpływ daje się odczuć zarówno na zewnątrz, jak i wewnątrz Kościoła. Jednym z jej skutków jest odchodzenie wiernych z Kościoła i porzucanie wiary; warto jednak pamiętać, że sekularyzacja to przede wszystkim zmiana światopoglądu, sposobu, w jaki ludzie widzą siebie samych, swoje rodziny, relacje społeczne i całą rzeczywistość⁶⁶. Co ważne, ta zmiana światopoglądowa dotyczy ludzi nie tylko na zewnątrz, ale i wewnątrz Kościoła; zresztą nie dotyczy tylko wiernych świeckich. Coraz częściej, mamy do czynienia z sytuacją, gdy wierni wykazują zadziwiającą ignorancję w sprawach chrześcijańskiej wiary i obyczajów. Tworzy to oczywiście szczególne problemy dla procesu synodalnego i przypomina o potrzebie formacji jako koniecznego i podstawowego warunku synodalności Kościoła. Można by powiedzieć, że synodalność Kościoła praktykowana na co dzień w naszych parafiach i wspólnotach wzywa nas nie do uczestniczenia w strukturach władzy i podejmowania decyzji, ale przede wszystkim do formacji i pogłębiania egzystencjalnego zaangażowania wiernych w komunijną relację z Bogiem i Kościołem⁶⁷. Formacja do synodalności to głównie formacja do życia wiarą w Kościele.

BIBLIOGRAFIA

- Amiot F., Grelot P., *Władza*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, Poznań–Warszawa 1985, s. 1048–1052.
- Benedykt XVI, *Homilia podczas Mszy św. Inaugurującej V Konferencję Generalną Episkopatu Ameryki Łacińskiej i Karaibów*, Aparecida, 13 maja 2007, „Acta Apostolicae Sedis” 99 (2007), s. 435.
- Bińczyk E., *O czym szepcze władza (w ujęciu Michela Foucaulta)*, „Przegląd Artystyczno-Literacki” (1999) 9, s. 67–72.
- Choromański A., *Vaticanum II: sobór eklezjologicznego przełomu*, „Studia Theologica Varsaviensia” 50 (2012) 2, s. 17–54.

⁶⁶ O takiej właśnie zmianie pisze Michał Kędziński w szeroko komentowanym w ostatnich latach artykule *Przemija bowiem postać tego świata. LGBT, Ordo Iuris i rozpad katolickiego imaginarium*, <https://klubjagiellonski.pl/2020/08/08/przemija-bowiem-postac-tego-swiata-lgbt-ordo-iuris-i-rozpad-katolickiego-imaginarium>. Moja odpowiedź na ten tekst: *Upadek katolickiego imaginarium i Strajk (niektórych) Kobiet*, <https://teologiapolityczna.pl/jaroslaw-kupczak-op-upadek-katolickiego-imaginarium-i-strajk-niektorych-kobiet>. Oczywiście, najbardziej kompetentnym omówieniem nowożytnego procesu sekularyzacyjnego pozostaje klasyczna pozycja Charlesa Taylora *A secular age* (London 2007).

⁶⁷ Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Synodalność w życiu i misji Kościoła...*, 107–109.

- Cyprian, *De Oratione Dominica*, CC Series Latina IIIA, s. 90–113; polski przekł. w: *Odpowiedź na Słowo. Najstarsi mistrzowie chrześcijańskiej modlitwy*, oprac. H. Pietras, Kraków 1993, s. 61–98.
- Dobrzyński A., *Synodalność Kościoła niepodzielonego*, Tarnów 2020.
- Franciszek, *Rozeznawanie. Boży głos w sercu*, przeł. A. Dywan, Kraków 2023.
- Hammer J. OP, *The Church is a Communion*, New York 1964.
- Hindess B., *Filozofie władzy. Od Hobbesa do Foucaulta*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa 1999.
- Ignacy z Antiochii, *Ad Ephesios*, SC 10, 66–94; polski przekł. w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, oprac. M. Starowieyski, Kraków 1998, s. 113–119.
- Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Citta del Vaticano 1986.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1992.
- Kędzierski M., *Przemija bowiem postać tego świata. LGBT, Ordo Iuris i rozpad katolickiego imaginarium*, <https://klubjagiellonski.pl/2020/08/08/przemija-bowiem-postac-tego-swiata-lgbt-ordo-iuris-i-rozpad-katolickiego-imaginarium>.
- Klemens Rzymski, *I Clementis*, SC 167, s. 99–205; polski przekł. w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, oprac. M. Starowieyski, Kraków 1998, s. 51–87.
- Kołąkowski L., *Mini wykłady o maxi sprawach. Trzy serie*, Kraków 2004.
- Kupczak J., *Debata na temat teologii znaków czasu (signa temporum) w czasie Drugiego Soboru Watykańskiego*, „*Studia Loviciensia*” 15 (2013), s. 225–243.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, „*Sensus fidei*” w *życiu Kościoła*, przeł. M. Moskal, Kraków 2015.
- Orzechowski M., *Polityka, władza, panowanie w teorii Maxa Webera*, Warszawa 1984.
- Pielgrzymująca wspólnota wiary. Kościół jako komunia*, przeł. W. Szymona OP, Kraków 2003.
- Ratzinger J., *Le funzioni sinodali della Chiesa: l'importanza della comunione tra i Vescovi*, „*L'Osservatore Romano*” 24.01.1996.
- Schönborn Ch., *Relazione commemorativa*, w: *Commemorazione del 50. anniversario del Sinodo dei Vescovi: Introduzione, Relazione commemorativa e Comunicazioni*, „Bolleettino Sala Stampa della Santa Sede” 17.10.2015, www.press.vatican.va.
- Sobór Watykański I, *Konstytucja dogmatyczna „Pastor aeternus”*, www.vatican.va.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, www.portal.tezeusz.pl.
- „*Synodalność*” konstytutywnym wymiarem Kościoła. 7.10.2015. *Przemówienie Papieża Franciszka podczas uroczystości upamiętniającej 50. rocznicę ustanowienia Synodu Biskupów*, www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/synodalnosc_17102015.html.
- Synodalność w życiu i misji Kościoła*, www.synod.org.pl.

Taylor Ch., *A secular age*, London 2007.

Upadek katolickiego imaginarium i Strajk (niektórych) Kobiet, <https://teologiapolityczna.pl/jaroslav-kupczak-op-upadek-katolickiego-imaginarium-i-strajk-niektorych-kobiet>.

Wojtyła W., *Osoba i czyn*, w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 51–339.

Źródła sporu o „Amoris laetitia”, Poznań 2018.

Słowa kluczowe: eklezjologia komunii, konsultacje, Kościół, rozeznanie, Sobór Watykański II, Synod Biskupów, synodalność, uczestnictwo, władza

TEN THESES ON THEOLOGY OF SYNODALITY

Summary

The ongoing in the Catholic Church Synod on synodality is surrounded by many different controversies. The innovative form of the synod, in the Synod of Bishops deliberates within a broader body with yet to be defined competences, announcements of significant changes both in the teaching of the Church and in her structure, awake among many Catholics hope for awakening new dynamism in the Church, but also fear of breaking continuity with Tradition and the loss of the Christian proprium. At the source of these new hopes and anxieties lies a question: what is really the synodality to which Pope Francis calls the Church? This text tries to answer this question; this answer is based on the best theological text that has been written on this topic in recent years, the 2018 document of the International Theological Commission *Synodality in the Life and Mission of the Church*. The most important statements of this document will be presented in the form of ten theses, which concern, among others: the historical and theological sources of the concept of synodality, the renewed ecclesiology of the Second Vatican Council, practical ways of implementing synodality, the structure of power and co-responsibility in the Church, the conditions and criteria of the authenticity of the synodal process.

Keywords: Church, communio ecclesiology, consultations, discernment, governance, participation, Second Vatican Council, Synod of Bishops, synodality

Ks. Jacek Froniewski*
PWT Wrocław

ROZEZNAWANIE WSPÓLNOTOWE JAKO PODSTAWOWA METODA REALIZACJI SYNODALNOŚCI W ŻYCIU KOŚCIOŁA WEDŁUG ZAMYŚLU PAPIEŻA FRANCISZKA

Artykuł jest syntetyczną próbą ukazania nowych elementów, które wprowadza papież Franciszek, gdy prezentuje swoje rozumienie realizacji synodalności w życiu Kościoła. Jako podstawową metodę dla Kościoła synodalnego ekspozuje on rozeznawanie, co można zauważyć w jego nauczaniu już od początku tego pontyfikatu. Tekst obejmuje cztery części. Pierwsza określa krótko ogólne założenia eklezjologiczne obecnego synodu o synodalności. Druga ukazuje samo rozeznawanie duchowe jako metodę w ciągu dziejów, a trzecia aplikację tejże metody w życiu Kościoła w nauczaniu Franciszka. Ostatnia skupia się na sensus fidei jako podstawie teologicznej procesu rozeznawania synodalnego. Konkluzja ukazuje cel zastosowania rozeznawania w wizji Kościoła synodalnego według zamysłu Franciszka.

WPROWADZENIE

Wobec pojawiających się kontrowersji artykuł jest próbą interpretacji nowych elementów, które w swoim nauczaniu wprowadza papież Franciszek, gdy prezentuje swoje rozumienie realizacji synodalności w życiu Kościoła. Świadomie w tytule użyto słowa „zamyśł”, gdyż ciągle brak tu jednoznacznej definicji synodalności. Jesteśmy pośrodku pewnego procesu, gdy dojrzała koncepcja tego terminu się rodzi i prawdopodobnie aktualny synod o synodalności ją wypracuje. To bez wątpienia coś nowego wobec dotychczasowego doświadczenia synodalnego w Kościele katolickim. Artykuł powstał u progu XVI Zwyczajnego Zgromadze-

* Ks. dr hab. Jacek Froniewski – adiunkt I Katedry Teologii Dogmatycznej PWT we Wrocławiu, kanclerz Kurii Metropolitalnej Wrocławskiej; e-mail: jacek.froniewski@pwt.wroc.pl; ORCID 0000-0003-0133-3125.

nia Ogólnego Synodu Biskupów, które rozpoczyna się na początku października 2023 roku – to ważna uwaga, by rozumieć zakres wykorzystanych materiałów i możliwości ujęcia zagadnienia przez autora. Tekst obejmował będzie cztery części. Pierwsza w ramach usadowienia problemu w aktualnym kontekście nakreśli krótko generalne założenia eklezjologiczne Synodu o synodalności. Druga ukáže samo rozeznawanie duchowe jako metodę, a trzecia aplikację tejże metody w życiu całego Kościoła. Ostatnia skupi się na *sensus fidei* jako podstawie teologicznej procesu rozeznawania synodalnego.

GENERALNE ZAŁOŻENIA EKLEZJOLOGICZNE SYNODU O SYNODALNOŚCI

Obecny synod w wielu środowiskach rodzi spore obawy ze względu na pewne nowatorskie elementy. W tym kontekście trzeba sobie jednak zdawać sprawę, że nie jest on wcale wzorowany na znanych modelach synodu w Kościołach ewangelickich czy też w Kościołach wschodnich. Ten synod w istocie jest poszukiwaniem modelu współczesnej katolickiej formy synodalności. Na czy polega ta katolicka specyfika? Otóż właśnie na uwzględnieniu dwóch fundamentalnych pryncypiów eklezjologii katolickiej: kolegialności biskupów i prymatu Piotra¹. Należy więc pamiętać, że mimo iż w obradach wezmą udział również wierni świeccy, to prawnokanonicznie jest to nadal synod biskupów w rozumieniu kanonów 342–348 *Kodeksu prawa kanonicznego*². W tym miejscu w odniesieniu do świeckich warto zauważyć, że w Zgromadzeniu Ogólnym proporcje uczestników są tak dobrane, że głos decydujący będą mieli nadal biskupi. Następnie to ostatecznie papież podsumuje te obrady w adhortacji posynodalnej i nie jest on tu związany ani głosem większości, ani nawet jednomyślnością uczestników³. Synod więc ostatecznie nie jest organem decyzyjnym, ale otwartym procesem, który w istocie jest wspólnym rozeznawaniem pod przewodnictwem Ducha Świętego⁴. Na marginesie, widać tu istotną różnicę wobec niemieckiej Drogi Synodalnej, która chce powołać z siebie organ decyzyjny właściwie zrównany z konferencją episkopatu.

¹ Por. A. Dobrzyński, *Synodalność w nauczaniu i pontyfikacie Jana Pawła II*, „Teologia w Polsce” 15 (2021) 2, s. 114–117; zob. też *Letter of Cardinals Grech and Hollerich to the Bishops of the World* (23.01.2023), https://www.synod.va/content/dam/synod/news/2023-01-30_news_letter_bishops/EN---Letter-to-the-Bishops [dostęp: 17.09.2023] – autorzy podkreślają tu mocno: „there is no exercise of ecclesial synodality without exercise of episcopal collegiality”.

² *Kodeks prawa kanonicznego* (stan prawny na dzień 18 maja 2022 r.) [dalej: KPK], Poznań 2022.

³ Por. kan. 343 KPK.

⁴ Zob. szerzej S. Bartonitschek, *Keine evangelische Synode. Synoden-Kardinal Hollerich zu Erwartungen an die katholische Weltsynode*, „Ökumenische Informationen” 29 (2023), s. 12–13.

Powszechnie wiadomo, że instytucja synodu znana jest w Kościele od pierwszych wieków. Tym jednak, co stanowi istotną różnicę w obecnym synodzie, jest włączenie całego Ludu Bożego, od poziomu najmniejszych wspólnot, w synodalny proces rozeznawania⁵ (a nie decyzyjny!) – to jest istotne novum, które papież Franciszek przedstawił w programowym przemówieniu z 17 października 2015 roku, wygłoszonym z okazji 50-lecia wprowadzenia posoborowej instytucji synodu biskupów, co streszcza zawarta tam fundamentalna zasada: „Synodalność jest konstytutywnym wymiarem Kościoła”⁶. Zapewne można przypuszczać, iż dopiero ewentualnym owocem obecnego synodu może być jakaś forma rozszerzenia zakresu udziału wiernych świeckich w procesach decyzyjnych.

Widzimy zatem, że istotą metody synodalnej w zamyśle Franciszka jest przede wszystkim rozeznawanie (od poziomu parafii po zgromadzenie biskupów) i na tym elemencie się tutaj skupimy, by ostatecznie wskazać też kryteria uczestnictwa w tym procesie i jego podstawy teologiczne.

ROZEZNAWANIE JAKO METODA

Samo rozeznawanie to metoda znana w Kościele od jego początków⁷ – wystarczy przypomnieć tekst z 1 J 4,1: „Umiłowani, nie każdemu duchowi dowierzajcie, ale badajcie duchy, czy są z Boga, gdyż wielu fałszywych proroków pojawiło się na świecie”⁸. W tym znaczeniu odczytywany jest także tekst Pawłowy z 1 Kor 12,10 mówiący o darze rozpoznawania duchów, gdzie jest to jeden z charyzmatów budowania Ciała Chrystusa – Kościoła⁹. Zastosowanie rozeznawania w praktyce pierwotnego Kościoła ilustrują Dzieje Apostolskie w opisie wyboru diakonów (6,1–6) czy tzw. soboru jerozolimskiego (15,1–29). Później w całej historii Kościoła, głównie w obszarze duchowości, rozwijana była nauka o rozeznawaniu, czy też rozróżnianiu duchów. W tym miejscu należy sobie uświadomić, że papież Bergoglio to „rasowy” jezuita i jako uczeń św. Ignacego Loyoli jest głęboko

⁵ Por. Internationale Theologische Kommission, *Die Synodalität in Leben und Sendung der Kirche*, Bonn 2018, nr 71–102.

⁶ Francis, *Speech on the occasion of Ceremony commemorating the 50th Anniversary of the Institution of the Synod of Bishops*, https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html [dostęp: 18.09.2023]; por. Franciszek, *Konstytucja apostolska „Praedicate Evangelium”*, Preambuła nr 4, „Wrocławskie Wiadomości Kościelne” 2 (2022), s. 6.

⁷ Zob. przykładowo szerokie systematyczne opracowanie z XVII w.: J. Bona, *Traktat o rozpoznawaniu duchów pokazujący podstawy i reguły do rozpoznawania różnych rodzajów duchów*, przeł. J. Bernacki, Wrocław 2022 (374 ss.).

⁸ Teksty biblijne cytowane za: *Biblia Tysiąclecia*, wyd. V, Poznań 2000.

⁹ Por. J. Bona, *Traktat o rozpoznawaniu duchów...*, s. 31–35.

zakorzeniony w jego nauce o rozeznawaniu duchów¹⁰. Bez wątplenia to właśnie św. Ignacy wypracował chyba najbardziej spójne i kompleksowe w dziejach Kościoła zasady rozeznawania. Stąd nie powinno nas dziwić, że temat rozeznawania jest tak bliski, także w praktyce, Franciszkowi i nie jest to zagadnienie podjęte przez niego jedynie na potrzeby obecnego synodu. Uważny obserwator jego nauczania zauważy, że wątek ten przewija się od początku jego pontyfikatu – wystarczy sobie choćby przypomnieć adhortację *Amoris laetitia*, gdzie dużo kontrowersji wzbudziła propozycja rozeznawania duszpasterskiego wobec związków nieregularnych¹¹. Franciszek sam mocno podkreśla, że rozeznawanie to nie „moda” obecnego pontyfikatu, jak niektórzy mu czasami zarzucają, ale metoda, która opiera się na przekonaniu, że Bóg działa w historii¹².

Relatywnie bardzo niedawno Franciszek wygłosił cały cykl katechez środowych na temat rozeznawania (31.08.2022–04.01.2023)¹³. Nie miejsce tu, aby streszczać całość tego nauczania, ale warto zwrócić uwagę na jego zasadnicze elementy. Punktem wyjścia dla papieża jest fundamentalna prawda, że człowiek jest wolny, a ta wolność realizuje się w decyzjach. Aby podejmować decyzje, należy je rozeznawać i nie jest to jedynie proces intelektualny, ale – na płaszczyźnie wiary – jest to właściwie dialog z Bogiem, bo chodzi przecież o rozeznanie woli Bożej. Ten proces angażuje wolę i uczucia, bo obejmuje on naszą wolność wpisującą się w Boży plan miłości. Zatem za św. Ignacym Franciszek naucza, że trzeba słuchać serca i słuchać sercem. Ponadto papież podkreśla, że Bóg działa przez to, co niespodziewane, nieoczekiwane, coś, co po ludzku może się wydawać „przykładem”. Dlatego trzeba nabyć umiejętność „czytania życia” – rozeznawanie to czytanie tych znaków.

W tym procesie wskazuje on dwa warunki wyjściowe: po pierwsze, to ufna relacja z Bogiem (życie modlitwy) jako gwarancja rozpoznania, co jest moją iluzją, a co głosem Boga; po drugie, to poznanie siebie (prawda o sobie), bo tylko tak można odsiać iluzje i odkryć prawdziwe motywacje. Jako podstawę poznania siebie wskazuje dobry rachunek sumienia, który daje wzrost wolności. Dalej nauczanie o rozeznawaniu Franciszek rozwija o dynamikę strapień i pocieszeń w ujęciu św. Ignacego¹⁴. Ze swojej strony papież mocno podkreśla w tym procesie rolę karmienia się słowem Bożym i przewodnictwa Ducha Świętego – otwarcia na Jego inspiracje¹⁵.

¹⁰ Zob. szerzej Franciszek, *Rozeznawanie. Boży głos w sercu*, Kraków 2023, s. 220–222.

¹¹ Zob. szerzej Franciszek, *Adhortacja apostolska „Amoris laetitia”*, Watykan 2016, nr 296–303.

¹² Por. Franciszek, *Rozeznawanie...*, s. 133, 219.

¹³ Wszystkie teksty zob. tamże, s. 19–127.

¹⁴ Por. Ignacy Loyola, *Opowieść pielgrzyma. Autobiografia*, przeł. M. Bednarz, Kraków 2021, s. 54–56.

¹⁵ Por. Franciszek, *Rozeznawanie...*, s. 222.

ROZEZNAWANIE W ŻYCIU KOŚCIOŁA

To, co powyżej zaprezentowano, nie jest w istocie niczym nowym w praktyce życia duchowego, może poza paroma akcentami postawionymi mocnej w nauczaniu Franciszka. Proces rozeznawania odnoszący się głównie do indywidualnych wyborów jest doskonale znany i rozwijany w Kościele od czasów patrystycznych. Również był i jest on stosowany w rozeznawaniu wspólnotowym, np. we wspólnotach zakonnych. Natomiast wielką nowością obecnego pontyfikatu jest, zwłaszcza w odniesieniu do trwającego synodu, przeniesienie tego procesu na poziom ogólnokościelny, obejmujący wszystkich członków Ludu Bożego, od struktur najbardziej podstawowych, jak parafia, po zgromadzenie biskupów z całego świata na synodzie. Według Franciszka rozeznawanie konkretyzuje wiarę, bo pozwala nam czynić to, co rzeczywiście podoba się Bogu¹⁶. Tym samym jest to narzędzie, które chroni Kościół przed starzeniem się, gdyż daje nam świeże, prorocze spojrzenie. Dlatego wobec dzisiejszego kryzysu Kościoła tak bardzo potrzebujemy rozeznania na wszystkich szczeblach struktury kościelnej. W adhortacji *Gaudete et exultate* papież tak argumentuje tę potrzebę:

Dzisiaj szczególnie potrzebna stała się postawa rozeznawania. Współczesne życie daje bowiem ogromne możliwości działania i rozrywki, a świat przedstawia je tak, jakby wszystkie były wartościowe i dobre. [...] Rozeznawanie jest szczególnie ważne, kiedy w naszym życiu pojawia się nowość, a zatem kiedy trzeba rozeznaczyć, czy jest ona „młodym winem”, które pochodzi od Boga, czy też zwodniczą nowością ducha tego świata lub ducha diabła¹⁷.

Stwierdziliśmy wcześniej, że rozeznawanie to odczytywanie głosu Boga w sercu, co nie wyklucza wiedzy, lecz mamy tu jednak do czynienia z czymś więcej, bo jest to przede wszystkim łaska. Jest to łaska Ducha Świętego, która czyni Lud Boży ludem proroczym. A zatem każdy w Kościele może rozeznawać, w tym znaczeniu, że nie potrzeba tu specjalnych zdolności, wykształcenia czy uprawnień. Papież stawia jednak jeden zasadniczy warunek, by ktoś mógł rozeznawać – to gotowość słuchania Boga, innych osób i samej rzeczywistości. Tak rozumiana postawa słuchania zakłada więc podstawowe kryterium posłuszeństwa Ewangelii, ale także Magisterium, które jest jej stróżem. Tak rodzi się pokora wobec własnych projektów¹⁸.

¹⁶ Tamże, s. 134.

¹⁷ Franciszek, *Adhortacja apostolska „Gaudete et exultate”*, Watykan 2018, nr 167–168.

¹⁸ Zob. szerzej tamże, nr 170–173; por. Franciszek, *Rozeznawanie...*, s. 165–167.

Instrumentum laboris dla najbliższego Zgromadzenia Synodu Biskupów przedstawia konkretny schemat metody synodalnego rozeznawania, którą nazywa „Rozmową w Duchu Świętym”¹⁹. Oto etapy w tej metodzie:

1) przygotowanie osobiste – osobista refleksja i medytacja nad proponowanymi treściami;

2) cisza i słuchanie słowa Bożego;

3) zabieranie głosu i uważne słuchanie innych;

4) chwila modlitewnej ciszy;

5) dzielenie się na bazie wypowiedzi innych osób tym, co najbardziej do mnie przemówiło w ich głosie;

6) wspólne budowanie – rozpoznanie zbieżnych intuicji oraz odpowiedź na pytanie: do jakich kroków wzywa nas razem Duch Święty?;

7) modlitwa dziękczynna.

Dokument stwierdza tu wprost: „Formacja do rozmowy w Duchu Świętym jest formacją do bycia Kościołem synodalnym”²⁰.

SENSUS FIDEI – PODSTAWA TEOLOGICZNA METODY ROZEZNAWANIA SYNODALNEGO

Mamy już dobrze opisaną metodę rozeznawania synodalnego i jej zasadnicze kryteria. Jednak dla wielu sceptyków wydaje się ona zbyt subiektywna. Franciszek wskazuje zatem czytelną podstawę teologiczną dla rozeznawania – jest nią *sensus fidei* – zmysł wiary²¹, który sprawia, że Lud Boży pod przewodnictwem Ducha Świętego nie może zbłądzić w wierze²². *Sensus fidei* na mocy sakramentów chrztu i bierzmowania sprawia, że każdy wierzący bez jakiegoś przygotowania teologicznego, na poziomie przedpojęciowym, niejako intuicyjnie, może rozpoznać prawdę pochodzącą od Boga²³. Podstawą biblijną są tu przede wszystkim dwa wersety z Pierwszego Listu św. Jana: „Wy natomiast macie namaszczenie od Świętego i wszyscy jesteście napełnieni wiedzą” (w. 20) „Co do was, to namaszczenie, które otrzymaliście od Niego, trwa w was i nie potrzebujecie pouczenia od nikogo, ponieważ Jego namaszczenie poucza was o wszystkim” (w. 27).

¹⁹ Zob. XVI Zgromadzenie Ogólne Zwyczajne Synodu Biskupów, *Instrumentum laboris na pierwszą sesję*, „Wrocławskie Wiadomości Kościelne” 1 (2023), s. 33–36.

²⁰ Tamże, s. 36.

²¹ Zob. Francis, *Speech on the occasion of Ceremony commemorating the 50th Anniversary of the Institution of the Synod of Bishops*.

²² Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*, Watykan 2013, nr 119.

²³ Zob. szerzej Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Sensus fidei w życiu Kościoła*, przeł. M. Moskal, Kraków 2015, nr 2–3; por. D. Kowalczyk, *Sensus fidei w życiu Kościoła*, „Pastores” 97 (2022) 4, s. 130–131.

Sensus fidei choć funkcjonuje w Kościele od początku – o czym świadczą choćby przytoczone teksty Nowego Testamentu, a także świadectwa patrystyczne – to teologicznie jest tematem relatywnie nowym²⁴. Pojęcie *sensus fidei* po raz pierwszy w dokumentach Magisterium pojawia się dopiero na Soborze Watykańskim II:

Ogół wierzących, mających namaszczenie od Świętego (por. 1 J 2,20.27), nie może zbłądzić w wierze (*in credendo*) i tę swoją szczególną właściwość ujawnia przez nadprzyrodzony zmysł wiary (*sensus fidei*) całego ludu, gdy poczynając od biskupów aż po ostatniego z wiernych świeckich, ujawnia on swą powszechną zgodność w sprawach wiary i moralności²⁵.

Najszersze oficjalne opracowanie nauki o *sensus fidei* daje nam dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej z 2014 roku zatytułowany *Sensus fidei w życiu Kościoła*, który papież Franciszek ocenił bardzo wysoko w przemówieniu do członków tejże komisji²⁶.

Co istotne w toku naszego wywodu, ten dokument jasno określa dyspozycje konieczne do autentycznego udziału w *sensus fidei*, podkreślając jednocześnie, że żadna z tych dyspozycji nie może być rozpatrywana w oderwaniu od pozostałych²⁷, przy czym kluczowa wydaje się tu zasada, że im dojrzała wiara, tym silniejszy zmysł wiary²⁸. To niezwykle istotny element w przypadku tego zjawiska, gdyż zastosowanie przejrzystych kryteriów pozwala uchronić się tutaj od pomieszania tego, co jest z Ducha Świętego, od modnych opinii czy ducha epoki²⁹. Oto sześć wskazanych zasadniczych dyspozycji, jakimi musi charakteryzować się ochrzczony, by autentycznie być podmiotem *sensus fidei*:

- 1) uczestnictwo w życiu Kościoła – główne jego przejawy to: modlitwa, czynny udział w liturgii, regularna spowiedź, zaangażowanie w służbę Kościoła;
- 2) wsłuchiwanie się w słowo Boże;
- 3) otwartość na rozum, czyli akceptacja rozumu w odniesieniu do wiary;
- 4) trwanie w bliskości z Magisterium;
- 5) świętość przejawiająca się w pokorze, wolności i radości w Duchu Świętym;
- 6) tworzenie moralnej podbudowy Kościoła – budowanie jedności Kościoła, rozwijanie charyzmatów, przyprowadzanie innych do Kościoła³⁰.

²⁴ Zob. szerzej D. Kowalczyk, *Sensus fidei w życiu Kościoła...*, s. 127–129.

²⁵ *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, nr 12, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst łacińsko-polski. Nowe tłumaczenie*, Warszawa–Poznań 2008, s. 164–165.

²⁶ Zob. Franciszek, *Rozeznawanie...*, s. 212.

²⁷ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Sensus fidei w życiu Kościoła...*, nr 88.

²⁸ D. Kowalczyk, *Sensus fidei w życiu Kościoła...*, s. 132.

²⁹ Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Sensus fidei w życiu Kościoła...*, nr 87.

³⁰ Zob. szerzej tamże, nr 89–105.

A zatem potencjalnie każdy katolik ma możliwość udziału w *sensus fidei*, ale gdy nie spełnia tych dyspozycji, trudno, by jego głos był autentycznym przejawem tego zjawiska.

Nieprzypadkowo poświęciliśmy tutaj tyle miejsca przypomnieniu podstaw nauki o *sensus fidei*. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej zatytułowany *Synodalność w życiu i misji Kościoła* (2018) łączy bardzo wyraźnie *sensus fidei* z dynamiką synodalności w Kościele³¹. Chodzi też o to, by rozwiązać pojawiające się obawy, że rozeznawanie synodalne można sprowadzić do jakiejś formy parlamentaryzmu kościelnego. Takie obawy mogły się rodzić choćby wówczas, gdy często słyszeliśmy, by na etapie diecezjalnym obecnego synodu szukać i włączać ludzi z peryferii, czy nawet spoza Kościoła. Wydaje się, że to wezwanie papieża do wyjścia na peryferie ma służyć odczytaniu znaków czasów (*signa temporum*)³², ma służyć prawidłowej diagnozie, która w szerszym spektrum ma pomóc zrozumieć sytuację Kościoła oraz potrzeby jego misji w dzisiejszym świecie. Natomiast samo rozeznawanie synodalne jest, w świetle powyższych kryteriów, procesem wewnątrzkościelnym, i to z jasno określonymi wymaganiami wobec jego uczestników, które gwarantują autentyczność odczytywanych natchnień Ducha Świętego³³. Ten tok myślenia wydaje się potwierdzać kilkakrotnie publicznie wyrażona ocena ze strony Franciszka wobec niemieckiej Drogi Synodalnej, w której jako jeden z głównych jej mankamentów wskazywał nieuwzględnianie głosu całego Ludu Bożego, a ograniczenie się do wyrażania opinii dość arbitralnie wybranej elity, co więcej, elity chcącej w opozycji, wbrew istocie *sensus fidei*, zdominować głos biskupów³⁴.

KONKLUZJA

Podsumowując, należy podkreślić, że według Franciszka istotą i fundamentalnym celem rozeznawania w życiu Kościoła jest misja, określenie jej kierunku, odczytanie Jezusowego posłania dla Kościoła na dzisiaj, do współczesnego świata:

³¹ Internationale Theologische Kommission, *Die Synodalität in Leben und Sendung der Kirche...*, nr 72.

³² Zob. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, nr 4, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje...*, s. 826–827.

³³ Por. D. Kowalczyk, *Sensus fidei w życiu Kościoła...*, s. 132–135.

³⁴ Zob. Franziskus, *Schreiben von Papst Franziskus an das pilgernde Volk Gottes in Deutschland* (29.06.2019), https://www.vatican.va/content/francesco/de/letters/2019/documents/papa-francesco_20190629_lettera-fedeligermania.html [dostęp: 28.09.2023]; por. *Stolica Apostolska krytykuje niemiecką drogę synodalną* (21.07.2022), <https://papiez.wiara.pl/doc/7702983.Stolica-Apostolska-krytykuje-niemiecka-droge-synodalna> [dostęp: 28.09.2023].

Każdy chrześcijanin i każda wspólnota winni rozeznąć, jaką drogą powinni kroczyć zgodnie z wezwaniem Pana, jednak wszyscy jesteśmy zaproszeni do przyjęcia tego wezwania: wyjścia z własnej wygody i zdobycia się na odwagę, by dotrzeć na wszystkie peryferie potrzebujące światła Ewangelii³⁵.

Rozeznawanie jest zatem lekarstwem na stagnację w Kościele, „antidotum na skostniałość”, „to kreatywny proces, który nie ogranicza się do stosowania utartych schematów”, gdyż odwołuje się do odwiecznej teraźniejszości Zmartwychwstałego³⁶. W takiej perspektywie staje się jasne, że należy dokonać różniczenia pomiędzy pojęciem synodu a synodalnością, co nie zawsze dzisiaj dla wszystkich jest zupełnie oczywiste, gdyż jak na wstępie zaznaczono, jesteśmy pośrodku procesu definiowania synodalności³⁷. Synod w tradycji łacińskiej, od czasów patrystycznych poprzez średniowiecze aż do Vaticanum II, był – z różną intensywnością dziejową – przede wszystkim miejscem stanowienia prawa w Kościołach partykularnych (diecezjach, prowincjach kościelnych). Po Soborze Watykańskim II nastąpiła tu ewolucja poprzez odnowienie instytucji synodu biskupów, który stawał się coraz bardziej, co do istoty, miejscem realizacji komunii kościelnej poprzez kolegialność biskupów, owszem również odpowiedzią na bieżące wyzwania dla Kościoła. Synodalność według zamysłu Franciszka to jeszcze coś innego, to propozycja funkcjonowania – stylu życia całego Kościoła w drodze (gr. *syn-hodos*), na wszystkich szczeblach jego struktury, z wykorzystaniem metody rozeznawania. Synod w takim ujęciu jest więc tylko jedną z form realizacji synodalności, czy to na poziomie ogólnokościelnym, czy w Kościele partykularnym³⁸. Kiedy więc Franciszek uczy, że synodalność to konstytutywny wymiar Kościoła, to wydaje się, że chodzi mu tutaj nie tyle o dodanie jakiegoś nowego, piątego znamienia (*notae Ecclesiae*) do tych zawartych w *Credo*, ile bardziej o pełną realizację jego katolicyzacji jako *communio* na wszystkich płaszczyznach jego działania³⁹. Kościół synodalny, o którym tak wiele mówi, to – jak jawi się to w jego wizji – raczej permanentny stan wzajemnego słuchania całego Ludu Bożego w ramach rozeznawania w Duchu Świętym, by zdynamizować misję głoszenia Ewangelii i dla tego celu stale reformować istniejące struktury kościelne.

³⁵ Franciszek, *Evangelii gaudium...*, nr 20.

³⁶ Franciszek, *Rozeznawanie...*, s. 167–168.

³⁷ Por. Internationale Theologische Kommission, *Die Synodalität in Leben und Sendung der Kirche*, nr 5–6. Dokument ten nie tyle definiuje, ile opisuje, czym jest synodalność, która jako taka jest nowym terminem.

³⁸ Por. Franciszek, *Evangelii gaudium...*, nr 30.

³⁹ Por. Internationale Theologische Kommission, *Die Synodalität in Leben und Sendung der Kirche...*, nr 58.

BIBLIOGRAFIA

- Bartonitschek S., *Keine evangelische Synode. Synoden-Kardinal Hollerich zu Erwartungen an die katholische Weltsynode*, „Ökumenische Informationen” 29 (2023), s. 12–13.
- Biblia Tysiąclecia*, wyd. V, Poznań 2000.
- Bona J., *Traktat o rozpoznawaniu duchów pokazujący podstawy i reguły do rozpoznawania różnych rodzajów duchów*, przeł. J. Bernacki, Wrocław 2022.
- Dobrzyński A., *Synodalność w nauczaniu i pontyfikacie Jana Pawła II*, „Teologia w Polsce” 15 (2021) 2, s. 109–130.
- Francis, *Speech on the occasion of Ceremony commemorating the 50th Anniversary of the Institution of the Synod of Bishops*, https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html [dostęp: 18.09.2023].
- Franciszek, *Adhortacja apostolska „Amoris laetitia”*, Watykan 2016.
- Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*, Watykan 2013.
- Franciszek, *Adhortacja apostolska „Gaudete et exultate”*, Watykan 2018.
- Franciszek, *Konstytucja apostolska „Praedicate Evangelium”*, „Wrocławskie Wiadomości Kościelne” 2 (2022), s. 4–83.
- Franciszek, *Rozeznawanie. Boży głos w sercu*, Kraków 2023.
- Franziskus, *Schreiben von Y. Autobiografia*, przeł. M. Bednarz, Kraków 2021.
- Internationale Theologische Kommission, *Die Synodalität in Leben und Sendung der Kirche*, Bonn 2018.
- Kodeks prawa kanonicznego* (stan prawny na dzień 18 maja 2022), Poznań 2022.
- Kowalczyk D., *Sensus fidei w życiu Kościoła*, „Pastores” 97 (2022) 4, s. 127–135.
- Letter of Cardinals Grech and Hollerich to the Bishops of the World* (23.01.2023), https://www.synod.va/content/dam/synod/news/2023-01-30_news_letter_bishops/EN---Letter-to-the-Bishops [dostęp: 17.09.2023].
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *„Sensus fidei” w życiu Kościoła*, przeł. M. Moskal, Kraków 2015.
- Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst łacińsko-polski. Nowe tłumaczenie*, Warszawa–Poznań 2008.
- Stolica Apostolska krytykuje niemiecką drogę synodalną* (21.07.2022), <https://papiez.wiara.pl/doc/7702983.Stolica-Apostolska-krytykuje-niemiecka-droge-synodalna> [dostęp: 28.09.2023].
- XVI Zgromadzenie Ogólne Zwyczajne Synodu Biskupów, *Instrumentum laboris na pierwszą sesję*, „Wrocławskie Wiadomości Kościelne” 1 (2023), s. 15–91.

Słowa kluczowe: papież Franciszek, synod, synodalność, rozeznawanie, *sensus fidei*

COMMUNITY DISCERNMENT AS A FUNDAMENTAL METHOD
OF IMPLEMENTING SYNODALITY IN THE LIFE OF THE CHURCH
AS INTENDED BY POPE FRANCIS

Summary

This article is a synthetic attempt to show the new elements that Pope Francis introduces when he presents his understanding of the realisation of synodality in the life of the Church. He exposes discernment as a fundamental method for the synodal Church, which can be seen in his teaching since the beginning of this pontificate. The text comprises four parts. The first sets out short the general ecclesiological assumptions of the present Synod on synodality. The second shows spiritual discernment itself as a method throughout history, and the third the application of this method in the life of the Church in Francis' teaching. The last focuses on the *sensus fidei* as the theological ground of the synodal discernment process. The conclusion reveals the purpose of the application of discernment in the vision of the synodal Church as intended by Francis.

Keywords: pope Francis, synod, synodality, discernment, *sensus fidei*

Ks. Sylwester Jaśkiewicz*
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin

ŚWIĘTY AUGUSTYN I SYNODY AFRYKI PÓŁNOCNEJ PRZEŁOMU IV I V WIEKU

Działalność synodalna Kościoła w Afryce Północnej na przełomie IV i V wieku, choć z jednej strony zdumiewa swym dynamicznym rozwojem, to jednak z drugiej uwidacznia także wielość i zakres problemów, z jakimi mierzył się Kościół afrykański. Tak wybitni pasterze, jak zwłaszcza biskup Kartaginy i prymas Afryki Prokonsularnej Aureliusz (391–430) oraz biskup Hippony Augustyn (396–430), uczynili z synodów skuteczny oręż w walce ze schizmą donatystów i herezją pelagianizmu. Niemniej ważną materią zwoływanych wówczas zgromadzeń synodalnych były sprawy związane z dyscypliną duchowieństwa, liturgią i życiem Kościoła. Synody (concilia) cieszyły się właściwą sobie powagą i autorytetem (auctoritas). Znaczącą rolę wśród nich odegrały zwłaszcza synody plenarne. Jako przejaw kolegialności biskupiej rzucają wiele światła na relację biskupów afrykańskich z biskupem Rzymu, a także są świadectwem eklezjalnej afrykańskiej specyfiki, a niekiedy także i autonomii.

Afryka Północna, znana już w III wieku z szeroko zakrojonej działalności synodalnej¹, na przełomie IV i V wieku przeżywa nową epokę w historii zgromadzeń synodalnych. Pośród wybitnych jej przedstawicieli znaczącą rolę odegrali zwłaszcza Aureliusz, biskup Kartaginy i prymas Afryki, oraz Augustyn, biskup

* Sylwester Jaśkiewicz – kapłan diecezji radomskiej, dr hab. nauk teologicznych w dysc. teologii dogmatycznej. Jest adiunktem badawczo-dydaktycznym Katedry Pneumatologii, Eklezjologii i Mariologii KUL w Lublinie i wykładowcą w WSD w Radomiu oraz w IT w Radomiu przy Akademii Katolickiej w Warszawie; e-mail: sylwester.jaskiewicz@kul.pl; ORCID: 0000-0002-4941-3610.

¹ Por. S. Strękowski, *Synody w Afryce prokonsularnej III wieku jako przejaw kolegialności biskupów w świetle Kanonów synodalnych i „Listów” św. Cypriana z Kartaginy*, „Vox Patrum” 72 (2019), s. 115. Dziś często używanym słowem jest słowo „synodalność”; por. A. Proniewski, *Teologia laikatu i synodalność jako droga realizacji powszechnego powołania do świętości*, „Teologia w Polsce” 16 (2022) 2, s. 144.

Hippony. Przyjacieli i pierwszy biograf Augustyna Possydusz z Kalamy powie o swoim mistrzu: „Gdy tylko mógł, uczestniczył w synodach świętych biskupów odprawianych w różnych prowincjach”². Chcąc przedstawić bliżej zaangażowanie Augustyna w działalność synodalną, należy zapytać w pierwszej kolejności: jak rozumiał on instytucję synodu? jak często były one wówczas zwoływane? oraz jakim problemom były poświęcone?

TERMINOLOGIA, RODZAJE I HIERARCHIA SYNODÓW

Najczęściej używanym przez Augustyna terminem na określenie zgromadzenia synodalnego jest rzeczownik *concilium*, który wraz z różnymi określnikami przymiotnikowymi – synod plenarny (*concilium plenarium*), synod plenarny Kościoła powszechnego (*plenarium Ecclesiae universae concilium*), synod plenarny całego świata chrześcijańskiego (*concilium plenarium totius orbis christiani*), synody Afryki (*Africana concilia*), synod powszechny (*concilium universale*), synod zamorski albo powszechny (*transmarinum vel universale concilium*) – pojawia się w jego wypowiedziach aż 541 razy³. Drugim terminem jest *synodus*, który w różnych nazwach złożonych: synod biskupów (*episcopalis synodus*), synod biskupów z całego świata (*episcopalis synodus ex toto orbe*), synod afrykański (*synodus Africana*), synod Wschodu i Zachodu (*Orientis et Occidentis synodus*) występuje 35 razy⁴. Nawet jeśli niewątpliwą zasługą prymasa Aureliusza było ożywienie instytucji synodu biskupów poprzez wprowadzony obowiązek spotkania się biskupów wszystkich prowincji północnoafrykańskich przynajmniej raz w roku⁵, to jednak na przełomie IV i V wieku terminologia synodów nie była jeszcze wyraźnie utrwalona. Augustyn największą powagę (*auctoritas*) przypisywał synodowi plenarnemu (*concilium plenarium*), rozumianemu jako zgromadzenie biskupów pochodzących z różnych prowincji Afryki Północnej⁶.

² Possydusz z Kalamy, *Żywot św. Augustyna XXI*, przekł., wstęp i oprac. P. Nehring, Kraków 2002, s. 92; por. H.J. Sieben, *Die Konzilsidee der Alten Kirche*, Paderborn i in. 1979, s. 68–69; J. Śrutwa bp, *Kontakty św. Augustyna z papieskim Rzymem*, „Vox Patrum” 8 (1988) 14, s. 278.

³ Por. H.J. Sieben, *Concilium (concilia) II. Konzilslehre A.s.*, [hasło w:] *Augustinus-Lexikon*, I, ed. C. Mayer, Basel 1986, s. 1100–1107.

⁴ Tamże, s. 1100.

⁵ Por. *Breviarium Hipponense* 5, w: *Dokumenty synodów od 381 do 431 roku. Synody i kolekcje praw*, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, „Źródła Myśli Teologicznej” 52 (2010) IV, s. 74.

⁶ Por. Augustinus, *Retractationes* 1,17, NBA II, s. 100–101; zob. G. Di Corrado, *La saluberrima auctoritas del sinodo. Il tracciato della sinodalità al tempo di Agostino d'Ippona*, Trapani 2022, s. 132–133; M. Fiedrowicz, *Teologia Ojców Kościoła. Podstawy wczesnochrześcijańskiej refleksji nad wiarą*, przeł. W. Szymona, Kraków 2009, s. 307.

Choć Augustyn nie podaje bliższego określenia terminu „synod”, to jednak z zachowanych dokumentów synodalnych wynika, że oznaczał on zasadniczo „obradowanie albo zasiadanie razem” (*considerere*) prymasa ze swoimi braćmi biskupami i z kapłanami w obecności diakonów, a czasami i świeckich⁷. Synody (*concilia*) w czasach biskupa Hippony były zazwyczaj zgromadzeniami biskupów (*concilium episcoporum*) z określonego obszaru, niekiedy są też zebraniem kilku biskupów w określonej sprawie albo też spotkaniem biskupa z przedstawicielami swojego lokalnego Kościoła⁸. Giuseppe Di Corrado podkreśla, że biskup Hippony uważa synod za skuteczne narzędzie pozwalające zmienić w sposób stopniowy lub radykalny to, co jest ważne dla życia Kościoła⁹. W odpowiedzi na pytania człowieka świeckiego, jakim był January, w odniesieniu do liturgii biskup Hippony mówi wyraźnie o zbawiennej powadze (*saluberrima auctoritas*) synodów plenarnych¹⁰. Powaga ta – albo też autorytet (*auctoritas*¹¹) – oznaczała nie tylko przyjęcie i wprowadzenie w życie ogłaszanych kanonów i norm synodalnych, ale bardziej jeszcze miłość Bożą, tzn. skuteczną obecność Ducha Świętego, która w ścisłej relacji z następcą św. Piotra rozlewa się na cały lud Boży¹².

Prowadzone przez biskupa Hippony dysputy, zwłaszcza z donatystami, przyczyniły się do wypracowania cennych wniosków w odniesieniu do hierarchii synodów¹³. O ile bowiem prowadzonym na synodach obradom towarzyszyło poszukiwanie prawdy i jej określenie, a następnie rzetelne i staranne (*tanta diligentia*) sporządzenie protokołu i jego podpisanie, to jednak powaga albo też autorytet synodów nie był jednakowy. Biskup Hippony, charakteryzując niejako obowiązującą praktykę, podkreślił, że „synody poszczególnych regionów i prowincji mają bez wątpienia mniejszy autorytet niż synody powszechne, reprezentujące cały świat chrześcijański. Wcześniejsze synody powszechne często są poprawiane przez późniejsze, gdyż dzięki zdobywanemu doświadczeniu odsłania się to, co było niedo-

⁷ Por. *Acta Concilii hipponensis 24 septembris 427*, w: *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, ed. J.-P. Migne, Paris 1887, 56, s. 876–879; przekł. pol. *Dokumenty synodu w Hipponie z 24 września 427*, przeł. Z. Olejniczak, w: *Dokumenty synodów od 381 do 431 roku...*, s. 312.

⁸ Tym ostatnim przysługuje nazwa „synod diecezjalny” (*synodus diocesana*), gdyż w swej istocie, tak jak synod z 26 września 426 r. w kościele Pokoju z Hipponie, był zebraniem kleru diecezji i licznie zgromadzonego ludu pod przewodnictwem własnego biskupa. Por. Augustyn, *List 213,1*, w: *Dokumenty synodów od 381 do 431 roku...*, s. 298–299.

⁹ Por. G. Di Corrado, *La saluberrima auctoritas...*, s. 16.

¹⁰ Por. Augustyn, *List 54,1.1*, w: Św. Augustyn, *Listy*, przeł. W. Eborowicz, Pelplin 1991, s. 332.

¹¹ Rzeczownik *auctoritas* tłumaczony jest w pierwszej kolejności jako „powaga” lub „autorytet”; por. *Słownik kościelny łacińsko-polski*, red. A. Jougan, Poznań–Warszawa–Lublin 1958³, s. 53; *Słownik łacińsko-polski*, red. M. Plezia, t. I: A–C, Warszawa 1959, s. 309.

¹² Por. G. Di Corrado, *La saluberrima auctoritas...*, s. 16.

¹³ Por. A. Dobrzyński, *Synodalność Kościoła niepodzielonego*, Tarnów 2020, s. 111.

stępne, i zostaje poznane to, co było ukryte”¹⁴. Bogactwo życia Kościoła, a także nowe wyzwania przyczyniają się do synodalnego pogłębienia doktryny oraz do wypracowania nowych wytycznych dyscypliny kościelnej. Niezwykle ważne jest to, że „W całym tym procesie nie ma miejsca na żadne nadęcie się pychą, na napuszony kark arogancji czy też na spory powodowane zazdrością. Dokonuje się to wszystko ze świętą pokorą, z pokojem katolickim i z chrześcijańską miłością”¹⁵. Niestety, nad czym ubolewa niejednokrotnie biskup Hippony, głównym orężem donatystów uwłaczającym imieniu chrześcijan była arogancja i przemoc.

DZIAŁALNOŚĆ SYNODALNA AUGUSTYNA

Niemalże przez połowę swojego życia, a dokładnie przez 34 lata, tzn. od 393 do 427 roku, Augustyn jako prezbiter, a następnie biskup był związany z działalnością synodalną. W tym czasie w Kościele afrykańskim odbyło się aż 39 synodów¹⁶, w tym 17 synodów plenarnych całej Afryki¹⁷. Z tego okresu, a właściwie od roku 390 do roku 427 przetrwały akta zaledwie z 24 afrykańskich synodów, głównie z Kartaginy¹⁸. Nawet jeśli biskup Hippony nie we wszystkich synodach brał udział, to jednak zapewne docierały do niego rozsyłane po synodzie plenarnym postanowienia w postaci listu synodalnego¹⁹. Klamrą spinającą w całość synodalne doświadczenie starochrześcijańskiego myśliciela są dwa synody. Pierwszy z nich, w którym uczestniczył on jeszcze jako kapłan, wygłaszając mowę *De fide et symbolo*, to synod plenarny całej Afryki pod przewodnictwem Aureliusza, który miał miejsce 8 października 393 roku w Hipponie²⁰. Ostatnim synodem, w którym uczestniczył biskup Hippony był synod plenarny zwołany 24 września 427 roku również w Hipponie²¹.

¹⁴ Augustyn z Hippony, *O chrzcie (De baptismo contra Donatistas libri septem)*, II, 3.4, przekł., wstęp i oprac. A. Żurek, *Źródła Myśli Teologicznej* 38, Kraków 2006, s. 60; por. M. Fiedrowicz, *Teologia Ojców Kościoła...*, s. 333.

¹⁵ Augustyn z Hippony, *O chrzcie (De baptismo contra Donatistas libri septem)*, II, 3.4, s. 60.

¹⁶ Por. A. Audollent, *Afrique*, [hasło w:] *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, I, Paris 1911, s. 811–822. W okresie znacznie szerszym, tzn. w latach 312–427 miało miejsce w Kościele afrykańskim: 56 synodów partykularnych, 19 synodów generalnych całej Afryki oraz 20 synodów prowincjonalnych, nie licząc synodów diecezjalnych. Por. J. Strzelczyk, *Wandalowie i ich afrykańskie państwo*, Warszawa 1992, s. 110.

¹⁷ Por. D. Fiocco, *Autonomia e comunione negli antichi sinodi africani (secoli III–V)*, „Studia Patavina” 68 (2021), s. 42.

¹⁸ Por. A. Dobrzyński, *Synodalność Kościoła...*, s. 109.

¹⁹ Por. tamże, s. 109.

²⁰ Por. G. Di Corrado, *La saluberrima auctoritas...*, s. 27.

²¹ Por. R.W. Mathisen, *Concili dei vescovi nordafricani*, [hasło w:] *Agostino. Dizionario enciclopedico*, ed. A.D. Fitzgerald, ed. ital. L. Alici, A. Pieretti, Roma 2007, s. 440.

Z bezpośrednich świadectw dowiadujemy się o znamiennej obecności biskupa Hippony na odbywającej się od 1 do 8 czerwca 411 roku słynnej konferencji reprezentacji biskupów katolickich i zwolenników biskupa Donata, zwanej też synodem, podczas której na jej trzeciej sesji biskup Hippony zabrał głos aż 62 razy²², przyczyniając się do ostatecznego doktrynalnego rozprawienia się z donatystami²³. Sprawie donatystów był poświęcony synod zgromadzony 14 czerwca 412 roku w Cyrcie w Numidii, a Augustyn odegrał na nim ważną rolę, formułując pismo synodalne znane jako *Epistola* 141²⁴. O obecności biskupa Hippony na gromadzącym ponad 200 biskupów synodzie plenarnym pod przewodnictwem Alipiusza, jaki obradował 1 maja 418 roku w Kartaginie w sprawie donatyzmu i pelagianizmu, świadczy fakt, że został on wybrany do trójki sędziów reprezentujących prowincję Numidii wraz z Alipiuszem i Restytutem celem potwierdzenia i podpisania przez prymasa tak sporządzonych protokołów, jak i listów, podczas gdy pozostali biskupi, z wyjątkiem reprezentujących, rozjechali się²⁵. Synod plenarny Afryki obradujący w dniach od 25 do 30 maja 419 roku w Kartaginie uwzględnił postulat biskupa Hippony w kontekście głośnej sprawy kapłana Apiarusza, który ekskomunikowany przez własnego biskupa Urbana udał się z rekursem do biskupa Rzymu. Augustyn zabiegał o to, aby karą, jaką został dotknięty kapłan Apiariusz przez swojego biskupa, objąć także kapłana lub biskupa, który skarconego przyjął do swojej wspólnoty, pomijając przy tym instancję sądową właściwego mu biskupa²⁶. Ponieważ synod postanowił poinformować o całej sytuacji także Bonifacego, biskupa Rzymu, w formie listu, stąd też wśród 217 uczestników tego synodu jest również podpis Augustyna²⁷. Relację z przebiegu synodu diecezjalnego odbytego pod przewodnictwem biskupa Hippony 26 września 426 roku w Hipponie, zawarł w *Liście* 213²⁸. Imię Augustyna pojawia się też wśród podpisów biskupów pod pismem (*libellus*) mnicha galijskiego Leporiusza, stwierdzającym jego poprawę w związku z odwołaniem błędnych tez pelagiańskich. Dokument ten odczytano w Kościele kartagińskim w czasie synodu albo zebrania czterech biskupów w 426 roku w Kartaginie²⁹. O całej sprawie biskup Hippony pisze w *Liście* 219, adresowanym do współkapłanów Prokula i Cyliniu-

²² Bezpośrednio o przebiegu debaty i jej osiągnięciach pisze Augustyn w: *Breviculus collationis cum Donatistis* oraz *Post collationem contra donatistas*; por. A. Dobrzyński, *Synodalność Kościoła...*, s. 110–111.

²³ Por. A. Dobrzyński, *Synodalność Kościoła...*, s. 110.

²⁴ Por. *Dokumenty synodów od 381 do 431 roku...*, s. 193–199.

²⁵ Por. tamże, s. 252.

²⁶ Por. tamże, s. 262.

²⁷ Por. tamże, s. 272.

²⁸ Por. tamże, s. 298–301.

²⁹ Por. tamże, s. 302–310.

sza³⁰. Po raz ostatni imię Augustyna pojawia się pod postanowieniami dokumentu synodu w Hipponie z dnia 24 września 427 roku³¹.

Obecność lub nieobecność biskupa Hippony na licznych synodach potwierdzona jest też pośrednio poprzez towarzyszące im fakty lub wydarzenia. Tak np. uczestnictwo biskupa Hippony na synodzie prowincjonalnym w dniu 26 czerwca 397 roku w Kartaginie zdaje się potwierdzać jego pięciomiesięczna obecność w tej najważniejszej stolicy biskupiej rzymskiej prowincji Afryki Prokonsularnej w związku z przepowiadaniem³². Podobnie uczestnictwo Augustyna w synodzie z 27 kwietnia 399 roku w Kartaginie zdaje się potwierdzać wygłoszone przez niego w tymże miejscu i roku *Sermo* 62³³. Udział biskupa Hippony w synodzie kartagińskim z 13 września 401 roku potwierdza jego imię na liście biskupów wysłanej przez tenże synod celem przywrócenia pokoju w kościele w Hippo-Diarcie, zakłóconego przez Equitiusa³⁴. Nawiązanie przez Augustyna w *Epistola* 59 do niektórych postanowień synodu zgromadzonego 27 sierpnia 402 roku w Milewie pod przewodnictwem Aureliusza może też wskazywać na bezpośrednią na nim obecność³⁵. Na obecność Augustyna na synodzie plenarnym w Kartaginie, jaki odbył się 13 czerwca 407 roku, zdaje się wskazywać jego wybór na jednego z sędziów przez biskupa Maurentiusza³⁶. W *Epistola* 97 jest mowa o nieobecności Augustyna na synodzie 13 października 408 roku w Kartaginie³⁷. Pośrednie świadectwa potwierdzają obecność Augustyna na synodzie plenarnym 14 czerwca 410 roku w Kartaginie³⁸. Na obecność biskupa Hippony na synodzie w Kartaginie w sprawie Pelagiusza i Celestiusza oraz na synodzie antypelagiańskim w Milewie w 416 roku wskazują *Epistolae* 175 i 176. Ta ostatnia znana jest jako list synodu w Milewie do papieża Innocentego I³⁹.

Nawet jeśli czasami nie mówi się nic o Augustynie, to jednak nie oznacza to jego nieobecności, jak np. na synodzie w Kartaginie 23 sierpnia 405 roku⁴⁰.

Z całkowitą pewnością nie da się potwierdzić obecności biskupa Hippony na synodzie plenarnym 28 sierpnia 397 roku w Kartaginie, podczas którego zatwier-

³⁰ Por. tamże, s. 310–312.

³¹ Por. tamże, s. 312–314.

³² Por. D. Fiocco, „*Spiritualis amoris vinculum*”. *Testimonianze di collegialità episcopale nell’epistolario agostiniano*, Roma 2020, s. 111.

³³ Por. tamże, s. 113–114.

³⁴ Por. *Dokumenty synodów od 381 do 431 roku...*, s. 142.

³⁵ Por. H.J. Sieben, *Die Konzilsidee...*, s. 72.

³⁶ Por. tamże, s. 73–74.

³⁷ Por. D. Fiocco, „*Spiritualis amoris vinculum*”..., s. 119.

³⁸ Por. H.J. Sieben, *Die Konzilsidee...*, s. 74.

³⁹ Por. *Dokumenty synodów od 381 do 431 roku...*, s. 224–227.

⁴⁰ Por. H.J. Sieben, *Die Konzilsidee...*, s. 73.

dzono ustalenia synodu w Hipponie z 393 roku, obejmujące także listę pism kanonicznych⁴¹, oraz na synodzie w Kartaginie w dniach 15–16 czerwca 401 roku⁴².

W niektórych latach przyczyny obiektywne uniemożliwiły zwołanie synodów. Tak było np. w czasie buntu wodza rzymskiego Afryki i donatysty Gildona, który wypowiadając posłuszeństwo cesarzowi Honoriuszowi w 395, 396 i 398 roku, zabronił biskupom spotykania się⁴³. Żaden synod nie został zwołany w latach: 400, 406, 413, 414, 415⁴⁴. Brak też zachowanych informacji o synodach w latach: 417, 420, 422–424⁴⁵.

SYNODY W ASPEKCIE DOKTRYNALNO-DYSCYPLINARNYM

Ścisłe rozdzielenie wymiaru doktrynalnego od dyscyplinarnego synodów nie jest do końca właściwe z uwagi na to, że po każdym synodzie wydawane były kanony i normy dyscyplinarne, które należało wprowadzić w życie w poszczególnych Kościołach partykularnych⁴⁶. Zdaniem niektórych autorów to właśnie kwestie dyscyplinarne stanowiły najczęściej procedowane na synodach sprawy⁴⁷.

Podział afrykańskiego chrześcijaństwa w czasach Augustyna na dwa rywalizujące ze sobą Kościoły wysunął na pierwszy plan problematykę samego Kościoła i jego relacji do świata⁴⁸. Spory kościelne wokół donatyzmu, a więc ruchu kościelnego, który na podłożu rygorystycznego montanistycznego skupiał chrześcijan odrzucających duchownych apostatów (w czasie prześladowań Dioklecjana zawięzli, wydając władzom państwowym święte księgi, przez co stali się *traditores*), obejmują kilka etapów: początki pokrywające się z panowaniem Konstantyna (313–337), scalenie donatyzmu pod wodzą Donatusa z Kartaginy (337–360), umocnienie pozycji kościelnej i teologicznej (361–391) oraz ostatnia faza jego słabnięcia związana z autorytetem katolickich biskupów Aureliusza z Kartaginy i Augustyna z Hippony⁴⁹. Biskup Hippony zabiegał o merytoryczną dyskusję z donatystami nad tajemnicą Kościoła, a jej apogeum zapowiedziane już na synodzie plenarnym 14 czerwca 410 roku w Kartaginie miało miejsce w dniach od

⁴¹ Por. tamże, s. 71.

⁴² Por. tamże, s. 72.

⁴³ Por. R.W. Mathisen, *Concili dei vescovi nordafricani...*, s. 439.

⁴⁴ Por. tamże, s. 440.

⁴⁵ Por. tamże.

⁴⁶ Por. G. Di Corrado, *La saluberrima auctoritas...*, s. 134.

⁴⁷ Por. A. Żurek, *Synody wczesnochrześcijańskie*, w: *Synody Diecezji Tarnowskiej*, t. 7, red. A. Żurek, J. Soprych, Kraków 2017, s. 37.

⁴⁸ Por. tamże, s. 27.

⁴⁹ Por. W. Myszor, *Kościół grzeszników i świętych: wybrane wątki z historii początków donatyzmu*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 42 (2009) 2, s. 40.

1 do 8 czerwca 411 roku w czasie konferencji zwanej też synodem, która odbyła się w termach Gargiliusza w centrum Kartaginy. Już sama nazwa *collatio* wskazywała na zestawienie ze sobą racji obu stron, a tym, któremu wyznaczono rolę arbitra, był prominentny urzędnik kancelarii cesarskiej Flawiusz Marcelin⁵⁰. Jedną z centralnych kwestii w dyspucie z donatystami, którą biskup Hippony przedstawił już we wcześniejszych swoich wypowiedziach, było kryterium jednoznacznie określające „katolickość” Kościoła. Tym kryterium jest *caritas*, bo „Bóg jest miłością” (1 J 4,8.16), a obecnością miłości Bożej w człowieku jest Duch Święty. Instancją, która pozwala odczuć i dostrzec miłość, jest serce, głębia sumienia człowieka, a nie zewnętrzne, choćby najbardziej spektakularne czyny. Najważniejszym i decydującym trybunałem jest świadectwo sumienia (*testimonium conscientiae*), o ile samo badanie odbywa się w prawdzie przed Bogiem. Miłość prawdziwa człowieka, która jest darem Ducha Świętego, pozostaje w nieustannym związku z prawdą⁵¹. Źródłem prawdy wiary w Kościele jest Chrystus, a sam Kościół jest Jego Oblubienicą⁵². W ten sposób jawi się pierwszoplanowa rola prawdy jako probierza eklezjalności zarówno jednostki, jak i wspólnoty⁵³. Podczas gdy z jednej strony Kościół katolicki wiąże się ściśle z miłością, i to aż do tego stopnia, że może być z nią utożsamiany, to jednak, jak wykazuje Augustyn, sam Kościół należy widzieć w dwu jego stanach, a więc w tym, który jest teraz (*quae nunc est*), i w tym, który jest obiecany (*et huic Ecclesiae dictum est*)⁵⁴. Nawet jeśli do Kościoła odnosimy przymiotnik „święty”, to jednak dopiero na końcu czasów ukaże się jego pełnia. Nie można domagać się, tak jak chcą tego donatyści – i w tym leży ich główny błąd – aby Kościół na ziemi był taki, jaki będzie na końcu czasów⁵⁵. Należy dodać, że już synod z 13 września 401 roku w Kartaginie wezwał do przyjmowania duchownych donatystów po ich nawróceniu w kręgi duchownych Kościoła katolickiego i uniezależnił tę decyzję od decyzji synodów w krajach zamorskich⁵⁶.

Od 411 roku do starych wyzwań doktrynalnych dołączyła się kontrowersja pelagiańska⁵⁷. Wprawdzie uciekający z Rzymu po gockim najeździe Alaryka w 410

⁵⁰ Por. J. Śrutwa bp, *Dzieje Kościoła w starożytności*, t. II. *Kościół w cesarstwie chrześcijańskim*, Lublin 2018, s. 236–237.

⁵¹ Por. tamże, s. 243.

⁵² Por. A. Dobrzyński, *Synodalność Kościoła...*, s. 110.

⁵³ Por. T. Kaczmarek, *Augustyn – ekumenista*, „Studia Włocławskie” 15 (2013), s. 31.

⁵⁴ Por. Augustyn, *Objaśnienie Psalmu 9,12*, przeł. J. Sulowski, oprac. E. Stanula, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy XXXVII*, Warszawa 1986, s. 108.

⁵⁵ Por. T. Kaczmarek, *Augustyn – ekumenista...*, s. 31–32.

⁵⁶ Por. *Dokumenty synodów od 381 do 431 roku...*, s. 139–140.

⁵⁷ Por. A. Baron, *Synody czasów upadku i przemiany Imperium Rzymskiego na Zachodzie*, „Polonia Sacra” 15 (2011) 29 (73), s. 28.

roku Pelagiusz zatrzymał się w Hipponie tylko na chwilę, to jednak jego uczeń Celestiusz zatrzymał się na dłużej, rozpowszechniając błędne nauki. Pelagiusz nie zgadzał się z całkowitym zdeterminowaniem człowieka przez łaskę Bożą, kładąc akcent na wolę człowieka. To, że postępuje on w sposób prawy czy błędzi, nie zależy od Boga, ale od niego samego⁵⁸. W tym duchu Celestiusz uważał, że człowiek został stworzony jako śmiertelny i jego śmierć nastąpiłaby bez względu na grzech. Ponadto twierdził, że życie wieczne będzie udziałem także dzieci umarłych bez chrztu. Na dodatek był zasadniczo przekonany o niemożliwości pogodzenia ze sobą łaski Bożej i wolnej woli człowieka⁵⁹. Pelagiańskie ujęcie łaski zostało po raz pierwszy potępione na synodzie w Kartaginie w 411 roku⁶⁰, a po włączeniu się do walki z herezją – na prośbę przedstawiciela cesarskiego Marcelina – Augustyn podejmie się doktrynalnego opracowania stanowiska katolickiego (m.in. w dziełach: *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo, De natura et gratia, De perfectione iustitiae hominis*) oraz przyczyni się do zwołania w 416 roku dwu synodów: w Kartaginie w Afryce Prokonsularnej i w Milewe w Numidii⁶¹. Obydwa synody potępiły błędną naukę Celestiusza i wysłały do papieża Innocentego I dwa listy wykazujące błędy herezji pelagiańskiej, w tym zwłaszcza zbędność modlitwy i chrztu dzieci. Papież Innocenty I nie tylko zatwierdził 27 stycznia 417 roku postanowienia obydwu synodów, potępiając przy tym Pelagiusza i Celestiusza, ale i do oficjalnego dokumentu dołączył także treść prywatnych listów do Aureliusza i Augustyna⁶². Radość Kościoła afrykańskiego, w tym również Augustyna, nie trwała jednak długo, gdyż po śmierci papieża Innocentego I, gdy jego następcą został papież Zozym, tak Celestiusz, jak i Pelagiusz przystąpili do unieważnienia nałożonego na ich naukę potępienia. Zdecydowane stanowisko biskupów afrykańskich zgromadzonych zwłaszcza na synodzie powszechnym całej Afryki 1 maja 418 roku doprowadziło do zasadniczego przełomu w walce z herezją pelagianizmu, gdyż papież Zozym wycofał się ze swojego wcześniejszego niezdecydowanego stanowiska i w dokumencie zwanym *Tractoria* potępił Pelagiusza i Celestiusza, a cesarz Honoriusz wystąpił przeciw nim z całą stanowczością⁶³.

Synody od najdawniejszych czasów zwoływane były w celu uregulowania spraw związanych z życiem Kościoła, a nade wszystko służyły jego ożywie-

⁵⁸ Por. J. Śrutwa bp, *Dzieje Kościoła...*, s. 245.

⁵⁹ Por. K. Burczak, *Biskupi afrykańscy wobec herezji pelagianizmu*, „Vox Patrum” 22 (2002) 42–43, s. 437–438.

⁶⁰ Por. J. Śrutwa, bp, *Kontakty św. Augustyna...*, s. 287.

⁶¹ Por. K. Burczak, *Biskupi afrykańscy...*, s. 442–443; J. Śrutwa bp, *Dzieje Kościoła...*, s. 246.

⁶² Por. K. Burczak, *Biskupi afrykańscy...*, s. 443; J. Śrutwa bp, *Dzieje Kościoła...*, s. 247.

⁶³ Por. K. Burczak, *Biskupi afrykańscy...*, s. 444; J. Śrutwa bp, *Kontakty św. Augustyna...*, s. 292.

niu. Powszechnie znanym zbiorem kanonów dyscyplinarnych z czasów Augustyna jest *Breviarium Hipponense*, który został przygotowany przez biskupów Byzaceny na podstawie kanonów dyscyplinarno-jurydycznych synodu w Kartaginie w 393 roku. Do nich zostały dodane nowe rozporządzenia, a całość zatwierdzona 28 sierpnia 397 roku na synodzie w Kartaginie⁶⁴. Zbiór ten zawiera wiele cennych ustaleń, m.in. takich: aby corocznie zwoływano synod (kanon 5); o wyroku potępiającym dla oskarżonego biskupa, który nie stawia się na coroczny synod (kanon 7); o wysłuchaniu oskarżonego prezbitera przez biskupa z pięcioma braćmi z sąsiedztwa, a diakona z dwoma (kanon 8); o postępowaniu w sprawie przewinień biskupów i duchownych (kanon 9); aby duchowny nie mieszkał z obcymi kobietami (kanon 16); o lektorach (kanon 18); o nieprzyjmowaniu obcego duchownego bez zgody jego biskupa (kanon 19); o kierowaniu modlitwy przy ołtarzu do Ojca i niewymienianiu Syna zamiast Ojca, a Ojca zamiast Syna (kanon 21); o materii sakramentów (kanon 23); o nieodbywaniu zamorskich podróży przez biskupów bez zgody prymasa ich prowincji (kanon 27); o udzielaniu chrztu chorym (kanon 32); o spisie ksiąg kanonicznych (kanon 36); o starym zwyczaju obecności trzech biskupów wyznaczonych do udzielania święceń biskupich (kanon 38); o chrzcie dzieci, które nie wiadomo, czy są ochrzczone (kanon 39)⁶⁵. Słusznie należy zauważyć, że *Breviarium Hipponense* stanowiło prawdziwy trzon prawodawstwa Kościoła afrykańskiego dotyczącego dyscypliny, liturgii i życia duchowieństwa⁶⁶.

Ważną rolę w wielu zachowanych dokumentach synodalnych pełni *Notitia de gestis concilii Carthaginensis* synodu prowincjonalnego zgromadzonego pod przewodnictwem Aureliusza 6 czerwca 401 roku. W formie odzwierciedla ona rzymski sposób redagowania protokołów urzędowych (imię władcy świeckiego lub jego przedstawiciela, data, miejsce, imię przewodniczącego zgromadzenia), a w treści ujmuje newralgiczny problem wymarłych parafii z powodu braku duchownych i próbę jego częściowego rozwiązania poprzez przyjęcie do kapłaństwa nawróconych donatystów⁶⁷. Ponieważ wysłane w celu aprobaty poselstwa do biskupa Rzymu Anastazego i biskupa Mediolanu Weneriusza nie zostały poparte, dlatego też zebrany we wrześniu tegoż samego roku synod plenarny postanowił wysłać kolejne poselstwo, aby jeszcze wyraźniej przedstawić trudną sytuację, a ponadto postulować, aby o przyjęciu konkretnych duchownych decydowano bezpośrednio na miejscu. Zdaniem niektórych autorów współczesnych synod ple-

⁶⁴ Por. A. Baron, *Synody czasów upadku...*, s. 26–27; A. Dobrzyński, *Synodalność Kościoła...*, s. 106.

⁶⁵ Por. *Dokumenty synodów od 381 do 431 roku...*, s. 73–82.

⁶⁶ A. Dobrzyński, *Synodalność Kościoła...*, s. 107.

⁶⁷ Por. *Dokumenty synodów od 381 do 431 roku...*, s. 134; zob. A. Dobrzyński, *Synodalność Kościoła...*, s. 107.

narny w Kartaginie z 13 września 401 roku stał się początkiem coraz większej autonomii Kościoła afrykańskiego⁶⁸.

W dużej mierze za sprawą Augustyna w postanowieniach dyscyplinarnych synodów znalazły się w odpowiedzi na zastrzeżenia donatystów, wskazania służące odnowie moralnej duchowieństwa katolickiego: w przypadku niewstrzeżliwości niektórych duchownych, zaniedbywania przez duchownych własnych parafii czy niestawiania się biskupów na synodach⁶⁹.

Dwie sprawy z życia Kościoła afrykańskiego ukazują dobitnie potrzebę i rangę norm dyscyplinarnych lub ich braku, co oczywiście pozostawiło trwałe ślad nie tylko w życiu synodalnym, ale i na obliczu Kościoła afrykańskiego i jego relacji z biskupem Rzymu. Pierwszy to znany casus lektora Antoninusa, zaledwie dwudziestoletniego mnicha, który w związku z niespodziewaną rezygnacją właściwego kandydata został z inicjatywy Augustyna w 411 lub 412 roku wyświęcony na biskupa Fussali przez prymasa Numidii. Niestety, Antoninus po dziesięciu latach z uwagi na swe niewłaściwe zachowanie, zwłaszcza przywłaszczenie pieniędzy, został objęty postępowaniem dyscyplinarnym, a jednym z członków postępowania stał się sam Augustyn. Antoninus, nie chcąc podporządkować się nałożonej na niego karze pozbawienia stanowiska i zwrócenia przywłaszczonych dóbr, przekonał prymasa Numidii do wydania mu listu polecającego do Rzymu. Papież Bonifacy, choć z niemałymi zastrzeżeniami przyjął apelację Antoninusa i go zrehabilitował, nie pytając Augustyna nawet o zdanie. Gdy po śmierci papieża Bonifacego (4.09.422 r.) jego następcą został papież Celestyn I, to Augustyn postanowił poinformować go o wszystkim listownie (*Epistola* 423). Choć nieznaną jest dalszy los biskupa Antoninusa, to jednak należy przypuszczać, że nie powrócił on już do Fussali⁷⁰.

Kolejną znaczącą sprawą w wymiarze dyscyplinarnym, która rozeszła się szerokim echem nie tylko w Kościele afrykańskim, była sprawa ekskomunikowanego przez biskupa Urbana Apiariusza, prezbitera z Sicca Veneria, który odwołał się do papieża Zozyma⁷¹. Biskup Rzymu, rehabilitując Apiariusza, wyposażył go także w legację w postaci biskupa i dwóch kapłanów, którzy mieli dopomóc mu w przywróceniu mu stanowiska i ukaraniu biskupa Urbana. W tym celu zabrali ze sobą posiadane w Rzymie odpisy kanonów soboru w Nicei mówiące o apelacji do Stolicy Apostolskiej⁷². Cała sprawa ujrzała światło dzienne podczas synodu ple-

⁶⁸ Por. A. Dobrzyński, *Synodalność Kościoła...*, s. 107; J. Śrutwa bp, *Kontakty św. Augustyna...*, s. 286–287.

⁶⁹ Por. *Dokumenty synodów od 381 do 431 roku...*, s. 140–141.

⁷⁰ Por. J. Śrutwa bp, *Kontakty św. Augustyna...*, s. 297–298.

⁷¹ Por. A. Baron, *Synody czasów...*, s. 36; J. Śrutwa bp, *Kontakty św. Augustyna...*, s. 299.

⁷² Por. J. Śrutwa bp, *Kontakty św. Augustyna...*, s. 299.

narnego w 419 roku w Kartaginie, kiedy to zgromadzeni biskupi, nie odnajdując w posiadanych kopiach greckich i łacińskich dokumentów z Nicei wzmianki o apelacji do Stolicy Rzymskiej, nie zareagowali pochopnie, ale postanowili zachować postanowienia biskupa Rzymu i przyjąć Apiariusza do posługi w Kościele w innej miejscowości, aż do momentu, kiedy na wystosowaną prośbę do innych stolic na Wschodzie (Konstantynopol, Antiochia, Aleksandria) o przesłanie odpisów posiadanych dokumentów z Nicei, nie skorygują zgodności tekstów. Nie upłynęło dużo czasu, kiedy to Apiariusz, przywrócony do posługi w nadmorskiej Tabarce, na nowo dopuścił się przewinień i został ekskomunikowany. Podobnie jak poprzednio udał się on do papieża, którym był wówczas Celestyn I, i uzyskał od niego rehabilitację i legata, który miał mu pomóc we wprowadzeniu postanowień biskupa Rzymu w życie. Zebrany w Kartaginie w 424/425 roku synod, przesłuchując Apiariusza, doprowadził do jego przyznania się do winy, przez co sam legat papieski nie był w stanie mu pomóc. Ponadto wykazano pomieszczenie posiadanych tak w Rzymie, jak i w Mediolanie uchwał nicejskich z postanowieniami w sprawie apelacji pochodzącymi z odbytego 20 lat później synodu w Sardyce. Reakcją biskupów afrykańskich było przekazanie akt spraw Apiariusza do biskupa Rzymu ze specjalnym listem wyjaśniającym papieżowi Celestynowi I całość sprawy wraz z cennymi postulatami na przyszłość⁷³.

POWAGA (*AUCTORITAS*) SYNODÓW

Analiza licznych wypowiedzi biskupa Hippony w odniesieniu do synodów bardzo wyraźnie, jak dostrzega w swym opracowaniu sycylijski patrolog Giuseppe Di Corrado, koncentruje się wokół pojęcia „powaga” (*auctoritas*)⁷⁴. O powadze synodu i jego niezastąpionej roli Augustyn był przekonany już jako kapłan, czemu dał wyraz w jednym ze swoich listów skierowanych do biskupa Aureliusza⁷⁵. Pierwszoplanowym źródłem *auctoritas* jest Duch Święty, który jest ciągle obecny w żywych członkach wspólnoty Kościoła i to On w sposób zbawczy oddziałuje na różne wymiary życia Kościoła⁷⁶. Tę powagę Ducha Świętego uwidaczniają zwłaszcza trzy obszary: Kościół w swojej całości, Stolica Apostolska oraz wierni świeccy jako Lud Boży⁷⁷.

⁷³ Por. *Dokumenty synodów od 381 do 431 roku...*, s. 294–297; zob. J. Śrutwa bp, *Kontakty św. Augustyna...*, s. 301–302.

⁷⁴ Por. G. Di Corrado, *La saluberrima auctoritas...*, s. 131.

⁷⁵ Por. Św. Augustyn, *List 22,4*, w: tenże, *Listy*, przeł. W. Eborowicz, Pelplin 1991, s. 180; zob. A. Dobrzyński, *Synodalność Kościoła...*, s. 106.

⁷⁶ Por. G. Di Corrado, *La saluberrima auctoritas...*, s. 131.

⁷⁷ Por. tamże, s. 132.

Nie umniejszając w niczym powagi, jaką biskup Hippony przypisywał Stolicy Apostolskiej, należy w pierwszej kolejności podkreślić, że tak mocno akcentowana przez niego *auctoritas* synodów nie była jednakowa. Największą, choć oczywiście nierówną Stolicy Apostolskiej, powagą cieszył się synod plenarny, poprzez który wyrażał się cały Kościół, a jego decyzje były wiążące tak dla Kościoła, jak i jego członków⁷⁸. Jako zgromadzenia biskupów pochodzących z różnych prowincji kościelnych czy też różnych części cesarstwa rzymskiego były uważane za nawiązujące do starożytnej tradycji Kościoła, a przez to również porównywalne do *auctoritas* apostolskiej⁷⁹ i uważane za wyjaśniające to, co apostołom zostało przekazane⁸⁰. Autorytet synodu plenarnego zdaniem Augustyna był tak duży, że upoważniał go nawet do ewentualnego korygowania lub rozwijania tego, co wcześniejsze synody już powiedziały⁸¹. Niższą powagą cieszył się synod prowincjalny⁸².

Synody, w tym zwłaszcza synody prowincjalne, przyczyniały się do wzrostu *auctoritas* Stolicy Apostolskiej. Z jednej strony troszczyły się i czuwały nad tym, co działo się w Kościele partykularnym tak pod względem doktryny, jak i dyscypliny. Z drugiej strony powiadamiały Stolicę Apostolską, aby, jak wyrazi to synod z Kartaginy z 416 roku: „do naszych skromnych postanowień została dodana powaga Stolicy Apostolskiej dla obrony dobra wielu i poprawienia niegodziwości niektórych”⁸³. Współpraca synodów ze Stolicą Apostolską zapewniała podjętym postanowieniom synodalnym większą powagę i ich ostateczny charakter. W ten sposób, jak zauważa Giuseppe di Corrado, urzeczywistniał się wzajemny dialog pomiędzy powagą wypływającą z *sensus fidelium* a powagą właściwą Stolicy Apostolskiej, która ostatecznie tę pierwszą potwierdzała⁸⁴. Znacząco do pogłębienia pojęcia *auctoritas* Stolicy Apostolskiej i samego papieża przyczynił się papież Zozym, wiążąc ją z *auctoritas* Pisma Świętego⁸⁵.

Szacunek synodów prowincjalnych wobec powagi Stolicy Apostolskiej widać wyraźnie w podejmowanych przez synody aktach dyscyplinarnych i to nawet wtedy, gdy biskupi afrykańscy wyrażają sprzeciw wobec niektórych jej poczynań. W odniesieniu do sprawy kapłana Apiariusza synod w Kartaginie z maja 419 roku zwraca się do papieża Bonifacego, zachowując przy tym postanowienia niezującego już wówczas papieża Zozyma co do apelacji prezbitera do Rzymu, ale infor-

⁷⁸ Por. Augustyn z Hippony, *O chrzcie* I, 18.28; VI, 2.3.

⁷⁹ Por. tamże, IV, 6.8–9.

⁸⁰ Por. Św. Augustyn, *List* 54,1.1.

⁸¹ Por. Augustyn z Hippony, *O chrzcie* II, 9.14.

⁸² Por. tamże, II, 3.4.

⁸³ Augustyn, *List* 175,2, w: *Dokumenty synodów od 381 do 431 roku...*, s. 221; por. G. Di Corrado, *La saluberrima auctoritas...*, s. 134.

⁸⁴ Por. G. Di Corrado, *La saluberrima auctoritas...*, s. 135.

⁸⁵ Por. tamże, s. 142–143.

muje także o podjętym staraniu uzyskania od innych stolic odpisów posiadanych aktów soboru w Nicei⁸⁶. Innym jeszcze dobitnym przykładem odwoływania się biskupów afrykańskich do Stolicy Apostolskiej jest prośba o potwierdzenie decyzji synodalnych, a więc nadania im bardziej uniwersalnego charakteru, zwłaszcza w odniesieniu do potępienia herezji pelagiańskiej⁸⁷. Ważnym obrazem przywołanym przez biskupów afrykańskich jest obraz „hojnego, obfitego źródła” (*largus fons*) władzy, którą papież otrzymuje bezpośrednio dzięki łasce Bożej, a której biskupi nie są w stanie i nie odważają się powiększyć⁸⁸.

Przykładem cennego dialogu papieża Innocentego I z biskupami afrykańskimi jest jego *Epistola* 181, w której biskup Rzymu docenia ich wkład w rozwiązywanie problemów teologicznych, zwłaszcza odwołanie się do starożytnej tradycji i dyscypliny kościelnej⁸⁹. Od tego listu, a więc od ok. 416 roku, wzrasta liczba rekursów biskupów afrykańskich do Stolicy Apostolskiej w sprawach dyscyplinarnych⁹⁰.

Trzecim członem prawdziwej *auctoritas* w Kościele, którą jest w istocie żywa i twórcza obecność Ducha Świętego, są wierni świeccy, a więc wszyscy ochrzczeni. Dowartościowanie roli świeckich w życiu synodalnym wyraża się poprzez pełniejsze odczytanie „zmysłu wiary ogółu wierzących” (*sensus fidelium*)⁹¹. Biskup Hippony „absolutnie jednomyślną zgodę narodów chrześcijańskich w wierze” (*christianorum populorum concordissima fidei conspiratione*) zestawia z autorytetem Ewangelii⁹².

Tak wyraźnie uwydatniona przez biskupa Hippony w kontekście synodów powaga albo autorytet (*auctoritas*) na obliczu Kościoła znajduje pełne światło w charakteryzującym Kościół katolicki pragnieniu prawdziwej miłości oraz poszukiwaniu i budowaniu jedności⁹³.

WNIOSKI

Działalność synodalna Kościoła afrykańskiego na przełomie IV i V wieku, choć nie odbiega zasadniczo od tej w Azji Mniejszej, Italii, Galii, na Półwyspie

⁸⁶ Por. tamże, s. 136–137.

⁸⁷ Por. tamże, s. 137.

⁸⁸ Por. Augustinus, *Epistola* 177,19 (CSEL 44,688); zob. G. Di Corrado, *La saluberrima auctoritas...*, s. 139.

⁸⁹ Por. Innocentius I, *Epistola* 181,1 (CSEL 44,701).

⁹⁰ Por. G. Di Corrado, *La saluberrima auctoritas...*, s. 141.

⁹¹ Por. tamże, s. 147–148.

⁹² Por. Augustinus, *Epistola* 194,7.31 (CSEL 57, 200f); zob. G. Di Corrado, *La saluberrima auctoritas...*, s. 146.

⁹³ Por. G. Di Corrado, *La saluberrima auctoritas...*, s. 145.

Iberyjskim czy Wyspach Brytyjskich, to jednak biorąc pod uwagę choćby tylko liczbę zwołanych synodów, jest o wiele bardziej okazała niż w jakimkolwiek innym Kościele, zwłaszcza na Zachodzie. Jest wiele czynników, które sprawiają, że synody afrykańskie przełomu IV i V wieku stanowią swoiste *loci*, w tym także *loci historici, theologici et practici*, tak samej instytucji synodów, jak i życia Kościoła. W zapisanie chlubnych kart synodów afrykańskich znaczący wkład wnieśli zwłaszcza dwaj biskupi: Aureliusz, biskup Kartaginy i prymas Afryki Prokonsularnej, oraz Augustyn, biskup Hippony. I choć obydwaj cieszyli się dużym autorytetem moralnym wśród biskupów Afryki Północnej, to jednak obok bycia, jak Aureliusz, doskonałym strategiem, Augustynowi zawdzięczamy także wielką głębię myśli i skuteczną obronę katolickiej tożsamości.

Począwszy od pierwszego synodu, w którym uczestniczył Augustyn jeszcze jako prezbiter – a więc od synodu plenarnego całej Afryki z 8 października 393 roku, aż po ostatni, w którym pojawia się jego imię, a więc synod w Hipponie z dnia 24 września 427 roku – upłynęło prawie 34 lata. Z tego okresu zachowały się świadectwa bezpośrednio i pośrednio o jego obecności na synodach. Z tych ostatnich ważną rolę pełnią zwłaszcza: listy synodalne, poselstwa, komisje i epistolografia biskupa Hippony. Niekiedy wprost mówi się również o tym, że Augustyn był nieobecny.

Dwoma płucami działalności synodów afrykańskich są debaty oraz postanowienia o charakterze doktrynalnym i dyscyplinarno-jurydycznym. W pierwszym aspekcie synody były ważnym narzędziem zwalczania zwłaszcza schizmy donatystów i herezji pelagianizmu. Synodalne rozporządzenia dotyczące schizmatyków zawierają w sobie wyraźne piętno myśliciela z Tagasty, który z ojcowską troską wykazując błędy i niespójność ich stanowiska, zabiega o ich powrót na łono Kościoła katolickiego. Słuszne uwagi donatystów, jak np. pod adresem niewłaściwego zachowania się niektórych duchownych katolickich, nie stają się motywem do wzajemnego obrażania się, ale do wnikliwego postępowania służącego usunięciu zgorszenia. W kontekście dyscypliny, liturgii i życia Kościoła słynny zbiór kanonów *Breviarium Hipponense* czy inne kolekcje kanonów – stanęły u podstaw ustawodawstwa całego Kościoła. Działalność synodalna Kościoła afrykańskiego bardzo wyraźnie uwydatnia nadrzędność instancji Biskupa Rzymu oraz odznacza się sumiennością w sposobie postępowania. Gdy wyczerpują się sposoby pokojowego zaradzenia grożącym Kościołowi afrykańskiemu niebezpieczeństwom, synody odwołują się do cesarza lub jego przedstawicieli.

Augustyn przez wszystkie lata swojej posługi kapłańskiej i biskupiej stał na straży powagi czy też autorytetu (*auctoritas*) synodów, gdyż widział w nich najbardziej skuteczny sposób rozwiązywania problemów i napięć w życiu Kościoła afrykańskiego poprzez wspólnotowe i kolegialne wsłuchiwanie się, dialog, po-

szukiwanie zgody i jednomyślności. Pierwszym i najważniejszym źródłem *authoritas* synodów jest sam Duch Święty, który nieustannie staje się obecny i działa historycznie we wspólnocie Kościoła. Jego uprzywilejowanymi wymiarami działania są zwłaszcza: Kościół w swej całości, biskup Rzymu jako następca św. Piotra oraz zmysł wiary ogółu wierzących (*sesus fidelium*).

BIBLIOGRAFIA

ŹRÓDŁA

- Acta Concilii hipponensis 24 septembris 427*, w: *Patrologiae cursus completus. Series latina*, ed. J.-P. Migne, Paris 1887, 56, s. 876–879; przekł. pol. *Dokumenty synodu w Hipponie z 24 września 427*, przeł. Z. Olejniczak, w: *Dokumenty synodów od 381 do 431 roku. Synody i kolekcje praw*, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, *Źródła Myśli Teologicznej* 52, Kraków 2010, t. IV, s. 312–314.
- Augustinus, *Epistola* 177, w: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 44, Vienna 1913, s. 669–688.
- Augustinus, *Epistola* 194, w: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 44, Vienna 1913, s. 176–214.
- Augustinus, *Retractationes*, przeł. G. Madec, w: U. Pizzali, *Nuova Biblioteca Agostiniana* 2, 2–241, Roma 1994.
- Augustyn, *List* 175, w: *Dokumenty synodów od 381 do 431 roku. Synody i kolekcje praw*, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, *Źródła Myśli Teologicznej* 52, Kraków 2010, t. IV, s. 220–224.
- Augustyn św., *Listy*, przeł. W. Eborowicz, Pelplin 1991.
- Augustyn, *Objaśnienie Psalmu 9*, przeł. J. Sulowski, oprac. E. Stanula, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy XXXVII*, Warszawa 1986, s. 100–118.
- Augustyn z Hippony, *O chrzcie (De baptismo contra Donatistas libri septem)*, przekł., wstęp i oprac. A. Żurek, *Źródła Myśli Teologicznej* 38, Kraków 2006.
- Breviarium Hipponense*, przeł. Z. Olejniczak, w: *Dokumenty synodów od 381 do 431 roku. Synody i kolekcje praw*, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, *Źródła Myśli Teologicznej* 52, Kraków 2010, t. IV, s. 73–82.
- Innocentius I, *Epistola* 181, w: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 44, Vienna 1913, s. 701–714.

STUDIA

- Audollent A., *Afrique*, w: *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, I, Paris 1911, s. 706–861.
- Baron A., *Synody czasów upadku i przemiany Imperium Rzymskiego na Zachodzie*, „*Polonia Sacra*” 15 (2011) 29 (73), s. 5–36.

- Burczak K., *Biskupi afrykańscy wobec herezji pelagianizmu*, „Vox Patrum” 22 (2002) 42–43, s. 437–461.
- Di Corrado G., *La saluberrima auctoritas del sinodo. Il tracciato della sinodalità al tempo di Agostino d’Ippona*, Trapani 2022.
- Dobrzyński A., *Synodalność Kościoła niepodzielonego*, Tarnów 2020.
- Fiedrowicz M., *Teologia Ojców Kościoła. Podstawy wczesnochrześcijańskiej refleksji nad wiarą*, przeł. W. Szymona, Kraków 2009.
- Fiocco D., *Autonomia e comunione negli antichi sinodi africani (secoli III–V)*, „Studia Patavina” 68 (2021), s. 39–51.
- Fiocco D., *„Spiritalis amoris vinculum”. Testomonianze di collegialità episcopale nell’epistolario agostiniano*, Roma 2020.
- Kaczmarek T., *Augustyn – ekumenista*, „Studia Włocławskie” 15 (2013), s. 23–36.
- Mathisen R.W., *Concili dei vescovi nordafricani*, w: *Agostino. Dizionario enciclopedico*, ed. A.D. Fitzgerald, ed. ital. L. Alici, A. Pieretti, Roma 2007, s. 438–440.
- Myszor W., *Kościół grzeszników i świętych: wybrane wątki z historii początków donatyzmu*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 42 (2009) 2, s. 38–48.
- Possydiusz z Kalamy, *Żywot św. Augustyna*, przekł., wstęp i oprac. P. Nehring, Kraków 2002.
- Proniewski A., *Teologia laikatu i synodalność jako droga realizacji powszechnego powołania do świętości*, „Teologia w Polsce” 16 (2022) 2, s. 137–156.
- Sieben H.J., *Concilium (concilia) II. Konzilslehre A.s.*, [hasło w:] *Augustinus-Lexikon*, I, ed. C. Mayer, Basel 1986, s. 1100–1107.
- Sieben H.J., *Die Konzilsidee der Alten Kirche*, Paderborn i in. 1979.
- Słownik kościelny łacińsko-polski*, red. A. Jougan, Poznań–Warszawa–Lublin 1958³.
- Słownik łacińsko-polski*, red. M. Plezia, t. I: A–C, Warszawa 1959.
- Strękowski S., *Synody w Afryce prokonsularnej III wieku jako przejaw kolegalności biskupów w świetle Kanonów synodalnych i „Listów” św. Cypriana z Kartaginy*, „Vox Patrum” 72 (2019), s. 97–120. DOI: 10.31743/vp.4834.
- Strzelczyk J., *Wandalowie i ich afrykańskie państwo*, Warszawa 1992.
- Śrutwa J. bp, *Dzieje Kościoła w starożytności*, t. II. *Kościół w cesarstwie chrześcijańskim*, Lublin 2018.
- Śrutwa J. bp, *Kontakty św. Augustyna z papieskim Rzymem*, „Vox Patrum” 8 (1988) 14, s. 277–306.
- Żurek A., *Synody wczesnochrześcijańskie*, w: *Synody Diecezji Tarnowskiej*, t. 7, red. A. Żurek, J. Soprych, Kraków 2017, s. 31–46.

Słowa kluczowe: synod, św. Augustyn, działalność synodalna, *auctoritas*

SAINT AUGUSTINE AND THE SYNODS OF NORTH AFRICA AT THE TURN OF THE 4TH AND 5TH CENTURIES

Summary

The synodal activity of the Church in North Africa at the Turn of the 4th and 5th Centuries, although on the one hand is astonishing with its dynamic development, on the other hand, also highlights the multiplicity and scope of problems that the African Church faced. Such outstanding pastors as, in particular, the Bishop of Carthage and the Primate of Proconsular Africa, Aurelius (391–430) and the Bishop of Hippo, Augustine (396–430), made synods an effective weapon in the fight against the Donatist schism and the heresy of Pelagianism. No less important matters of the synodal meetings convened at that time were matters related to the discipline of the clergy, the liturgy and the life of the Church. Synods (*concilia*) enjoyed their own seriousness and authority (*auctoritas*). Plenary synods in particular played a significant role among them. As a manifestation of episcopal collegiality, they shed a lot of light on the relationship of African bishops to the Bishop of Rome, and are also a testimony to African ecclesial specificity and autonomy.

Keywords: synod, Saint Augustine, synodal activity, *auctoritas*

Ks. Artur Antoni Kasprzak*
Wydział Studiów nad Rodziną, UKSW

SYNODALNOŚĆ W TEOLOGII SOBORU WATYKAŃSKIEGO II¹

Od czasu publikacji konstytucji apostolskiej *Episcopalis communio* w 2018 roku przez papieża Franciszka instytucja Synodu Biskupów otrzymała głęboką reinterpretację zakresu swojej formuły. Obecnie trwające zwyczajne Ogólne Zgromadzenie Synodu Biskupów poświęcone tematowi: Dla Kościoła synodalnego komunია, uczestnictwo i misja – rodzi wiele fundamentalnych pytań o właściwe teologiczne rozumienie Synodu Biskupów. Odwołanie się w tych wszystkich aktualnych pytaniach do dyskusji Soboru Watykańskiego II jest niewątpliwie słuszne i wskazane. To właśnie podczas tego soboru zostały ukształtowane zręby rozumienia Synodu Biskupów oraz jego powołanie do życia. Analiza tego studium pochyla się zatem nad podstawowymi elementami teologii synodalności, jakie wprowadzone zostały do eklezjologii konstytucji dogmatycznej o Kościele, a są nimi takie kwestie, jak lud Boży, Kościół jako *communio ecclesiarum*, kolegalność episkopalna. Jak wykazuje niniejsza analiza, soborowe sformułowanie tych wszystkich istotnych dla odnowionej eklezjologii tematów i przemyśleń nie oznacza jednak, że teologia synodalności Vaticanum Secundum nie miała ograniczeń. Samo powołanie w 1965 roku Synodu Biskupów przez papieża Pawła VI i opracowanie motu proprio *Apostolica sollicitudo* nie odbyło się poprzez współpracę papieża ze zgromadzonymi jeszcze podczas soboru biskupami. Zakres Synodu Biskupów według woli Pawła VI otrzymał tylko funkcję konsultatywną, gdy tymczasem zamysłem większości ojców soborowych było nadanie temu synodowi kolegalności efektywnej.

* Ks. dr hab. Artur Antoni Kasprzak – teolog, historyk, duszpasterz. Jest wieloletnim wykładowcą teologii dogmatycznej i fundamentalnej na Wydziale Teologicznym UKSW w Warszawie; autor ponad pięćdziesięciu publikacji dotyczących odnowy eklezjologii w XX w.; e-mail: a.kasprzak@uksw.edu.pl; ORCID: 0000-0001-9715-9357.

¹ Treść artykułu została wygłoszona 12 września 2023 r. na Konferencji Naukowej Towarzystwa Teologów Dogmatyków w Konstancinie-Jeziornie nt. *Jak być Kościołem synodalnym?*

Lektura najnowszych publikacji teologów i historyków krajów zachodniej Europy na temat synodalności w kontekście Soboru Watykańskiego II pozwala zauważyć podwójne podejście w analizie krytycznej tego zagadnienia. Z jednej strony widzi się, że sobór ten jest przełomowy dla rozumienia odnowionej roli synodu w Kościele. Z drugiej strony współcześni badacze ostro krytykują zaproponowany ostateczny kształt i zakres roli Synodu Biskupów, jaki ustanowił papież Paweł VI w motu proprio *Apostolica sollicitudo* z 15 września 1965 roku. Tak jak to zresztą funkcjonuje do dzisiaj, synod biskupów pozostaje całkowicie podległy papieżowi, a rola biskupów jest w nim tylko konsultatywna. Nie do końca wyraża to rozumienie kolegalności biskupów w Kościele.

Podobnie do tego schematu, próbując przedstawić soborową teologię synodalności, wystarczyłoby przytoczyć tylko krótkie uzasadnienie panegiryku *Vaticanum Secundum* i wyjaśnić kilka przyczyn postawy nieufności papieża Pawła VI do udzielenia większego zakresu władzy biskupom zgromadzonym na synodzie. Chciałbym jednak w niniejszym studium spróbować odtworzyć kilka najważniejszych elementów skomplikowanych puzzli, jakimi wydaje się debata soborowa na temat eklezjologii. To właśnie w tej debacie znaleźć możemy syntezę wszystkich najważniejszych elementów teologii synodalności zaproponowaną przez ostatni sobór. Zrozumienie teologii synodalności ułatwia poznanie okoliczności, w jakich toczyła się debata dotycząca kształtu synodalności w Kościele. Do właściwego zrozumienia tej debaty należą przede wszystkim fundamentalne kwestie dotyczące odnowionego zrozumienia, czym jest Kościół. W tej właśnie dziedzinie potrzebne jest naszym zdaniem wyjaśnienie takich tematów debaty soborowej, jak: Kościół jako lud Boży, katolicyzm Kościoła zawarta w jedności Kościołów partykularnych, kolegalność episkopalna, Kościół rozumiany jako *communio ecclesiarum* – komunizm Kościołów. Do kluczowych elementów teologii synodalnej z pewnością należą również wszystkie dane opisujące okoliczności ustanowienia Synodu Biskupów w 1965 roku przez papieża Pawła VI. Nie zrozumie się w końcu dogłębnie soborowej teologii synodalności bez określenia rodzaju i przyczyn deficytów w interpretacji wspomnianych wielkich tematów eklezjologicznych, których ustanowiony synod był rezultatem.

FUNDAMENTY ODNOWIONEJ WIZJI EKLEZJOLOGII SOBORU WATYKAŃSKIEGO II

KOŚCIÓŁ JAKO LUD BOŻY

Do podstaw odnowionej wizji eklezjologii soboru powiązanej z teologią synodalności należy przede wszystkim fakt całkowitego zerwania z koncepcją Ko-

ścioła rozumianego w kategoriach uniwersalizmu, wizji promowanej zwłaszcza w XIX wieku. Przypomnijmy krótko, że eklezjologia trwająca od połowy XIX wieku do Soboru Watykańskiego II (a nawet w niektórych katechizmach dla dzieci do lat siedemdziesiątych XX wieku) odnosiła się w dużej mierze do definiowania Kościoła jako „społeczeństwa doskonałego”, po łacinie *societas perfecta*. Wizja Kościoła wywodząca się ze środowiska ruchu ultramontanizmu charakteryzowała się egzaltacją autorytetu papieża, popieraniem przyjmowania przez wszystkie Kościoły tradycji dyscyplinarnej i liturgii Kościoła rzymskiego. Zrodziła się w okresie głębokich przemian politycznych Europy, upadku Państwa Watykańskiego i ogłoszenia się, na znak protestu, przez papieża Piusa IX „więźniem Watykanu”. Kwalifikowanie Kościoła jako „społeczeństwa doskonałego” nie odnosiło się do sensu moralnego Kościoła, lecz akcentowało całkowitą niezależność porządku Kościoła od porządku państwa. Teologia „społeczeństwa doskonałego” podkreślała, że społeczeństwo Kościoła jest „niejednakowe”, to znaczy hierarchiczne, i że wyłącznie duchowieństwo ma środki do realizacji wizji takiego społeczeństwa. Hierarchia miała w nim ekskluzywną kompetencję w dziedzinie objawienia, natomiast świeccy mieli być poddani duchowieństwu.

Istotna zmiana podejścia w rozumieniu, czym jest Kościół, nastąpiła podczas Soboru Watykańskiego II. Kościół w definicji Vaticanum II nie był już „przede wszystkim” *societas inaequalis, hierarchica*, ale był „najpierw” *Populus Dei*. Sobór uznał jako dogmatyczne stanowisko, że koncepcja Kościoła jako wspólnoty ludu Bożego jest czymś konstytucyjnym dla zrozumienia Kościoła. Mówienie o Kościele jako ludzie Bożym, czy – zamiennie – nazwanie go „ludem mesjańskim” (zob. KK 9)² jest rzeczywistością samego Kościoła. I nie jest to żadna analogia czy metafora, tak jak zastosowane na soborze inne wyrażenia biblijne opisujące Kościół, np. owczarnia (J 10,1–10), rola uprawna (1 Kor 3,9), budowla Boża (1 Kor 3,9), „górze Jeruzalem” (Gal 4,26), „matka nasza” (Ap 12,17) (zob. KK 6). Koncepcja rozumiana odtąd jako fundament Kościoła otrzymała szczególne wyróżnienie w postaci całego osobnego rozdziału w konstytucji dogmatycznej o Kościele. Co więcej, w ostatecznej wersji schematu analiza *Lumen gentium* znalazła się w rozdziale II, przed rozdziałem o hierarchii w Kościele, dla podkreślenia teologicznego priorytetu refleksji nad ludem Bożym. Zamiana rozdziałów przed ostatecznym głosowaniem nad całością konstytucji o Kościele słusznie przeszła

² Określenie to powstaje podczas soboru z inicjatywy Yvesa Congara, francuskiego dominikanina, eksperta soborowego. Zob. Y. Congar, *Lumen Gentium nr 7, L'Église, Corps Mystique du Christ vu au terme de huit siècles d'histoire de la théologie du Corps mystique*, w: tenże, *Le Concile de Vatican II. Son Église. Peuple de Dieu et Corps du Christ*, TH nr 71, Paris 1984, s. 158; tenże, *D'une „ecclesiologie en gestation” à Lumen Gentium, Chap. I et II*, w: tenże, *Le Concile de Vatican II. Son Église. Peuple de Dieu et Corps du Christ*, TH nr 7, Paris 1984, s. 135.

do historii jako symboliczna „rewolucja kopernikańska”. Zamiast „społeczeństwa doskonałego” i nazewnictwa jurystycznego, spełniającego funkcję apologetyki, wyrażenie „lud Boży” wprowadzało wizję bardziej biblijną, historyczną i eschatologiczną Kościoła. Sobór Watykański II, podkreślając rzeczywistość Kościoła w tym wyrażeniu, przywrócił stanowisko ojców Kościoła, dla których „w liturgii *populus* oznacza często zgromadzenie lokalne, zwłaszcza zgromadzenie eucharystyczne, już w nim bowiem urzeczywistnia się głęboka tajemnica Kościoła”³.

Kardynałowie Döpfner i Suenens zaraz po Soborze Watykańskim II, podczas pierwszego synodu zwyczajnego w Rzymie w październiku 1967 roku⁴, słusznie redefiniują pojęcie ludu Bożego jako ważniejsze od takich pojęć, jak hierarchia czy społeczeństwo:

Kościół nie jest społeczeństwem, ponieważ jest hierarchią, ale istnieje hierarchia, ponieważ jest społeczeństwem. A jeśli jest społeczeństwem, to dlatego, że jest „ludem Bożym”, zgodnie z rozdziałem II *Lumen gentium*⁵.

ODNOWIONE ZNACZENIE KOŚCIOŁÓW LOKALNYCH

Do podstaw odnowionej wizji eklezjologii Soboru Watykańskiego II powiązanej z teologią synodalności należy również kwestia zdefiniowania znaczenia ludu Bożego na poziomie lokalności Kościoła. Jak zauważa Hervé Legrand OP, francuski dominikanin i uczeń Yvesa Congara, Sobór Watykański II wyjaśnia w tej kwestii aż trzy główne podstawy teologiczne⁶. Po pierwsze, chodzi o ideę, według której Kościół Boży urzeczywistnia się w Kościołach lokalnych. Tak jak to przedstawia sobór w konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* (KK 23, 28) – nie mówimy już odtąd o „części” ludu, ale o „porcji”, czyli „partykularności” ludu. To ostatnie słowo niesie ze sobą wszystkie cechy i właściwości całości Tajemnicy Kościoła. W kontekście zdefiniowania misji Kościoła Sobór Watykański II podkreśla następnie drugą ideę dotyczącą Kościołów lokalnych: „Kościół lokalny będąc w pełni katolicki dopiero po zakończeniu procesu inkulturacji”⁷. Innymi słowy, katolickość całego Kościoła jest wzbogacana przez katolickość Kościołów lokalnych (zob. KK 13). Ostatnim wkładem Soboru Watykańskiego II

³ H. Legrand, *La réalisation de l'Eglise en un lieu*, w: tenże, *Initiation à la pratique de la théologie*, publié sous la direction de: Lauret, B. et Refoulé, Fr., t. III: *Dogmatique 2*, Paris 1993, s. 150.

⁴ I Synod zwyczajny rzymski odbył się w dniach 29.09–29.10.1967 i był poświęcony tematowi: *Zachowanie i wzmocnienie wiary katolickiej, jej integralności, żywotności, ekspansji i jej spójności doktrynalnej i historycznej*.

⁵ R. Laurentin, *Le Premier synode, histoire et bilan*, Paris 1968, s. 81.

⁶ Por. H. Legrand, *Initiation à la pratique de la théologie...*, t. III, Paris 1993, s. 151–155.

⁷ Tamże, s. 153.

w odnowioną eklezjologię, jak podkreśla H. Legrand, jest ożywienie konkretnych instytucji Kościołów lokalnych. Sobór proponuje „serię instytucjonalnych i empirycznych reorientacji”⁸, które mają pomóc ustanowić relacje między Kościołami lokalnymi. Przykładem owej odnowionej oddolnie struktury dialogu w Kościele są: rady kapłańskie (DP 7), rady duszpasterskie (DB 27), rady świeckich (DA 26), synody diecezjalne, synody prowincjalne lub plenarne (DB 36), a nawet „synod biskupów pod przewodnictwem papieża, aby umożliwić Rzymowi wysłuchanie głosu Kościołów lokalnych inaczej niż za pośrednictwem poszczególnych biskupów (DB 5)”⁹. Jak napisał już po soborze o. Hervé Legrand:

Odtąd to nie Kościół lokalny, który grawituje wokół Kościoła powszechnego, lecz jedyny Kościół Boga, który znajduje się w celebracji Kościoła lokalnego. Więcej jeszcze, w zamian za sytuację, w której członkowie Kościoła byliby podzieleni na aktywnych i pasywnych, na tych, którzy celebrują, i tych, którzy asystują, wszyscy są uważani za aktywnych¹⁰.

KOLEGIALNOŚĆ EPISKOPALNA

Na Soborze Watykańskim II kolejnym fundamentalnym tematem teologicznym, na którym opiera się teologia synodalności, jest tzw. kolegalność episkopalna. Od samego rozpoczęcia Soboru Watykańskiego II głównym jego celem stało się uzupełnienie nauki dogmatycznej dotyczącej roli biskupów. Wyzwaniem soboru było przede wszystkim przezwyciężenie sztucznego rozdzielenia władzy *potestas ordinis* od *potestas jurisdictionis*, podziału spowodowanego akcentowaniem wypowiedzianego o roli biskupów tylko z perspektywy prawnej i czysto jurydycznej¹¹. Jurydyczne przedstawianie natury episkopatu, zwłaszcza od przełomu XII i XIII wieku, pomniejszało znaczenie konsekracji biskupiej, czyli *potestas ordinis*. Co ciekawe, kwestia przywrócenia właściwych proporcji w nauczaniu

⁸ Tamże, s. 155.

⁹ Tamże.

¹⁰ H. Legrand, „*La réalisation de l’Eglise en un lieu*”, w: *Initiation à la pratique de la théologie...*, t. III, s. 150.

¹¹ Pierwsza terminologia mówiąca o władzy biskupów została ujęta w Dekrecie Gracjana (*Decretum Gratiani*). Do natury władzy święceń wynikającej z konsekracji episkopalnej biskupa, jak wyjaśniano, należy również władza jurydyczna. Ta jest udzielana danemu biskupowi w momencie jego święceń przez Biskupa Rzymu. Nie tylko rozróżnienie, ale wyraźne rozdzielenie wspomnianej natury władzy, z powodu ich dwóch niezależnych od siebie źródeł, pojawia się u tzw. dekretalistów, czyli pierwszych komentatorów Dekretu Gracjana. Zob. wybitną pracę doktorską dotyczącą analizy historycznego rozwoju refleksji na temat władzy święceń oraz władzy jurydycznej: L. Villemin, *Pouvoir d’ordre et pouvoir de juridiction. Histoire théologique de leur distinction*, CFI nr 228, Paris 2003.

o biskupach miała być przeanalizowana i wyłożona na nowo już na Soborze Watykańskim I. Zamierzenie to jednak nie zostało zrealizowane z powodu wybuchu wojny prusko-francuskiej w 1869 roku i z powodu przerwania obrad tego soboru. Zdefiniowanie kolegalności episkopalnej nastąpiło dopiero sto lat później, podczas Soboru Watykańskiego II.

Zadanie opracowania wykładu odnośnie do kolegalności episkopalnej nie było łatwe do zrealizowania. Od samego początku debata *Vaticanum Secundum* na temat kolegalności episkopalnej świadczy o dość znacznych różnicach opinii biskupów. Zarysowały się one już na początku dyskusji w tej kwestii. Mniejszość biskupów przyzwyczajona do wizji Kościoła scentralizowanego wokół papieża nie życzyła sobie żadnej reformy w kwestii najwyższej władzy w Kościele. Grupa ta uważała, że władza biskupów jest nie *cum Petrus*, lecz zawsze *sub Petrus*¹². Co ciekawe, nawet sam papież Paweł VI w początkowej fazie dyskusji tego soboru stał na stanowisku, że władza biskupów wypływa zawsze od władzy papieża. Trzeci rozdział konstytucji dogmatycznej o Kościele, czyli zasadniczy tekst definiujący i wyjaśniający odnowione rozumienie znaczenia i roli biskupów w Kościele, budził na początku soboru podziały i napięcia. Nawet jeśli większość biskupów chciała za papieżem Janem XXIII „ponownego rozważenia miejsca i funkcji episkopatu w Kościele”¹³, a więc dogłębnego rozważenia kolegalności, to droga do realizacji tego zamierzenia była bardzo zawiła aż do ostatnich dni debaty poprzedzającej ostateczne głosowanie. Mniejszość zarzucała tej teorii, że jest ona próbą wcielenia w Kościele nowej i niepewnej doktryny. Niektórzy z nich uważali, że kolegalność biskupia stanowi nawet zagrożenie dla prymatu papieża¹⁴.

Odwołując się do objawienia zawartego w Biblii i Tradycji, respektując przy tym dialog ekumeniczny, ostatecznie ojcom ostatniego soboru udało się definitywnie wskazać na szereg dogmatycznych konsekwencji znaczenia tego, że biskupi są następcami apostołów na mocy sukcesji apostołskiej (KK 20). Dyskusja ta, a potem decyzje zamykają trwającą całymi wiekami debatę i istniejące dubia w kwestii sakramentalności święcenia w stopniu episkopatu (KK 21). Sobór za-

¹² Komisja Doktrynalna ostatecznie ustaliła, że najwyższa władza kolegalna – kolegium biskupów – jest zawsze *sub et cum Petro*. Por. EAM Kardinal-Döpfner-Archiv, Konzilsakten nr 3527. [Na dokumencie odręczny zapis kardynała Suenesa: *Texte définitif de la Commission*].

¹³ P. Eyt, *La collégialité*, EFR nr 113, Rome 1989, s. 539.

¹⁴ Wszystkie argumenty „mniejszości” przeciwko kolegalności biskupów można znaleźć w słynnej prośbie biskupa M.R. Gagnebeta (Doc XI, przekazany 10.11.1964 r., z opóźnieniem, biskupowi Philipsowi). M.R. Gagnebet, *DOC. XI. Requête de F.M.R. Gagnebet*, rozdz. III: *le Dossier de G. Philips. Annexes faisant suite aux „Notes pour servir”*, w: J. Grootaers, *Primauté et collégialité. Le dossier de Gérard Philips sur la Nota Explicativa Praevia. (Lumen gentium, Chap. III)*, BETL nr 72, Leuven 1986, s. 119–124; por. F. Conc. Philips nr 1908 (zob. nr 1893 – komentarz do prośby Gagnebeta, s. 23).

znacza, że episkopat jest sakramentem i najwyższym stopniem święceń, a nie tylko tytułem honorarycznym, udzielanym liturgicznie¹⁵. Sobór definiuje również rozumienie kolegium biskupów oraz jej szefa, którym jest zawsze Biskup Rzymu (KK 22). Wyjaśnia relacje, jakie winny istnieć pomiędzy biskupami i ich Kościołami partykularnymi, jak również ich relacje z Kościołem powszechnym (KK 23). Sobór Watykański II przedstawia także warunki sprawowania posługi episkopatu. Należy do nich misja kanoniczna oraz komunია apostolska udzielona przez samego papieża (KK 24).

Jedną z kluczowych wykładni soboru było również zamknięcie trwającej od ponad stu lat dyskusji, czy władza biskupów w odniesieniu do trzech funkcji pasterzowania – *Munus sanctificandi* (urząd/ funkcja uświęcenia), *Munus docendi* (urząd/ funkcja nauczania) i *Munus regendi* (urząd/ funkcja zarządzania) – wynika z władzy święceń, czy pochodzi od władzy jurydycznej papieża? Na początku soboru tylko część biskupów uważała, że konsekracja episkopalna udziela władzy dla *tria munera*. Część jednak ojców soboru upierała się przy stanowisku, że pierwsze dwie funkcje (uświęcania i nauczania) wynikają z władzy święceń (*potestas Ordinis*), a funkcja zarządzania, pochodząca od władzy jurydycznej, miałaby być udzielana przez papieża (*potestas jurisdictionis*). Notabene w XIX wieku uważano, że również funkcja nauczania biskupów wynikała z prawa jurydycznego. Ostateczne stanowisko Soboru Watykańskiego II w tej sprawie wyjaśnia, że wszystkie trzy funkcje pochodzą od władzy święceń (*potestas Ordinis*) (KK 25–27). Prawo jurydyczne określa jednakże zdolność i sposób wypełniania owej najwyższej władzy Chrystusa otrzymanej przez święcenia. Przy okazji funkcji nauczania sobór zaznacza, że w kontekście całego kolegium biskupów występuje również przywilej nieomyłności (KK 25).

OGRANICZENIA TEOLOGII SYNODALNOŚCI SOBORU WATYKAŃSKIEGO II

JEDNOSTRONNOŚĆ W PODWÓJNEJ PERSPEKTYWIE TEOLOGICZNEJ KOLEGIALNOŚCI EPISKOPALNEJ I TEOLOGII KOMUNII KOŚCIOŁÓW

Zaraz po zakończeniu Soboru Watykańskiego II Joseph Ratzinger, jako *peritus conciliaris*, zaznacza, że odwołanie się do Kościoła pierwotnego w celu zde-

¹⁵ Dla św. Tomasza z Akwinu episkopat był bardziej godnością udzieloną przez Kościół (*dignitas*) aniżeli sakramentem. Św. Tomasz uważał, że episkopat ontologicznie niczego nie dodawał do święceń prezbiteratu. W IV księdze sentencji *Sumy teologicznej*, w q 1, Akwinata zaznacza, że biskup, stając się schizmatykiem, traci episkopat i jest zwykłym prezbiterem.

finiowania pojęcia kolegalności zostało przez dokumenty soborowe uczynione w sposób jednostronny¹⁶. Jak podkreśla młody wtedy, niemiecki teolog, Sobór Watykański II zredukował pojęcie kolegalności do tego, co widzialne: „Kościoła powszechnego” i do kolegium biskupów jako do całości. Idea ta doprowadziła w konsekwencji do postrzegania jedności wszystkich biskupów tylko na poziomie „kolegium powszechnego”¹⁷. Tymczasem bogactwo, jakie zawiera pojęcie kolegalności, wykracza poza koncepcję uniwersalistyczną. Przez całe wieki nie tylko mówiono o Kościele powszechnym, ale przede wszystkim o Kościołach partykularnych, których rola była przedstawiana jako równie ważna, jak Kościoła powszechnego. W Kościele pierwotnym kolegalność była wyraźnie określana zarówno jako „wspólnota wszystkich biskupów, a także (poprzez) jako wspólnoty częściowe, na czele których znajdował się biskup”¹⁸. Rzeczywiście teologia Soboru Watykańskiego II świadczy o pewnego rodzaju niejasności wykładni teologicznej w tej kwestii. Z jednej strony znajdujemy wyjaśnienie w III rozdziale *Lumen gentium* poświęconym hierarchii w Kościele, że Kościoły partykularne są uformowane na wzór Kościoła powszechnego i że to w nich i przez nie (*in quibus et ex quibus*) istnieje jeden i jedyny Kościół katolicki (zob. KK 23a)¹⁹. Z drugiej strony cała zawartość tego rozdziału definiująca kolegalność episkopalną skupia się na przedstawieniu relacji władzy pomiędzy papieżem a kolegium biskupów rozumianym jako całość. Zabrakło wyjaśnienia pojęcia kolegalności, jaką Kościół żył przez setki lat na poziomie lokalnym, to znaczy na poziomie relacji pomiędzy Kościołami partykularnymi, zwłaszcza w I tysiącleciu.

Jak podkreślają współcześni teologowie, Sobór Watykański II pozostawił w swojej refleksji *de facto* dwie eklezjologie i również dwie koncepcje kolegalności episkopalnej²⁰. Analizując dokumenty ostatniego soboru, ksiądz Jean-Georges

¹⁶ Zob. J. Ratzinger, *Duszpasterskie implikacje nauki o kolegalności biskupów*, „Concilium” (1965) 1–10, s. 52–68.

¹⁷ J. Ratzinger, *La collégialité, développement théologique*, „Unam Sanctam” III (1966) 5, s. 775.

¹⁸ J. Ratzinger, *Le nouveau peuple de Dieu*, Paris 1971, s. 109.

¹⁹ Warto wspomnieć o słabym przekładzie – jednym z pierwszych polskich przekładów – tekstu soborowego konstytucji dogmatycznej o Kościele, gdzie w nr 23 liczba pojedyncza wskazuje mylnie, iż źródłem istnienia Kościoła katolickiego jest Kościół powszechny, a nie partykularny: „Poszczególni zaś biskupi są widzialnym źródłem i fundamentem jedności w swoich partykularnych Kościołach, uformowanych na wzór Kościoła powszechnego, w którym [powinno być „w których”, przypis wł. – przyp. A.A.K.] istnieje i z których się składa jeden i jedyny Kościół katolicki. Toteż poszczególni biskupi reprezentują każdy swój Kościół, wszyscy zaś razem z papieżem cały Kościół, złączeni więzią pokoju, miłości i jedności” (zob. polski przekł. tekstu *Lumen gentium*, kiedyś dostępny na stronie vatican.va, dzisiaj ogólnie dostępny w internecie).

²⁰ A. Acerbi, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia gairidica ed ecclesiologia di comunione nelle „Lumen gentium”*, Bologne 1975; por. J.-G. Boeglin, *Pierre dans la communion des Eglises*, Paris 2004, s. 108.

Boeglin w książce poświęconej kwestii obecnej roli papieża w kontekście odnowionej eklezjologii (książka jest zatytułowana: *Piotr w komunii Kościołów*) zauważa:

Mogliśmy się przekonać, że istnieją dwie eklezjologie i również dwie koncepcje kolegalności episkopalnej. Jedna jest kolegalnością typu uniwersalistycznego, inna wypływa z rzeczywistości Kościoła lokalnego. Ta druga koncepcja zmienia siłą rzeczy również postrzeganie funkcji papieża, który wyraźniej występuje w swojej roli jako Biskup Rzymu. To sposób postrzegania Kościoła, bez którego nie może zaistnieć realnie Kościół powszechny; ta wizja Kościoła oddziałuje na charakter specyficzny misji papieża: *papież jest biskupem Rzymu, i to daje mu właściwy tytuł w stosunku do jego misji nad całym Kościołem powszechnym. Można zatem stwierdzić, że generalnie Sobór Watykański II nie pozostał konsekwentny w swoim wykładzie na temat teologii komunii*²¹.

Brak jednoznacznej i konsekwentnie przedstawionej koncepcji kolegalności episkopalnej przez sobór, ale również – jak to wyjaśniliśmy przed chwilą – jednoznacznego wykładu na temat komunii Kościoła, odpowiednio dowartościowującej koncepcję *communio ecclesiarum* (komunię Kościołów), miało negatywny wpływ na docenienie koncepcji synodalności w Kościele. Jak zaznacza słynny teolog francuski Jean Rigal w szczegółowej analizie eklezjologii komunii soboru, problemem stało się definiowanie jedności Kościoła tylko wokół jego szczytu (w wymiarze jego uniwersalności). Tymczasem zabrakło odpowiedniej uwagi w stosunku do jedności Kościoła w rzeczywistości oddolnej, w przestrzeni relacji pomiędzy Kościołami partykularnymi i – co podkreśla szczególnie Rigal – w całej rzeczywistości Kościoła²². Faktycznie mamy do czynienia z pewnego rodzaju deficytem konkretnego wskazania przez sobór, jak wypełnić to, co w szczegółach skądinąd jest opracowane, ale jakby osobno, na przykład, że jest komuniam pomiędzy pasterzami i komuniam ludu Bożego, ale również, że powinna być komuniam między pasterzami i wiernymi świeckimi. Brakuje wskazówek i refleksji, w jaki sposób zaproponować relację między pasterzami i wiernymi. Ów brak sugeruje, że „pasterze jakby nie należeli, oni również i przede wszystkim, do wiernych Kościoła”²³. W konstytucji o Kościele tylko w dwóch miejscach mowa jest o „wszystkich wiernych” (KK 13 i 32), a jeden raz rozróżnia się „pasterzy i innych wiernych” (KK 13). Notabene lepiej wyraża ową jedność *Kodeks prawa kanonicznego*, gdy pod kanonem 208 w wyrażeniu „wierni” wyraźnie ujmuje się wszystkich ochrzczonych, to znaczy również pasterzy.

²¹ J.-G. Boeglin, *Pierre dans la communion des Eglises*, Paris 2004, s. 108–109.

²² J. Rigal, *L'Éclésiologie de communion. Son évolution historique et ses fondements*, Paris 2000, s. 70.

²³ Tamże s. 69.

Znaczenie teologicznych podstaw synodalności, które wypracowuje Sobór Watykański II, powiązane jest z właściwym dowartościowaniem wspólnego powołania wszystkich ochrzczonych. „My Kościół”, które tworzy lud Boży poprzez różne funkcje i charyzmaty, nie może być odtąd identyfikowany ani tym bardziej monopolizowany przez hierarchie w Kościele, ani też redukowany do kwestii władzy czy odpowiedzialności. „My Kościół” musi dotyczyć całej wspólnoty wiernych, co oznacza potrzebę dowartościowania każdego ochrzczonego w Kościele (por. KK 11,14). Synodalność zakłada potrzebę stworzenia „wspólnoty odniesień” (KK 32) pomiędzy różnymi członkami Kościoła²⁴.

Jean Rigal w koncepcji Kościoła komunii podkreśla niezastępowalne znaczenie „współodpowiedzialności efektywnej”:

Zastosowanie tego pojęcia wymaga, aby przejść z pewnej koncentracji na odpowiedzialnościach, które znajdują się w rękach tylko niektórych, do koncepcji wielości posług. Taka ewolucja jest możliwa tylko, jeśli lud Boży stanie się w konkretach tym, czym jest według prawa: rzeczywistością zawierającą się wewnątrz Kościoła oraz w dynamice posługi, w którą wpisują się różne jego ministeria²⁵.

JEDNA NAJWYŻSZA WŁADZA W KOŚCIELE SPRAWOWANA PRZEZ PAPIEŻA ORAZ KOLEGIUM BISKUPÓW – TRUDNE WYZWANIE SPRAWOWANIA WŁADZY DLA PAPIEŻA PAWŁA VI

Tak jak to wyjaśniliśmy wcześniej, soborowa debata dotycząca kolegialności episkopalnej skupiła się wokół relacji papież – kolegium biskupów. Co więcej, cały wysiłek debatujących stron skoncentrował się z jednej strony na udzieleniu możliwie pełnej władzy biskupom, na mocy ich sakramentu święceń, a z drugiej – od strony papieża Pawła VI, na (ostrożnym i pełnym gwarancji) zachowaniu najwyższej władzy papieża nad całym Kościołem i wszystkimi biskupami.

To właśnie w tej drugiej kwestii należy dopowiedzieć kilka szczegółów. Mają one zasadnicze znaczenie dla zrozumienia ograniczonej formy synodalności referowanej wobec biskupów przez papieża.

Papież Paweł VI od początku dyskusji o kolegialności episkopalnej, również na dalszych etapach jej rozwoju, wyrażał lęk przed utratą którejkolwiek ze swoich prerogatyw należnych mu z racji prymatu. Ważnym świadectwem potwierdzającym tę hipotezę jest opis, który uczynił ksiądz prałat André-Marie Charue po prywatnej audiencji u Pawła VI 10 czerwca 1964 roku. Chodzi o moment, w którym

²⁴ Zob. tamże, s. 68.

²⁵ Zob. tamże.

papież nie otrzymał jeszcze odpowiedzi na temat swoich trzynastu sugestii poprawek wysłanych do Komisji Doktrynalnej²⁶. Podczas rozmowy, gdy ksiądz Charue wyjaśniał sens opiniowania przez Komisję sugestii papieża, papież powiedział:

Kolegialność jest przyjęta, lecz co z *potestas*? Przeczytałem i jestem skłonny przeczytać jeszcze różne inne analizy na ten temat. Przecież będę decydował w tej sprawie przed Bogiem²⁷.

Strach papieża przed pytaniem o kolegialność można było wyczuć już w czasie redagowania sugestii do Komisji Doktrynalnej. Ksiądz prałat Charue podczas innej audiencji u papieża, 16 marca 1964 roku, zauważył podobne zaniepokojenie. Na pytanie papieża, czy Kolegium mogłoby podjąć inicjatywę zamiast papieża (w domyśle, jakąś decyzję dotyczącą całego Kościoła)²⁸, Charue odpowiedział: „Kolegium nie może istnieć jak tylko na zasadzie *sub et cum Petro*: bez papieża ono się rozwiązuje” i „wszyscy uznają, że jakakolwiek byłaby *potestas* biskupów, jego *exercitium* nie może się realizować inaczej, jak tylko w komunii z papieżem i pod wpływem autorytetu prymatu”²⁹.

Opinia Pawła VI na temat kolegialności episkopalnej, a także delikatna sytuacja, w jakiej się znalazł jako papież, stanowią dwa istotne elementy w późniejszej ewolucji tej doktryny. Belgijski prałat Charue, specjalista w kwestii episkopatu, zauważa jeszcze inną rzecz. Jego zdaniem Paweł VI prawdopodobnie był źle informowany bądź był otoczony przeciwnikami kolegialności biskupów³⁰:

Miałem wrażenie, że [papież] był oddany wpływowi tych, którzy przedstawiali sprawę tak, jakby kolegium było postawione obok papieża, bez zaliczania jego samego do grona kolegium jako jego głowy. [...] Usłyszałem, że Paweł VI miał powiedzieć kardynałowi Suenensowi, że należałoby rzec: „cum, sub et per Petrum”. Takie podejście byłoby de

²⁶ Odpowiedź Komisji Doktrynalnej zredagowana przez G. Philipsa została wysłana do Sekretariatu Soboru 7 czerwca 1964 r. Zob. FConc. Philips, nr 1410. FConc Philips nr 1832; J. Grotaers, *Primauté et collégialité. Le dossier de Gérard Philips sur la Nota Explicativa Praevia. (Lumen gentium, Chap. III)*, kol. BETL nr 72, Leuven 1986, s. 135–139.

²⁷ *Carnets conciliaires de l'évêque de Namur A.-M. Charue*, éd. L. Déclerck, Cl. Soetens, CahRTL nr 32, Louvain-la-Neuve 2000, s. 210.

²⁸ Tamże, s. 176.

²⁹ Tamże.

³⁰ Biskup Dom Helder Câmara napisał w swoim dzienniku soborowym pod datą 19–20 września 1964 r.: „Nagle dowiadujemy się z bardzo wiarygodnego źródła, że Ojciec Święty jest rozdarty wewnętrznie: ma wątpliwości, czy kolegialność jest prawem boskim, obawia się niewierności wobec prymasa Piotra, dołącza do tych, którzy uważają, że nie należy zajmować się kolegialnością [...]” (*Lettres conciliaires (1962–1965)*, dir. de la ver. fr. H. Câmara, J. Broucker, t. II: *Des belles théories à la dure réalité*, Paris 2006, s. 523).

facto zaprzeczeniem służby papieżowi, gdyż mimo wszystko Kolegium nie może służyć papieżowi, aby działać przez niego³¹.

Bez wątpienia, papież musiał pozostawać pod presją różnych mniejszości biskupów od marca 1964 roku. Ze świadectwa księdza prałata Charue, wiemy, że papież był pod wpływem zwłaszcza dwóch osób z kurii rzymskiej: Ottavianiego i „słynnego Carli”³².

Na kilka dni przed oficjalnym i końcowym głosowaniem nad tekstem konstytucji dogmatycznej o Kościele kard. Pericles Felici, sekretarz soboru, ogłosił, że „z upoważnienia najwyższego autorytetu”, czyli z inicjatywy papieża Pawła VI, w auli soborowej zostanie odczytana „Wstępna nota wyjaśniająca”, zwana zamiennie *Nota Explicativa Praevia*. Dokument ten, znany biskupom jako roboczy dokument Komisji Doktrynalnej, stanowił komentarz do *Expensio modorum*, czyli do dokumentu, który tłumaczył biskupom, co Komisja Doktrynalna odrzuciła bądź przyjęła. Jednakże z inicjatywy papieża dokument ten został przedstawiony, jakby był „uprzedzającą i ograniczającą interpretacją tekstu o kolegalności i ponadto w takim charakterze zamieszczano go w niektórych publikacjach dokumentów soborowych”³³. Dyplomatyczny zabieg papieża rzeczywiście uspokoił sprzeciwiającą się wciąż mniejszość biskupów wobec kolegalności episkopalnej. Końcowe głosowanie 21 listopada nad całością tekstu konstytucji wykazało, że przyjęto *Lumen gentium* 2151 głosami za, a tylko 5 przeciw. Z drugiej jednak strony dołączony dokument wywołał duże zaniepokojenie wśród większości biskupów. Komentarz *Nota Explicativa Praevia* spowodował trwające wiele lat po soborze zamieszanie w kwestii interpretacji kolegalności episkopalnej.

Różnego rodzaju zabiegi, jakie papież Paweł VI stosował w czasie soboru wokół kolegalności episkopalnej, wskazują, że do końca trwania soborowej debaty o najwyższą władzę w Kościele papież ten miał trudności w zrozumieniu specyficznego dla Kościoła powiązania sprawowania najwyższej władzy w Kościele. Nieprzypadkowo w komentarzu posoborowym do Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* główny redaktor tego dokumentu, ksiądz prałat Gérard Philips wyraźnie raz jeszcze wyartykułował, że nie należy mówić o dwóch podmiotach władzy najwyższej w Kościele. Belgijski prałat wyjaśnia coś, co do dzisiaj bardzo często jest mylone, że nie ma dwóch podmiotów najwyższej władzy w Kościele:

³¹ *Carnets conciliaires de l'évêque de Namur A.-M. Charue...*, s. 177.

³² Ksiądz prałat Charue wspomina świadectwo biskupa del Gallo, wg którego Ottaviani i Carli „przychodzili [do papieża] jeden po drugim”, aby go „zaatakować” (tamże, s. 149).

³³ *Atlas historyczny Soboru Watykańskiego II*, red. A. Melloni, Warszawa 2015, s. 218.

Jeśli w Kościele są dwaj posiadający równą władzę, żaden z nich nie będzie głównym przełożonym. To jest oczywiste. Ale najwyższa władza może być sprawowana na dwa różne sposoby. Kwestia ta została poruszona podczas głosowania orientacyjnego z dnia 30 października 1963 roku w pytaniach oznaczonych numerami 3 i 4, w przypisie oznaczonym literą c. Owa kwestia odnosi się do sposobu praktycznego i konkretnego, „według którego wypełnia się podwójna forma władzy najwyższej w Kościele”. Oto dlaczego wielu teologów mówi o podwójnym podmiocie nierówno oddzielonym od najwyższej pasterskiej władzy. Oznacza to, że pierwszy podmiot (Papież) należy do drugiej części (Kolegium). Myśl scholastyczna często odnosi się do podobnych podziałów i jest to dla niej zabieg oczywisty. W rzeczy samej nie znajdziemy nigdzie poza Kościołem przykładu struktury równie skomplikowanej dla zarządzania jakimś społeczeństwem. Jednak Kościół nie jest instytucją tylko ziemską i zgodność pomiędzy dwoma formami wypełniania autorytetu ma gwarancję boskiej asystencji. Gdy Papież działa na mocy swojej funkcji, reprezentuje jednocześnie cały Kościół i całe ciało pasterzy. Nikt jednakże nie może wtedy wyciągać wniosku, czy otrzymuje władzę od wspólnoty Kościoła czy od biskupów: a jest przeciwnie: otrzymuje ją bezpośrednio od Chrystusa. W ten sposób Sobór celowo unika kontrowersji nt. podmiotu władzy, czy jest on pojedynczy, czy podwójny. Ten problem jest zresztą bardziej pytaniem o słowa niż o zasady³⁴.

SYNOD BISKUPÓW WEDŁUG MOTU PROPRIO *APOSTOLICA SOLLICITUDO* 15 WRZEŚNIA 1965 ROKU – MNIEJ NIŻ KONSENSUS, ALE ZAAKCEPTOWANY PRZEZ OJCÓW SOBORU WATYKAŃSKIEGO II

14 września 1965 roku w przemowie otwierającej ostatnią sesję soborową papież Paweł VI zapowiada utworzenie rady stałej biskupów dla Kościoła powszechnego pod nazwą *Synodus episcoporum*. Dnia następnego, podczas 128. kongregacji generalnej soboru, papież publikuje motu proprio *Apostolica sollicitudo*, ustanawiające Synod Biskupów.

Pośród różnych reakcji prasowych zaraz po ogłoszeniu utworzenia nowego organu współpracy biskupów z papieżem czytamy analizę jednego z francuskich czasopism znajdujących się w archiwach Sekretariatu Krajowego Konferencji Episkopatu Francji:

Synod Biskupi podlega bezpośrednio władzy najwyższej Biskupa Rzymu, który najwyraźniej znajduje się pod kontrolą Kurii Rzymskiej, ona zresztą ma za zadanie promować prace codzienne (por. Przemowa otwarcia).

³⁴ G. Philips, *L'Église et son mystère au deuxième concile du Vatican: Histoire, texte et commentaire de la Constitution Lumen gentium*, t. I, Paris 1967, s. 297.

Wybór członków do synodu podlega ratyfikacji papieskiej i papież rezerwuje sobie możliwość dołączenia do nich, a także do innych członków urzędu, pewnej liczby osób kolegium, w liczbie nieprzekraczającej 15 procent całego zgromadzenia.

Czas, miejsce, porządek dnia pozostają całkowicie w gestii papieża i w żaden sposób biskupi nie mają najmniejszego prawa inicjatywy, ich zgromadzenie nie będzie posiadało żadnego charakteru powtarzalności.

Rola synodu pozostaje czysto konsultatywna, chyba że papież zdecyduje sam o przekształceniu go okazjonalnie w zgromadzenie o charakterze deliberującym, lecz w każdym przypadku ich głosy pozostaną poddane jego aprobacji.

Dodajmy w końcu, że Synod, nawet jeśli zostało powiedziane, iż został erygowany na sposób stały, nie będzie miał praktycznie żadnej swojej własnej egzystencji poza zebraniem i który całkowicie poza nimi będzie rozwiązany, zaraz gdy jego misja zostanie zakończona, aby zostać odnowionym ab ovo [od samego początku] podczas nowego powołania. Wyjątkiem jest Sekretariat Generalny synodu w Rzymie, który będzie utrzymywał go w okresach pomiędzy synodami. Zakres jego funkcji i działań nie został jeszcze sprecyzowany³⁵.

Wszystkie reakcje na ustanowienie synodu podkreślają dwie kwestie. Z jednej strony synod w żaden sposób nie będzie pomniejszał władzy papieża, gdyż ten wciąż będzie decydował o sprawach dotyczących Kościoła powszechnego, a biskupi zgromadzeni na synodzie będą dla papieża stanowić jedynie pomoc doradczą. Z drugiej strony podkreśla się, że synod, „jak wszystkie instytucje ludzkie, będzie mógł z czasem otrzymać formę bardziej udoskonaloną”³⁶.

Z perspektywy czasu trzeba przyznać, że wobec nowego tekstu ojcowie soborowi byli nastawieni generalnie przychylnie. Jedni chwalili ustanowienie synodu (np. kardynał Lercaro z Bolonii), wskazując, że chodziło o jeden z wielkich owoców soboru. Inni podkreślali ponadto, że najważniejsze jest samo powstanie tej instytucji, gdyż jej forma będzie mogła ulec udoskonaleniu w przyszłości (stanowisko np. ks. G. Dossettiego)³⁷. Negatywną opinię wyrażali jednak obserwatorzy prawosławni. Biskup Emilianos, obserwator z patriarchatu Konstantynopola, zaznaczył: „Dla prawosławnych patriarchat nie jest ponad synodem, lecz wewnątrz niego”³⁸. Słynny ojciec Clément stwierdził: „Ustanowiony synod nie realizuje w

³⁵ CNAEF 10CE30, *A propos du „Synodus Episcoporum”*. *Réflexions sur le Synode des Evêques institué par Sa Sainteté Paul VI*, „Antiochena” 11 (1965), s. 5–7.

³⁶ CNAEF 10CE30, *Un synode épiscopal élu auprès du pape*, „L’actualité catholique” 1.10.1965, s. 20.

³⁷ G. Routhier, *Le Synode des Evêques: un débat inachevé*, w: *Nouveaux apprentissages pour l’Eglise. Mélanges en l’honneur de Hervé Legrand, o.p.*, Paris 2006, s. 271.

³⁸ Tamże, s. 272.

sposób jednoznaczny najważniejszych obietnic konstytucji dogmatycznej o Kościele, które zresztą same w sobie są dwuznaczne”, dodając: „Tym, co się jednak liczy, jest fakt, że synod ten zaistniał”³⁹.

Należy wnioskować, że powołanie do życia synodu biskupów przez papieża Pawła VI było odpowiedzią na oczekiwania biskupów i jego ustanowienie można nazwać pozytywnym owocem soboru. Jednak owocu tego nie można określać w żaden sposób jako wspólny kolegialny rezultat dyskusji biskupów zebranych na soborze, gdyż inicjatywę o kształt synodu podjął papież Paweł VI bez konsultacji z komisją soborową ds. biskupów. De facto opublikowanie motu proprio *Apostolica sollicitudo* wywołało zażenowanie tejże komisji, która w tym właśnie czasie formułowała swoje przemyślenia w dekrecie soborowym *Christus Dominus*, poświęconym duszpasterskiemu wymiarowi pełnionego urzędu przez biskupów. Komisja ta nie wiedziała, że papież przygotowuje publikację na temat synodu. Po ogłoszeniu motu proprio musiała dostosować treść przygotowywanego schematu, co nastąpiło podczas prac komisji 24 września 1965 roku. Zgodnie z życzeniem większości soborowej po ponownym przedyskutowaniu tej kwestii członkowie Komisji zdecydowali o zachowaniu *votum*, czyli życzeń większości ojców soborowych, aby „synod reprezentował realnie konferencje episkopatów”. Ostatecznie podjęto decyzję, aby pod numerem piątym *Dekretu o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele* umieścić wyraźne wskazanie odwołujące się do tego pragnienia. Jak czytamy w dokumencie *Christus Dominus*: „Synod ten, jako reprezentujący cały episkopat katolicki, jest równocześnie znakiem, że wszyscy biskupi zespoleni hierarchicznie uczestniczą w trosce o cały Kościół” (DB 5). Wpis ten do dokumentu soboru gwarantował zachowanie jasnego przekazu o znaczeniu kolegialności episkopalnej, gdy tymczasem motu proprio może zawsze zostać zdezaktualizowane⁴⁰.

KONKLUZJE

1) Istota synodalności w teologii Soboru Watykańskiego II dotyczy kwestii utworzenia w Kościele instytucji Synodu Biskupów, będącej instrumentem kolegialności episkopalnej i zarazem instrumentem komunii pomiędzy biskupami

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Zmiana struktury funkcjonowania Synodu Rzymskiego została wprowadzona pięć lat temu przez papieża Franciszka w jego konstytucji apostolskiej *Episcopalis communio*. Aktualny dokument o Synodzie Biskupów, zwłaszcza dokładna analiza numerów 5 i 6 tego dokumentu, wskazuje, że papież redefiniuje dogłębnie funkcjonowanie Synodu Rzymskiego w stosunku do zamierzeń papieża Pawła VI. Zob. „Acta Apostolicae Sedis” 110 (2018), s. 1359–1378.

i Biskupem Rzymu⁴¹. Sobór Watykański II określił kierunek zastosowania synodu we współczesnej rzeczywistości Kościoła. Należy jednakże stwierdzić, że Sobór Watykański II rozpoczął tylko proces tworzenia tego instrumentu. Była to próba de facto „odtworzenia” tego, co istniało wcześniej w Kościele. Synod już wtedy nie był pojęciem nowym w teologii, gdyż jako instytucja funkcjonował w praktyce Kościoła od jego początku, zwłaszcza w I tysiącleciu chrześcijaństwa, a w ciągu całej historii Kościoła także w formie soborów powszechnych, nazywanych również ekumenicznymi.

2) Wkład Soboru Watykańskiego II dla eklezjologii i dla teologii synodalności w Kościele niewątpliwie jest przełomowy. Sobór w przyjętym schemacie o Kościele *Lumen gentium* przedstawił jasno potrzebę zastosowania fundamentów odnowionej eklezjologii. Kościół nie jest przedstawiany odąd w sposób uniwersalistyczny, w perspektywie od góry, koncentrując się na władzy papieża, ale w perspektywie biblijnej i historycznej, zauważając znaczenie Kościołów lokalnych i ich pasterzy biskupów. Teologia synodalności opiera się na wpisanych w konstytucję dogmatyczną o Kościele *Lumen gentium* konstytutywnych elementów Kościoła, takich jak: lud Boży (synodalność opiera się tutaj na zasadzie wspólnej godności wszystkich ochrzczonych, gdzie wartość wybrania odnosi się do godności kapłańskiej, królewskiej i prorockiej), Kościół jako *communio ecclesiarum* (synodalność zakłada jedność Kościoła poprzez więź pomiędzy Kościołami partykularnymi), koncepcja kolegialności episkopalnej (synodalność tutaj to ścisła współpraca wszystkich członków kolegium biskupów, w tym również papieża, członka kolegium biskupów). Sformułowanie tych istotnych dla odnowionej eklezjologii tematów i przemyśleń nie oznacza jednak, że soborowa teologia synodalności nie miała ograniczeń.

3) Ograniczenia teologii synodalności Soboru Watykańskiego II wynikały z tworzącej się dopiero nowej świadomości teologicznej, jak należy właściwie postrzegać naturę Kościoła i jego funkcjonowanie społeczne. O ile większość biskupów zdołała podczas soboru otworzyć się na wizję synodalności rozumianej jako pasterska troska o większą jedność w Kościele na różnych jego poziomach, w tym również poprzez więzi pomiędzy Kościołami partykularnymi, to część biskupów wciąż uważała, że najważniejszą koncepcją jedności winna być idea Kościoła postrzeganego odgórnie, która podkreślałaby predominację jurydyczną papieża nad całym Kościołem. Papież Paweł VI zabiegał o uzyskanie całkowitej jednomyślności w końcowej fazie definiowania teologicznych podstaw o Kościele wśród biskupów i we wspomnianych wyżej dwóch wizjach Kościoła. Znalezienie konsensusu zostało okupione jednakże ceną niezgody, zwłaszcza co do właściwej in-

⁴¹ Por. G. Routhier, *Le Synode des Evêques: un débat inachevé...*, s. 283.

terpretacji zakresu kolegalności episkopalnej. Zakres efektywności synodalnego rozeznawania biskupów spraw dotyczących całego Kościoła zależy od zakresu interpretacji władzy, jaką przypisuje się im z tytułu wypełnianej kolegalności. Różnice w rozumieniu kolegalności trwały długo jeszcze po soborze i ujawniły się na synodach nadzwyczajnych w Rzymie w 1969 i w 1985 roku.

4) Istotne znaczenie dla synodalności podczas Soboru Watykańskiego ma również postawa samego papieża Pawła VI. Można stwierdzić dzisiaj jednoznacznie, że w dużej mierze papież przejawiał postawę nieufności wobec korzystania z potencjału najwyższej władzy, jaką ma oprócz niego również kolegium biskupów. W sprawach dotyczących całego Kościoła powszechnego papież chciał mieć pewność całkowitego nienaruszenia swojej predominacji jurydycznej. To właśnie ta postawa wpłynęła ostatecznie na jego decyzję o szybkim opublikowaniu motu proprio ustanawiającego synod biskupów i na określenie w tym dokumencie tylko konsultatywnego zakresu funkcjonowania synodu. Nie jest uzasadnione stwierdzenie, że Synod Biskupów powołany w motu proprio *Apostolica sollicitudo* był owocem soborowego konsensusu. Papież Paweł VI nie konsultował tego dokumentu z biskupami zgromadzonymi na soborze. Powołany do życia synod był instytucją powszechnie zaakceptowaną przez ojców soboru. Jednakże wszyscy oni, w tym również papież Paweł VI, oczekiwali dalszego rozwoju synodu i jego coraz większego znaczenia w rozeznawaniu w Kościele powszechnym.

BIBLIOGRAFIA

ARCHIWA (skrót i inwentarze)

CNAEF – Centre National des Archives de l'Église de France (Centrum Narodowe Archiwów Kościoła we Francji; inwentarze dokumentacji są niepubliczne i nieopublikowane)

EAM Kardinal-Döpfner-Archiv, Konzilsakten – Archiwa kardynała J. Döpfnera w Monachium (Niemcy), G. Treffler, P. Pfister, *Erzbischöfliches Archiv München. Julius Kardinal Döpfner. Archivinventar der Dokumente zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, SchAEMF nr 6, Regensburg 2004

FConc. Philips – Archiwa ks. pr. Gérarda Philipsa w Louvain. Biblioteka Fakultetu Teologicznego Katholieke Universiteit Leuven, L. Declerck, W. Verschooten, *Inventaire des papiers conciliaires de Monseigneur Gérard Philips, secrétaire adjoint de la Commission doctrinale*, IT 24, Leuven 2001

LITERATURA ŹRÓDŁOWA

Acerbi A., *Due ecclesologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nelle „Lumen Gentium”*, Bologne 1975.

- Atlas historyczny Soboru Watykańskiego II*, red. A. Melloni, Warszawa 2015.
- Boeglin J.-G., *Pierre dans la communion des Eglises*, Paris 2004.
- Carnets conciliaires de l'évêque de Namur A.-M. Charue*, éd. L. Declerck, Cl. Soetens, CahRTL nr 32, Louvain-la-Neuve 2000.
- CNAEF 10CE30, *A propos du „Synodus Episcoporum”. Réflexions sur le Synode des Evêques institué par Sa Sainteté Paul VI*, „Antiochena” 11 (1965), s. 5–7.
- CNAEF 10CE30, *Un synode épiscopal élu auprès du pape*, „L'actualité catholique” 1.10.1965.
- Congar Y., *D'une „ecclésiologie en gestation” à Lumen Gentium (Chap. I et II)*, w: Y. Congar, *Le Concile de Vatican II. Son Église. Peuple de Dieu et Corps du Christ*, TH nr 71, Paris 1984, s. 123–136.
- Congar Y., *Lumen Gentium nr 7, L'Église, Corps Mystique du Christ vu au terme de huit siècles d'histoire de la théologie du Corps mystique*, w: Y. Congar, *Le Concile de Vatican II. Son Église. Peuple de Dieu et Corps du Christ*, TH nr 71, Paris 1984, s. 137–161.
- EAM Kardinal-Döpfner-Archiv, Konzilsakten nr 3527.
- Eyt P., *La collégialité*, Palais Farnèse, EFR, nr 113, Rome 1989, s. 539–548.
- FConc. Philips nr 1410, 1832, 1893, 1908.
- Franciszek, papież, *Episcopalis Communio*, „Acta Apostolicae Sedis” (2018) 110, s. 1359–1378.
- Gagnebet M.R., *DOC. XI. Requête de F.M.R. Gagnebet*, rozdz. III: *le Dossier de G. Philips. Annexes faisant suite aux „Notes pour servir”*, w: J. Grootaers, *Primauté et collégialité. Le dossier de Gérard Philips sur la Nota Explicativa Praevia. (Lumen gentium, Chap. III)*, BETL nr 72, Leuven 1986, s. 119–124.
- Grootaers J., *Primauté et collégialité. Le dossier de Gérard Philips sur la Nota Explicativa Praevia. (Lumen gentium, Chap. III)*, BETL nr 72, Leuven 1986.
- Laurentin R., *Le Premier synode, histoire et bilan*, Paris 1968.
- Legrand H., *La réalisation de l'Eglise en un lieu*, w: *Initiation à la pratique de la théologie*, publié sous la direction de: Lauret, B. et Refoulé, Fr., t. III, Paris 1993.
- Legrand H., *Initiation à la pratique de la théologie*, publié sous la direction de: Lauret, B. et Refoulé, Fr., t. III, Paris 1993, s. 151–155.
- Lettres conciliaires (1962–1965)*, dir. de la ver. fr. H. Câmara, J. Broucker, t. II: *Des belles théories à la dure réalité*, Paris 2006.
- Philips G., *L'Église et son mystère au deuxième concile du Vatican: Histoire, texte et commentaire de la Constitution Lumen Gentium*, t. I, Paris 1967.
- Ratzinger J., *Duszpasterskie implikacje nauki o kolegialności biskupów*, „Concilium” (1965) 1–10, s. 52–68.
- Ratzinger J., *La collégialité, développement théologique*, „Unam Sanctam” III (1966) 51c, s. 763–790.
- Ratzinger J., *Le nouveau peuple de Dieu*, Paris 1971.

Rigal J., *L'Écclésiologie de communion. Son évolution historique et ses fondements*, Paris 2000.

Routhier G., *Le Synode des Evêques: un débat inachevé*, w: *Nouveaux apprentissages pour l'Eglise. Mélanges en l'honneur de Hervé Legrand, o.p.*, Paris 2006.

Villemin L., *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Histoire théologique de leur distinction*, CFi nr 228, Paris 2003.

Słowa kluczowe: synodalność, solegialność, Sobór Watykański II, Lud Boży, *communio ecclesiarum*, *Lumen gentium*, władza w Kościele

SYNODALITY IN THE THEOLOGY OF VATICAN II

Summary

Since the publication of the apostolic constitution *Episcopalis Communio* in 2018 by Pope Francis, the institution of the Synod of Bishops has received a profound reinterpretation of the scope of its formula. The current Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops – dedicated to the theme – *For a Synodal Church Communion, Participation and Mission* – raises many fundamental questions about the proper theological understanding of the Synod of Bishops. The reference in all these topical questions to the discussions of the Second Vatican Council is undoubtedly right and advisable. It was at this Council that the framework of how the Synod of Bishops and its first vocation should be understood was shaped. The analysis of this study therefore leans towards the basic elements of the theology of synodality that were introduced into the ecclesiology of the Dogmatic Constitution on the Church, and these are issues such as the people of God, the Church as *communio ecclesiarum*, and episcopal collegiality. However, as this analysis shows, the conciliar formulation of all these important themes and reflections for a renewed ecclesiology does not mean that the theology of synodality of Vaticanum Secundum had no limitations. The very establishment of the Synod of Bishops in 1965 by Pope Paul VI and the elaboration of the *motu proprio Apostolica sollicitudo* did not take place through the collaboration of the Pope with the bishops still gathered at the Council. The scope of the Synod of Bishops, according to the will of Paul VI, was given only a consultative function, whereas the intention of the majority of the Council Fathers was to give this synod an effective collegiality.

Keywords: synodality; sollegiality, Vatican Council II, People of God, *communio ecclesiarum*, *Lumen Gentium*, authority in the Church

Kazimierz Pek MIC*
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin

JAN PAWEŁ II O NOWEJ CÓRZE SYJONU

W XX wieku w debacie teologicznej pojawił się temat: Maryja – córca Syjonu. Pojawił się on w komentarzach do zwiastowania Maryi. Inspiracją były przede wszystkim prorocтва Pierwszego Przymierza. Sobór Watykański II przedstawił Maryję jako „wzniosłą córę Syjonu”. Spośród papieży szczególnie Jan Paweł II zainteresował się interpretacją roli Maryi w świetle przymierza Boga z ludźmi. Matkę Pana nazwał „nową córą Syjonu”. Wykazał, że takie określenie ukazuje Boga-Oblubieńca, który wciąż obdarowuje nową miłością i powołuje do radości mesjańskiej. Maryja-Matka Mesjasza już uczestniczy w takiej relacji z Bogiem i stanowi znak uniwersalnego powołania ludzkości.

Tytuł „córca Syjonu” („córca Syjon”)¹ w odniesieniu do Matki Pana pojawił się w literaturze teologicznej i nauczaniu Kościoła na początku XX wieku. Wśród inspiratorów był H. Sahlin (szwedzki luteranin), A.G. Heber (anglikanin) i S. Lyonnet (katolicki biblista). Zwrot od początku wywołał dużą dyskusję wśród interpretatorów zwiastowania Maryi przedstawionym w Ewangelii Łukaszej. Ponad dwie dekady debaty nad zwiazkiem „raduj się” skierowanym do Maryi z Nazaretu i prorocत्वami Sofoniasza oraz Zachariasza nie doprowadziły do jednomyślności wśród teologów. Zgodność była jednak na tyle duża, że Sobór Watykański II posłużył się tytułem „wzniosła córca Syjonu” (bez wskazania tekstów biblijnych), aby stwierdzić, że Stary Testament, a zwłaszcza jako taki naród wybrany,

* Dr hab. Kazimierz Pek – marianin, kierownik Katedry Pneumatologii, Eklezjologii i Mariologii KUL; e-mail: kazpek@kul.pl; ORCID 0000-0003-1492-6747.

¹ W niniejszym artykule zachowano zwyczajowe tłumaczenie zwrotu hebrajskiego *bat-cijjon* jako „córca Syjonu”, a nie „córca Syjon”, mając na uwadze sugestie A. Troniny: „Jest to [...] zwrot wyłącznie poetycki, w którym dopełniacza nie należy tłumaczyć w sensie dzierżawczym (jak sugerują przekłady), lecz przydawkowym. Nie chodzi zatem o «córę Syjonu», lecz o jego personifikację jako młodej dziewczyny. Podobny obraz stosowano do Jerozolimy i Judei, a nawet do wrogich miast i krajów: «córca» Egipt, Babilon czy Edom” (A. Tronina, *Wzniosła Córca Syjonu* (KK 55), „Częstochowskie Studia Teologiczne” 23–24 (1995–1996), s. 137).

zapowiada misję Matki Zbawiciela². Dalsza dyskusja nad tytułem zaowocowała wieloma opracowaniami³. Najbardziej spolaryzowały się stanowiska włoskich, francuskich i amerykańskich biblistów i teologów⁴.

Wśród posoborowych papieży największym promotorem tytułu stał się Jan Paweł II. Przed nim Paweł VI, znany z wielu dokumentów poświęconych Matce Jezusa, nie nawiązywał do zwrotu „córa Syjonu”. Wyjątkiem jest jedna wzmianka w adhortacji *Signum magnum* z 1967 roku. Wspomniął o starotestamentowej zapowiedzi misji Matki Mesjasza, nazywając ją, podobnie jak sobór, „wzniosłą córą Syjonu”. Wprawdzie kard. J. Ratzinger w 1977 roku opublikował książkę *Córa Syjonu* (weryfikowaną przez H. von Bathasara)⁵, to jednak jako Biskup Rzymu, nauczając o Matce Pana, stosunkowo rzadko odwoływał się do tego tytułu maryjnego, a jeśli to robił – to także w interpretacji soborowej, jako znak zapowiedzi i wypełnienia się obietnic Boga⁶. Tego tytułu nie można uznać za reprezentatywny dla mariologii Benedykta XVI. Natomiast wspomniana książka stanowi dowód jego udziału w debacie na temat tytułu „córa Syjonu” i wyraz przekonania do jego waloru teologicznego. Z kolei nauczanie papieża Franciszka zawiera nowe tytuły maryjne, które są sukcesywnie włączane do litanii Loretańskiej. Taka propozycja jednak nie padła w stosunku do zwrotu „córa Syjonu”. Papież posłużył się jednak tym tytułem w odniesieniu do Maryi, dając interesujące uzupełnienia przymiotnikowe: „pokorna i uboga córa Syjonu”⁷. Trzeba też zauważyć, że papież Franciszek niekiedy nawiązywał w encyklice czy adhortacji do proroctw Sofoniasza i Zachariasza, jednak nie wskazał na ich znaczenie maryjne⁸.

Mając na uwadze dotychczasowy stan badań nad tytułem „córa Syjonu” w odniesieniu do Matki Pana, należy odnotować malejące od dwóch dekad zainteresowanie tym zwrotem i niewielką jego obecność w nauczania Kościoła. Jan Paweł II poświęcił tytułowi „córa Syjonu” sporo uwagi i pozostawił twórczą interpretację.

² KK 55.

³ N. Lemmo, *Maria „Figlia di Sion” a partire da Le 1, 26–38. Bilancio esegetico dal 1939 al. 1983*, „Marianum” 45 (1983), s. 175–258; B. Buby, *Mary of Galilee, Woman of Israel – Daughter of Zion*, t. 2, New York 1995, s. 57–70.

⁴ J. Majewski, *Maryja wzorem nowego człowieka. Ku symbolicznej reinterpretacji teologicznych orzeczeń o Maryi*, „Salvatoris Mater” 3 (2001) 1, s. 313–346.

⁵ J. Ratzinger, *Die Tochter Zion. Betrachtungen über den Marienglaube der Kirche*, Einsiedeln 1977.

⁶ Audiencja 19.12.2012, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/audiences/2012/documents/hf_ben-xvi_aud_20121219.html.

⁷ https://www.vatican.va/content/francesco/it/angelus/2015/documents/papa-francesco_angelus_20151220.html

⁸ <https://www.vatican.va/content/vatican/it/search.html?q=figlia%20di%20sion&from=13/03/2013&to=14/11/2023&in=all&sorting=older>; https://www.vatican.va/content/francesco/it/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html.

W polskim środowisku szczególnie W. Siwak sformułował postulat włączenia tej części nauczania papieskiego do debaty akademickiej⁹.

Celem niniejszego opracowania jest obszerna prezentacja wypowiedzi (w encyklice i katechezach) i próba systematyzacji nauczania Jana Pawła II o Maryi jako „córce Syjonu” z jednoczesnym przedstawieniem tezy, że jego koncept teologiczny jest zawarty w sformułowaniu „nowa córca Syjonu”.

Papież nie tylko posługiwał się interesującym nas tytułem proroków w odniesieniu do Matki Pana, ale dodawał różne uzupełnienia: „Córca Syjonu”, „ukryta Córca Syjonu”, „wzniosła Córca Syjonu”, „nowa Córca Syjonu”, „czcigodna Córca Syjonu”, „przedziwna Córca Syjonu”, „młoda Córca Syjonu”¹⁰.

Tytuł „nowa córca Syjonu” pojawił się już w encyklice *Redemptoris Mater* w 1987 roku, kiedy trwała ożywiona dyskusja wśród teologów:

Opis zwiastowania pozwala nam rozpoznać w Maryi nową „Córę Syjonu”, którą Bóg wzywa do wielkiej radości. Ukazuje Jej nadzwyczajną rolę jako Matki Mesjasza, co więcej – Matki Syna Bożego. Dziewica przyjmuje posłanie w imieniu ludu Dawidowego, możemy jednak powiedzieć, że przyjmuje je w imieniu całej ludzkości, ponieważ według Starego Testamentu misja Mesjasza Dawidowego obejmowała wszystkie narody (por. Ps 2,8); 72(71),8). Zgodnie z Bożym zamysłem skierowane do Niej posłanie ma na celu powszechne zbawienie¹¹.

Trzeba przyznać, że ta wypowiedź Jana Pawła II stanowi echo wypowiedzi soborowej:

[...] wraz z Nią [...], wzniosłą Córą Syjonu, po długim oczekiwaniu spełnienia obietnicy przychodzi pełnia czasu i nastaje nowa ekonomia zbawienia, kiedy to Syn Boży przyjął z Niej naturę ludzką, aby przez tajemnicę ciała swego uwolnić człowieka od grzechu¹².

Jan Paweł II w cytowanym fragmencie nie użył tytułu „wzniosła córca Syjonu”, ale zaproponował zwrot: „nowa córca Syjonu”. Według niego owa nowość jest uwarunkowana nową ekonomią zbawienia. Papież wyeksponował przynajmniej trzy przesłania, które są zawarte w tytule „nowa córca Syjonu”.

⁹ W. Siwak, *Maryja jako reprezentantka ludzkości w tajemnicy wcielenia według Jana Pawła II*, RT 47 (2000) 2, s. 147.

¹⁰ Tamże, s. 146.

¹¹ Jan Paweł II, *O Matce Bożej* [dalej: OMB], t. IV, Warszawa 1999, s. 159.

¹² KK 55.

NOWA CÓRA SYJONU – WYPEŁNIENIE SIĘ OBIETNICY

Jan Paweł II, ukazując w encyklice *Matkę Odkupiciela*, skoncentrował się na szeroko pojętym misterium Chrystusa. Uwzględnił nie tylko fakt wcielenia, ale także dzieje, które to zapowiadały:

Znajdujemy się zarazem w samym centrum urzeczywistniania obietnicy zawartej w protewangelii: „potomstwo niewiasty zmiążdży głowę węża” (por. Rdz 3,15). Jezus Chrystus bowiem swą odkupieńczą śmiercią zwyciężyła zło grzechu i śmierci u samego korzenia. Jest rzeczą znamioną, iż zwracając się do Matki z wysokości Krzyża, nazywa Ją „niewiastą” i mówi do Niej: „Niewiasto, oto syn Twój”. Podobnie zresztą odezwał się i w Kanie Galilejskiej (por. J 2,4). Jakże wątpić, że zwłaszcza teraz – na Golgocie – zwrot ten sięga głębiej w tajemnicę Maryi i dotyka Jej szczególnego „miejsca” w całej ekonomii zbawienia? Uczy Sobór: „Wraz z Nią, wzniosła Córá Syjonu, po długim oczekiwaniu spełnienia obietnicy, przychodzi pełnia czasu i nastaje nowa ekonomia zbawienia, kiedy to Syn Boży przyjął z Niej naturę ludzką, aby przez tajemnicę ciała swego uwolnić człowieka od grzechu”¹³.

W komentarzu papieskim pojawia się tytuł „córa Syjonu” w takim ujęciu, jakim podał to Sobór Watykański II. Pewna różnica jest jedynie w prezentacji ekonomii zbawienia. Sobór mówi w tym miejscu o nowej ekonomii zbawienia, Jan Paweł II zaś posługuje się określeniem „cała ekonomia zbawienia”. Kontekstualne ujęcie misterium wcielenia prowadzi go do wyrażenia przekonania, że Matka Pana i Jej rola ma znaczenia dla całych dziejów, które Bóg prowadzi. Jednak w tej wypowiedzi bardziej eksponuje „miejsce” niż rolę lub misję tej Osoby. Na tym drugim wymiarze papież skupił się dziewięć lat później podczas katechez maryjnych. Posłużył się przy tym obrazem „córy Syjonu”:

Biblia posługuje się często wyrażeniem „Córa Syjonu” na określenie ludności Jerozolimy – miasta, którego najważniejszą częścią historyczną i religijną jest góra Syjon (por. Mi 4,10–13; So 3,14–18; Za 2,14; 9,9–10). To porównanie do postaci kobiecej ułatwia oblubieńczą interpretację więzi miłości między Bogiem a Izraelem, który jest często nazywany „oblubienicą” albo „małżonką”. Historia zbawienia jest historią miłości Boga, ale często także niewierności człowieka. Słowo Boże wielokrotnie strofuje oblubienicę – lud, który złamał małżeńskie przymierze zawarte z Bogiem: „Jak niewiasta nie dotrzymuje wiary swemu oblubieńcowi, tak nie dotrzymaliście Mi wiary wy, domu Izraela” (Jr 3,20), i wzywa synów Izraela, aby oskarżali swoją matkę: „Spór prowadźcie z waszą

¹³ RM 24.

matką, prowadźcie spór! Ona bowiem już nie jest moją żoną, a Ja już nie jestem jej mężem” (Oz 2,4)¹⁴.

Jan Paweł II pokazał rozwój znaczenia tytułu „córa Syjonu”. Najpierw pojmowanego jako „miejsce”, a następnie jako lud. Jednak na tym nie koniec. Znaczenie tytułu „córa Syjonu” zmienia się również w odniesieniu do Izraela. Uwarunkowane jest ono sposobem postępowania Boga jako Oblubieńca:

Miłość przyrzeczona Córce Syjonu jest miłością nową i wierną, jest wspianą nadzieją, która spycha w niepamięć porzucenie niewiernej oblubienicy: „Mówcie do Córy Syjońskiej: Oto twój Zbawca przychodzi. Oto Jego nagroda z Nim idzie i zapłata Jego przed Nim. Nazywać ich będą «Ludem Świętym», «Odkupionymi przez Pana». A tobie dadzą miano: «Poszukiwane», «Miasto nie opuszczone»” (Iz 62,11–12). [...] Syntezą tych obrazów i gestów mówiących o miłości są słowa Pieśni nad pieśniami: „Jam miłego mego, a mój miły jest mój” (6,3). Zostaje tu ponownie ukazana idealna wizja relacji między Jahwe a Jego ludem¹⁵.

Z wypowiedzi papieskiej wynika, że „nowość” w ekonomii zbawienia, czyli w odniesieniu do Izraela-Oblubienicy, polega na „nowej miłości” okazanej przez Boga-Oblubieńca. Wydaje się, że w nauczaniu Jana Pawła II to rozłożenie akcentów w nauczaniu o „córce Syjonu” domaga się szczególnego dostrzeżenia. Postępowanie narodu-córy Syjonu ulegało zmianie i odpowiadało coraz bardziej zamysłowi Boga-Oblubieńca. Jednak „nowością” jest nie tyle lepsza postawa oblubienicy, ile nowy sposób postępowania Boga-Oblubieńca. On poślubia tę, która była nierządnicą. Nowa miłość Oblubieńca czyni ją oblubienicą. Zatem tytuł „nowa córa Syjonu” oznacza wypełnienie się obietnicy, czyli objawienia i udzielenia się nowej miłości Boga, która zaistnieje w misterium Jezusa Chrystusa-Oblubieńca.

NOWA CÓRA SYJONU – POWOŁANIE MATKI MESJASZA I KOŚCIOŁA

Badając miejsca, w których Jan Paweł II posłużył się tytułem „córa Syjonu”, trzeba też dostrzegać inne obrazy maryjne, jakimi się posługuje. W kontekście omawiania pośrednictwa Matki Pana papież wyeksponował obraz „niewiasty” i zwiędzył swą myśl, nawiązując do „córy Syjonu”:

¹⁴ OMB, IV, s. 153.

¹⁵ OMB, IV, s. 155.

Dzięki tej szczególnej więzi, jaka łączy Bogarodzicę z Kościołem, rozjaśnia się zarazem tajemnica owej „niewiasty”, która od pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju aż do Apokalipsy towarzyszy objawieniu zbawczych zamiarów Boga w stosunku do ludzkości. Maryja bowiem, obecna w Kościele jako Matka Odkupiciela, po macierzyńsku uczestniczy w owej „ciężkiej walce przeciw mocom ciemności”¹⁶ jaka toczy się w ciągu całej historii ludzkiej. Równocześnie poprzez Jej eklezjalne utożsamienie z ową „niewiastą obleczoną w słońce” (por. Ap 12, 1) można powiedzieć, że „Kościół w Jej osobie osiąga już tę doskonałość, dzięki której istnieje nieskalany i bez zwały”; stąd też chrześcijanie, z ufnością wznosząc oczy ku Maryi w całym swoim ziemskim pielgrzymowaniu, „starają się usilnie o to, aby wzrastać w świętości”. Maryja, wzniosła Córa Syjonu, pomaga wszystkim swoim synom, gdziekolwiek i w jakichkolwiek warunkach żyjącym, aby w Chrystusie znajdowali drogę do domu Ojca¹⁶.

Z tej obszernej wypowiedzi papieskiej wyłania się obraz „córy Syjonu” jako Matki Odkupiciela w Kościele. Przez Jej obecność pośród Kościoła także Kościół nabiera cech „córy Syjonu”. W przytoczonym fragmencie Kościół jawi się jako matka.

Jan Paweł II ani w encyklice, ani w katechezach nie nazywa jednak Kościoła „córą Syjonu”. Zachowuje ten tytuł dla Matki Odkupiciela:

Opis zwiastowania pozwala nam rozpoznać w Maryi nową „Córę Syjonu”, którą Bóg wzywa do wielkiej radości. Ukazuje Jej nadzwyczajną rolę jako Matki Mesjasza, co więcej – Matki Syna Bożego¹⁷.

Warto też dostrzec, że papież odniesienie do Matki Mesjasza robi z perspektywy działającego Boga, który doprowadza do realizacji obietnic mesjańskich. U początku macierzyńskiego powołania Maryi jest wezwanie do radości mesjańskiej. W przytoczonym fragmencie katechezy jest to motyw, który usprawiedliwia, by nazywać Ją „nową córą Syjonu”. W innym fragmencie katechezy ten motyw został szczególnie podkreślony:

Przyjmując w chwili zwiastowania anielskie wezwanie do radości (*chaire* – „raduj się”: por. Łk 1,28), Maryja jako pierwsza uczestniczy w radości mesjańskiej, którą prorocy obiecali „córce Syjonu” (por. Iz 12,6; So 3,14–15; Za 9,8), i przekazuje ją ludzkości wszystkich epok¹⁸.

¹⁶ RM 47.

¹⁷ OMB, IV, s. 159.

¹⁸ OMB, IV, s. 120.

Uwaga Jana Pawła II podczas wyjaśniania tytułu „córa Syjonu” skupiała się działaniu Boga w stosunku do Maryi. Tej oblubieńczej aktywności nie tracił papież z pola widzenia, nawet gdy wskazywał na wielkość wiary Matki Mesjasza. Bóg, powierzając misję „córce Syjonu”, uczynił z Niej uczestniczkę swego dzieła:

Wezwanie do radości opiera się na trzech motywach: zbawczej obecności Boga pośród swego ludu, przyjściu króla mesjańskiego oraz darmowej i nadzwyczajnej płodności – wszystkie one znajdują swoje pełne urzeczywistnienie w Maryi. Potwierdzają wielkie znaczenie, jakie tradycja przypisuje pozdrowieniu anielskiemu. Prosząc Ją o wyrażenie zgody na urzeczywistnienie się obietnicy mesjańskiej i zwiastując Jej najwyższą godność Matki Pana, anioł mógł wiązać z tą zapowiedzią tylko wezwanie do radości¹⁹.

Zdaniem Jana Pawła II postawa Maryi wobec miłości oblubieńczej urosła do rangi wzoru:

Z Ewangelii wynika, że Maryja powzięła osobistą decyzję pozostania dziewicą, ofiarowując swoje serce Bogu. Pragnie być jego wierną oblubienicą i spełnić powołanie „córy Syjonu”. To postanowienie czyni z Niej jednak pierwowzór tych wszystkich, którzy w Kościele postanowili służyć Bogu niepodzielnym sercem, zachowując dziewictwo²⁰.

Warto w tym miejscu odnotować, że Jan Paweł II przynajmniej raz posłużył się określeniem „Młoda Córa Syjonu”²¹, który eksponuje wielkoduszość wobec stałej miłości oblubieńczej Boga. Wydaje się, że ten tytuł uzupełnia obraz Maryi „nową Córą Syjonu”.

¹⁹ OMB, IV, s. 158.

²⁰ OMB, IV, s. 196.

²¹ „Maryjo, młoda córko Izraela, Ty, która od razu odpowiedziałaś «tak» na propozycję Ojca, uczyni tych młodych ludźmi uważnymi i posłusznymi woli Bożej. Ty, któraś przeżyła dziewictwo jako całkowite przyjęcie Bożej miłości, spraw, aby odkryły piękno i wolność dziewiczej egzystencji. Wy, którzy nie posiadacie nic, aby być bogatym tylko w Boga i Jego Słowo, uwolnijcie ich serca od wszelkich ziemskich przywiązań, aby Królestwo Boże było ich jedynym skarbem, ich jedyną pasją. Młoda córko Syjonu, która zawsze pozostawałaś dziewicą w swoim sercu zakochana w Bogu, zachowaj w nich i w nas wszystkich wieczną młodość ducha i miłości. Dziewico bolesna, która trwałaś przy krzyżu swego Syna, zrodź w każdym z Twoich dzieci, jak u apostoła Jana, miłość silniejszą niż śmierć. Dziewico Matko Zmartwychwstałego, uczyni nas wszystkich świadkami radości żywego Chrystusa na wieki” (30.09.1997), https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1997/september/documents/hf_jp-ii_spe_19970930_youth.html.

NOWA CÓRA SYJONU – NADZIEJA DLA LUDZKOŚCI

Jan Paweł II, nazywając Matkę Mesjasza „nową córą Syjonu”, nie miał na myśli jedynie minionych dziejów zbawienia. Ten tytuł przynosi nadzieję dla ludzkości. To, co papież zapowiedział o planie zbawczym dla całej ludzkości w encyklice, było tylko zapowiedzią tego, co rozwinął w katechezach maryjnych:

Obecność Jej pośród Izraela – dyskretna i chyba przez współczesnych Jej nie zauważona – pozostawała równocześnie przejrzysta i jawna wobec Przedwiecznego, który z tą ukrytą „Córą Syjonu” (por. Sof 3,14; Za 2,14) związał swój zbawczy plan obejmujący całe dzieje ludzkości. Słusznie więc my, chrześcijanie u kresu drugiego tysiąclecia, świadomi, jak bardzo ten opatrnościowy plan Trójcy Przenajświętszej jest centralną rzeczywistością Objawienia i wiary, czujemy potrzebę uwydatnienia szczególnej obecności Matki Chrystusa w dziejach, zwłaszcza w ciągu tych ostatnich lat przed Rokiem 2000²².

W ostatnim zdaniu jest mowa o szczególnej obecności Matki Chrystusa w dziejach, a nie tylko w Kościele. Uzasadnienie dla takiego stanowiska Jana Pawła II można znaleźć w katechezach maryjnych.

W chwili zwiastowania anioł wita Maryję, „wzniosłą Córę Syjonu” [...] jako przedstawicielkę ludzkości, powołaną do wyrażenia zgody na Wcielenie Syna Bożego. Pierwszym słowem, jakie anioł do Niej kieruje, jest wezwanie do radości: *chaire* to znaczy raduj się. To greckie słowo zostało przełożone na łacinę jako *ave*, czyli zwykle pozdrowienie, które nie wydaje się w pełni odpowiadać zamiarom boskiego wysłannika oraz kontekstowi, w którym odbywa się spotkanie. Z pewnością *chaire* było również formą witania, której używali Grecy, lecz okoliczności, w jakich zostaje wypowiedziane, są tak nadzwyczajne, że nie może tu być mowy o zwyczajnym spotkaniu. Nie powinniśmy przecież zapominać, że anioł jest świadom, iż wieść, którą przynosi, jest w dziejach ludzkości zupełnie wyjątkowa. Dlatego też zwykle powitanie byłoby nie na miejscu. Biorąc pod uwagę niezwykle okoliczności, bardziej stosowne wydaje się odniesienie do pierwotnego sensu wyrażenia *chaire*, to znaczy raduj się. Jak niezmiennie powtarzali zwłaszcza Ojcowie greccy, przytaczając różne wyrocznie prorockie, wezwanie do radości jest szczególnie stosowne w obliczu zapowiedzi przyjścia Mesjasza²³.

Zwracają na siebie uwagę słowa o Maryi jako przedstawicielce ludzkości, powołanej do wyrażenia zgody na wcielenie Syna Bożego. Jan Paweł II niejedno-

²² RM 3.

²³ OMB, IV, s. 157.

krotnie w katechezach mówił o Maryi jako reprezentantce ludzkości i to w kontekście nazywania Jej „nową córą Syjonu”:

Dzięki Maryi „córa Syjonu” nie jest po prostu zbiorowym podmiotem, lecz osobą, która reprezentuje ludzkość, a w chwili zwiastowania odpowiada na propozycję Bożej miłości swoją miłością oblubieńczą. W ten szczególny sposób otwiera się ona na radość zapowiadana przez wyroczone proroków – radość, która w urzeczywistnieniu się Bożego planu osiąga swój szczyt²⁴.

Papież przedstawił następujące uzasadnienie swego stanowiska:

Dziewica przyjmuje posłanie w imieniu ludu Dawidowego, możemy jednak powiedzieć, że przyjmuje je w imieniu całej ludzkości, ponieważ według Starego Testamentu misja Mesjasza Dawidowego obejmowała wszystkie narody (por. Ps 2,8; 72(71),8). Zgodnie z Bożym zamysłem skierowane do Niej posłanie ma na celu powszechne zbawienie²⁵.

Maryja jawi się jako reprezentantka ludzkości, bo obietnice Pierwszego Przymierza posiadają znaczenie uniwersalne. Wołą Boga jest zbawienie całej ludzkości:

Na potwierdzenie tej uniwersalności Bożego planu możemy przytoczyć niektóre teksty Starego Testamentu i Nowego Testamentu, które porównują zbawienie z wielką ucztą wszystkich ludów na górze Syjon (por. Iz 52,6n) i zapowiadają ostateczną ucztę królestwa Bożego (por. Mt 22,1–10). Jako „Córa Syjonu”, Maryja jest Dziewicą Przymierza, które Bóg ustanawia z całą ludzkością. Rola Maryi w tym wydarzeniu jako przedstawicielki ludzkości jest oczywista. Znaczący jest również fakt, że tę funkcję spełnia kobieta. Jako nowa „Córa Syjonu”, Maryja w istocie spełnia wszystkie warunki, by zawiązać oblubieńcze przymierze z Bogiem. O wiele bardziej i lepiej niż jakikolwiek inny przedstawiciel ludu wybranego, może Ona ofiarować Panu prawdziwe serce Oblubienicy²⁶.

Jan Paweł II uzasadnienie dla uniwersalizmu znajdował jeszcze w innych tekstach biblijnych. Tym samym chciał utwierdzić słuchaczy w przekonaniu, że „nowa córa Syjonu” reprezentowała ludzkość:

²⁴ OMB, IV, s. 159.

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże.

Hymn *Magnificat* czerpie inspirację ze Starego Testamentu i z duchowości córy Syjonu, ale idzie dalej niż teksty prorockie, z których wyrasta – objawia, że w „pełnej łaski” Bóg rozpoczyna swoje dzieło, wykraczające daleko poza mesjańskie nadzieje Izraela, dokonuje się w Niej bowiem święta tajemnica Wcielenia Słowa²⁷.

Pewnym streszczeniem myśli papieskiej są następujące słowa:

Istotnie, Maryja nie jest tylko osobą indywidualną, lecz również „córá Syjonu”, nową niewiastą, która stoi u boku Odkupiciela, by dzielić z Nim mękę i rodzić w Duchu synów Bożych. Rzeczywistość tę wyraża znany obraz przedstawiający Serce Maryi przebite siedmioma mieczami. Wizja ta ukazuje głęboki związek pomiędzy Matką, utożsamianą z „córá Syjonu” i Kościołem, a bolesnym przeznaczeniem Wcielonego Słowa²⁸.

Jan Paweł II, nauczając o Maryi „nowej córze Syjonu” jako reprezentantce ludzkości, odwołał się jedynie do uzasadnienia biblijnego. Nie przekonało to jednak W. Siwaka, gdy komentował papieskie katechezy²⁹. Tymczasem trzeba zaznaczyć, że myśl nie jest nowa i podaje ją *Katechizm Kościoła katolickiego* z 1992 roku:

Dziewica Maryja „wolną wiarą i posłuszeństwem czynnie współpracowała w dziele zbawienia ludzkiego” (Sobór Watykański II, konst. *Lumen gentium*, 56). Wypowiedziała swoje „tak” *loco totius humanae naturae* – w imieniu całej ludzkiej natury (Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* III, 30, 1). Przez swoje posłuszeństwo stała się nową Ewą, Matką żyjących³⁰.

W źródłach katechizmu zostało wskazane stanowisko Tomasza z Akwinu: „[...] chodziło o pokazanie swego rodzaju duchowych zaślubin między Synem Bożym a naturą ludzką, żądaną zgodę na Wcielenie wyraziła Dziewica w imieniu

²⁷ OMB, IV, s. 215.

²⁸ OMB, IV, s. 231.

²⁹ „[...] nauka o Maryi reprezentującej ludzkość i wypowiadającej *fiat* w jej imieniu wyraźnie występuje w nauczaniu obecnego Papieża. Czy jest to nauka Kościoła, czy nauka głoszona w Kościele? Odpowiedź nie jest łatwa. Przytoczone wypowiedzi papieskie nie są wypowiedziami nauczania uroczystego. Ale z drugiej strony częstotliwość powtarzania danej nauki przez Ojca Świętego może ją kwalifikować do dogmatu z powszechnego nauczania” (W. Siwak, *Maryja jako reprezentantka ludzkości w tajemnicy wcielenia według Jana Pawła*, RT 47 (2000) 2, s. 151).

³⁰ KKK 511.

człowieczeństwa³¹. Przed Janem Pawłem II do myśli Akwinaty odwoływał się m.in. Pius XII w encyklice *Mystici corporis*. J. Królikowski, nie powołując się na nauczanie Jana Pawła II, przedstawił własne uzasadnienie tej tezy, podał przy okazji, że już Bernard z Clairvaux był zwolennikiem takiego nauczania o Maryi³². Temat zatem zasługuje na dalszą debatę teologiczną, zwłaszcza z tymi, którzy mówią o reprezentacji Jezusa Chrystusa³³.

Niezależnie od tego, jak funkcjonowała w debacie teologicznej i nauczaniu Kościoła o Maryi jako reprezentantce ludzkości, koncept teologiczny Jana Pawła II należałoby najpierw zrekonstruować. Zawiera on w sobie myśl o representa-

³¹ *Summa teologiczna* III, q. 30 a. 1.

³² J. Królikowski, *Bogurodzica Dziewica*, Niepokalanów 2013, s. 181–190. „Eklezjalna rola Maryi, jaka ujawnia się we wcieleniu, jest rolą całkowicie specyficzną – rolą przekraczającą zwykłe przedstawicielstwo w stosunku do rodzaju ludzkiego. Oczywiście, Ona stanowi jego część, a cały rodzaj ludzki jest «w pewien sposób» zjednoczony ze Słowem w chwili wcielenia, to znaczy w tym sensie, że Jezus Chrystus stał się jego Głową. Do tego rodzaju należy jednak osoba aktualnie dokonująca wolnego wyboru i czynnie obecna – Maryja, która wyraża swoją zgodę *loco totius humanae naturae*, czyli mającą odniesienia uniwersalne, a dzięki tej zgodzie dokonuje się zjednoczenie Boga i natury ludzkiej, mające również uniwersalne odniesienia” (J. Królikowski, *Kościół w Jezusie Chrystusie*, Kraków 2015, s. 37).

³³ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia odkupienia*, 1995, III, 18: „W swoim cierpieniu i śmierci Chrystus nie tylko zastępuje upadłych grzeszników, ale jest raczej głową reprezentującą odrodzoną ludzkość. Akwinata utrzymuje, „że Chrystus jest Głową Kościoła i że łaska, którą posiada jako Głowa, jest przekazywana wszystkim członkom Kościoła na mocy organicznej jedności mistycznego Ciała”; III, 30: „Karl Rahner. Przedstawia on Jezusa jako nieprzekraczalny symbol, który objawia niezmienną powszechną wolę zbawczą Boga. Jako rzeczywistość symboliczna, Chrystus faktycznie reprezentuje zarówno nieodwołalne samoudzielenie się Boga w łasce, jak i akceptację tego samoudzielenia się ze strony ludzkości”; III, 38: „Teorie te, jako różniące się od legalistycznych teorii wynagrodzenia i zastępczej kary, kładą nacisk na to, co moglibyśmy nazwać zwierzchnictwem reprezentatywnym. Nie pomijając rozróżnienia między Odkupicielem i odkupionymi, teorie te kładą nacisk na sposób, w jaki Chrystus utożsamia się z upadłą ludzkością. Jest On nowym Adamem, pierwotnym odkupionej ludzkości, Głową albo krzewem winnym, w który poszczególne jednostki muszą być wszczepione jako członki albo latorośle”; V, 2: „Odkupienie jest więc procesem zakładającym zarówno Bóstwo, jak i człowieczeństwo Chrystusa. Gdyby nie był On Bogiem, nie mógłby ogłosić skutecznego przebaczonego sądu Bożego, nie mógłby też dać udziału w wewnątrztrynitarnym życiu Bożym. Jeśli jednak nie byłby człowiekiem, Jezus Chrystus nie mógłby zadośćuczynić w imieniu ludzkości za obrazę, której dopuścił się Adam i jego potomstwo. Jedynie dlatego, że posiadał obydwie natury, mógł być reprezentującą głową dla dokonania zadośćuczynienia za wszystkich grzeszników i uzyskać dla nich łaskę”; IV, 9: „Można by powiedzieć, że Chrystus reprezentuje «początek» w większym stopniu niż sam Adam. «Zapoczątkowująca» miłość jest ważniejsza niż tzw. grzech «pierworodny», odkąd tylko ludzkość doszła do pełnej świadomości szerokości i głębokości grzechu, który nazacza jej kondycję w czasie, gdy w Jezusie Chrystusie zostały jej objawione «długość, szerokość, wysokość i głębokość» (Ef 3,18) miłości Bożej” (https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1995_tologia-redenzione_pl.html).

tywności osoby. Odwoływał się do tego Karol Wojtyła, komentując Akt Milenijny z 1966 roku³⁴.

Jan Paweł II, nazywając Maryję „nową córą Syjonu”³⁵, wskazał jedynie na źródło biblijne. Z tego obrazu teologicznego wyłania się nade wszystko Bóg-Oblubieniec, który wciąż powołuje do radości mesjańskiej całą ludzkość. Matkę Syna Bożego powołał do uczestnictwa w nowym przymierzu jako oblubienicę, matkę i dziewicę.

BIBLIOGRAFIA

- Brown R.E., *The Birth of the Messiah. A Commentary of the Infancy Narratives in Matthew and Luke*, New York–London–Toronto–Sydney–Auckland 1993.
- Buby B., *Mary of Galilee, Woman of Israel – Daughter of Zion*, t. 2, New York 1995.
- Cazelles H., *Fille de Sion et théologie mariale dans la Bible*, „Etudes mariales” 21 (1964), s. 51–71.
- Jan Paweł II, *O Matce Bożej*, t. I–V, Warszawa 1999.
- Kudasiewicz J., *Maryja córka Syjonu*, „Vox Patrum” 11–12 (1991–1992) 20–23, s. 245–252.
- Królikowski J., *Bogurodzica Dziewica*, Niepokalanów 2013.
- Królikowski J., *Kościół w Jezusie Chrystusie*, Kraków 2015.
- Lekan J., *Ku teologii nadziei świętej Bożej Rodzicielki*, RT 62 (2015), s. 91–108.
- Lemmo N., „Figlia di Sion” a partire da *Le 1,26–38. Bilancio esegetico dal 1939 al 1983*, „Marianum” 45 (1983), s. 175–258.

³⁴ „Do istoty religijnego aktu oddania wchodzi funkcja podmiotu. Akt taki jest w zasadzie oddaniem siebie. Oddanie innych osób, oddanie społeczeństwa, wtedy ma znaczenie realne, kiedy oddający ma do tego prawo. Tego rodzaju prawo zakłada – bodaj wirtualny – udział woli tamtych osób. Nie mogą oddać innych ludzi Bogu, jeżeli oni tego nie chcą. Mogą, jeżeli tego bądź pozytywnie chcą, bądź przynajmniej chcenie to zawiera się w całej ich postawie, w ich ogólnym stanie ducha i woli. Dla pełni religijnego aktu oddania, dla właściwej jego dojrzałości, najlepiej jest, aby wszyscy, o których chodzi, chcieli tego pozytywnie, ażeby akt ten był świadomym oddaniem się ze strony każdego [...]. Ponieważ pytamy tutaj o prawo, jakie mieli do tego Biskupi – to prawo ich wynikało z urzędu i powołania. Prawo do stwierdzenia i zadeklarowania przynależności do Chrystusa na podstawie chrztu mają Biskupi jako nauczyciele wiary, prawo zaś do zawierzenia jako pasterze. Oddanie Matce Najświętszej innych osób pojmowane jako zawierzenie znajduje właściwie wystarczającą podstawę w samej miłości bliźniego. Nie widać żadnych zasadniczych przeszkód do tego, aby ktokolwiek mógł w ten sposób zawierzać Matce Bożej innych ludzi czy też swoją ojczyznę, nawet bez ich wiedzy czy przyzwolenia. Dokonuje się to właściwie w każdej modlitwie za innych, za własny naród itp.” (<http://centrumzawierzenia.jasnagora.pl/kard-wojtyla-komentarz-do-aktu-milenijnego>).

³⁵ *Ignace de La Potterie, La figlia di sion. Lo sfondo biblico della mariologia dopo il concilio*, „La Civiltà Cattolica” 1 (1988), s. 535–549.

- Lyonnet S., *Chaire kecharitomene*, „Biblica” 20 (1939), s. 131–141.
- Masciarelli M.G., *Maria „figlia di Sion” e „Chiesa nascente” nella riflessione di Joseph Ratzinger*, „Marianum” 68 (2006), s. 321–415.
- Majewski J., *Maryja wzorem nowego człowieka. Ku symbolicznej reinterpretacji teologicznych orzeczeń o Maryi*, „Salvatoris Mater” 3 (2001) 1, s. 313–346.
- Perrella S., *Santa Maria di Nazaret nell’oggi della Chiesa e del mondo. Sintesi storico-teologica*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 48 (2021), s. 69–97.
- Ratzinger J., *Die Tochter Zion. Betrachtungen über den Marienglaube der Kirche*, Einsiedeln 1977.
- Serra A., *Myriam Figlia di Sion. La Donna di Nazaret e il femminile a partire dal giudaismo antico*, Milano 1997.
- Siwak W., *Maryja jako reprezentantka ludzkości w tajemnicy wcielenia według Jana Pawła II*, RT 47 (2000) 2, s. 139–152.
- Stefani P., *Maryja, Córa Syjonu a hebrajskie korzenie Jezusa*, „Salvatoris Mater” 9 (2007) 1–2, s. 11–23.
- Suaras E., *Maria, representante de la humanidad en la Encarnación*, „Estudios Marianos” 40 (1976), s. 13–28.
- Szwajnoch M., *Historiozbawcze ujęcie biblijnych tytułów Maryi w pismach kard. L. Scheffczyka. Studium egzegetyczno-dogmatyczne*, Opole 2007.
- Tronina A., *Maryja „Córa Syjonu”. Perspektywa eklezjologiczna*, „Salvatoris Mater” 4 (2002) 2, s. 11–25.
- Tronina A., *„Wzniósła Córa Syjonu” (KK 55)*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 23–24 (1995–1996), s. 137–148.
- Witaszek E., *Jerozolima – córka Syjonu a Maryja*, „Salvatoris Mater” 1 (1999) 2, s. 46–63.
- Wojtczak A., *Maryja doskonała ikona wiary. Wokół autorstwa maryjnego wątku encykliki „Lumen fidei”*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 30 (2016), s. 385–412.
- Valentini A., *Maria secondo le Scritture. Figlia di Sion e Madre del Signore*, Bologna 2007.

Słowa kluczowe: Nowa Córa Syjonu, Jan Paweł II, mariologia

JOHN PAUL II ABOUT THE NEW DAUGHTER OF ZION

Summary

In the twentieth century, the theme of Mary the daughter of Zion emerged in theological debate. It appeared in commentaries on the annunciation of Mary. It was inspired above all by the prophecies of the Old Testament. The Second Vatican Council portrayed Mary as „the exalted daughter of Zion”. Among the popes, John Paul II in particular

took an interest in interpreting Mary's role in the light of God's covenant with humanity. He called the Mother of the Lord „the new daughter of Zion”. He showed that such a term reveals a God-Spouse who continues to bestow new love and calls to Messianic joy. Mary-Mother of the Messiah has already participated in such a relationship with God and is a sign of the universal vocation of humanity

Keywords: the new daughter of Zion, John Paul II, Mariology

Ks. Andrzej Proniewski*
Uniwersytet w Białymstoku, Białystok

SYNOD W KOŚCIELE KATOLICKIM W POLSCE JAKO FUNDAMENT DOŚWIADCZENIA JEDNOŚCI WSPÓLNOTY

Jesienią 2021 roku rozpoczął się w Kościele katolickim synod o synodalności pod hasłem „Ku Kościołowi synodalnemu: komunია, uczestnictwo i misja”. Prace synodalne zostały przeprowadzone na trzech poziomach: diecezjalnym, krajowym i kontynentalnym i zostały rozłożone na trzy lata (2021–2023). W artykule zostały uwzględnione analizy z prac przeprowadzonych wśród wierzących Kościoła katolickiego w Polsce, zarówno duchownych, jak i świeckich. Treści zostały zredagowane i przedłożone w trzech punktach: przy zastosowaniu metody historycznej opisano wydarzenia synodalne, a dzięki metodzie hermeneutyki spekulatywnej wypunktowano merytoryczne zawartości, a także ich ukierunkowanie odnoszące się do doświadczenia jedności wspólnoty Kościoła. Przyszłość pokaże, na ile proces synodalności przeniknął do mentalności i przyczynił się do dynamiki życia Kościoła.

W Kościele katolickim w Polsce prace synodalne przebiegały zgodnie z harmonogramem wytyczonym przez Stolicę Apostolską¹. Uwzględnienie wydarzeń, które składały się na ich realizację, jest równie ważne jak dostrzeżenie zaangażowania ludzi, którzy się do ich skuteczności przyczynili. Fakty nie podlegają dyskusji, one zaistniały i stanowią dziedzictwo przeszłości w teraźniejszości dziejów. Procesu kształtowania świadomości synodalności wśród wiernych w Kościele nie da się uszczegółowić. Łatwiej jest teoretycznie określić zakres przeprowadzonych

* Ks. dr hab. Andrzej Proniewski, prof. UwB – kierownik Katedry Teologii Katolickiej UwB, dyr. Instytutu Teologicznego w Białymstoku, red. czasopism: „Rocznik Teologii Katolickiej” i „Studia Teologii Dogmatycznej”, czł. International Institute for Hermeneutics, Towarzystwa Teologów Dogmatyków, Stowarzyszenia Teologów Fundamentalistów i Polskiego Towarzystwa Mariologicznego; e-mail: a.proniewski@uwb.edu.pl; ORCID: 0000-0003-0382-3646.

¹ Por. <https://synod.org.pl/synod-w-polsce/> [dostęp: 22.04.2022].

prac synodu o synodalności, a więc opisać synod na podstawie wydarzeń, które go kształtowały, lub też omówić merytoryczne zawartości z udzielonych przez wiernych odpowiedzi na kwestie synodalnego arkusza, aniżeli wskazać na stopień rozwoju świadomości synodalności wśród wierzących Kościoła katolickiego w Polsce, zarówno duchownych, jak i świeckich. Przyszłość pokaże, na ile proces synodalności przeniknął do mentalności i przyczynił się do dynamiki życia Kościoła, a także jak wpłynął na doświadczenie konsolidowania wspólnoty.

Przedłożenie zatem zagadnienia na temat oddziaływania przebiegu prac synodu w Polsce na kształtowanie ducha wspólnoty Kościoła zawiera: przy zastosowaniu metody historycznej opisanie wydarzeń synodalnych i dzięki metodzie hermeneutyki spekulatywnej wypunktowanie merytorycznych zawartości, a także wskazanie na ich ukierunkowanie odnoszące się do doświadczenia wspólnoty Kościoła.

WYDARZENIA SYNODALNE

Międzynarodowa Komisja Teologiczna² zredagowała i opublikowała dokument *Synodalność w życiu i misji Kościoła*, w którym zawarła wyjaśnienia odnoszące się do terminologii synodalności, ukazała jego podstawy w Piśmie Świętym oraz zrelacjonowała praktyki synodalne w I i II tysiącleciu istnienia i rozwoju Kościoła. Stał się on teoretyczną podstawą w działaniach odnoszących się do przygotowań Synodu Biskupów o synodalności przez papieża Franciszka³.

² Nad dokumentem pracowała przez cztery lata (jak podaje autor informacji na deonie) jedna z trzech grup roboczych Komisji, która jest ciałem doradczym przy Kongregacji Nauki Wiary (Instytucja ta mocą konstytucji apostołskiej papieża Franciszka *Predicate evangelium* z dnia 19 marca 2022 r. została przekształcona w Dykasterię Nauki Wiary). W jej skład weszli: przewodniczący ks. Mario Ángel Flores Ramos. a jej członkami byli: s. Prudence Allen RSM, s. Alenka Arko, należąca do Loyola Community, ks. Antonio Luiz Catelan Ferreira, ks. Piero Coda, ks. Carlos María Galli, ks. Gaby Alfred Hachem, prof. Héctor Gustavo Sánchez Rojas SCV, ks. Nicholaus Segeja M'hela i o. Gerard Francisco Timoner III OP. Ogólne dyskusje odbyły się podczas spotkań podkomisji, jak i podczas Sesji Plenarnych Komisji, które miały miejsce w latach 2014–2017. Tekst został zatwierdzony przez większość członków Komisji podczas Sesji Plenarnej w 2017 r. w drodze pisemnego głosowania. Następnie został on zatwierdzony przez przewodniczącego Komisji, Jego Eminencję kard. Luisa F. Ladarię S.J., prefekta Kongregacji Doktryny Wiary, który po otrzymaniu pozytywnej odpowiedzi od Ojca Świętego Franciszka zezwolił na jego publikację 2 marca 2018 r. Por. „Synodalność”. *Międzynarodowa Komisja Teologiczna wyjaśnia, co to takiego*, <https://deon.pl/kosciol/synodalnosc-miedzynarodowa-komisja-teologiczna-wyjasnia-co-to-takiego,479072> [dostęp: 22.04.2022].

³ Por. D. Wąsek, M. Gilski, *Kościół, czyli my. Refleksje o synodalności*, Kraków 2022.

W Polsce dokument ten został wydany m.in. przez Wydawnictwo Instytutu Teologicznego Księży Misjonarzy w 2021 roku⁴.

Zwołane z inicjatywy papieża Franciszka XVI Zwyczajne Zgromadzenie Ogólnego Synodu Biskupów otrzymało hasło „Ku Kościołowi synodalnemu: komunია, uczestnictwo i misja”, a jego formuła z racji podjętej tematyki została przedłożona inaczej, niż to miało miejsce wcześniej w praktyce Kościoła. Nie było to już jednorazowe wydarzenie, ale rozłożony na trzy lata (2021–2023) proces synodalny, odbywający się na etapie lokalnym, kontynentalnym i powszechnym w Rzymie.

Z ramienia episkopatu Polski nad przebiegiem prac synodalnych czuwał abp Adrian J. Galbas, przewodniczący Rady ds. Apostolstwa Świeckich. Od otwarcia Synodu, które nastąpiło 9 października 2021 roku w Rzymie, a 17 października 2021 roku we wszystkich diecezjach świata upłynęły już dwa lata.

Co się w tych latach wydarzyło podczas prac synodalnych w Polsce?

Pierwsze prace synodalne to spotkania wśród wiernych organizowane w parafiach. Na początku pojawiła się trudność związana z nieczytelnym przedstawieniem kwestii synodalnych w tłumaczonym na język polski kwestionariuszu. W wielu wypadkach pytania ankietowe były przeredagowywane i rozpowszechniane w postaci ankiet uzupełniających. Na poziomie parafialnym skala zaangażowania była różna. W wielu parafiach uczestnikami byli wierni, którzy zawsze działają w parafii. W nielicznych udało się zaprosić do udziału także tych, którzy często występowali jedynie w roli dalekich obserwatorów życia parafialnego. W niektórych parafiach wykorzystywano do tego nieformalne spotkania lub lekcje religii w szkołach. Spotkania zorganizowało od 30 do 65 proc. parafii, zależnie od diecezji. Oszacowano, że uczestniczyło w nich około 100 tys. osób⁵.

Nad przebiegiem debat czuwali wybrani delegaci. Były to osoby wybierane przez proboszcza czy we współpracy z radą duszpasterską. Priorytetem ich działania było wypracowanie przestrzeni spotkania i wzajemnego słuchania różnych grup parafian, także osób niepraktykujących, a przynajmniej jednej takiej grupy, oraz nadzorowanie konsultacji i syntez w grupach. Koordynatorzy lokalni w parafiach stanowili grupę liczącą ponad 6,8 tys. osób⁶. W parafiach synod był koor-

⁴ Pierwszego tłumaczenia dokumentu dokonał ks. prof. dr hab. Janusz Bujak i ta wersja została umieszczona w Internecie. Por. <https://archibial.pl/synod/12-miedzynarodowa-komisja-teologiczna-synodalnosc-w-zyciu-i-misji-kosciola/> [dostęp: 22.04.2022]. Wydanie drukowane: Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Synodalność w życiu i misji Kościoła*, przeł. A. Sejbuk, Kraków 2021.

⁵ K. Kaźmierska, *Synod o synodalności w Kościele w Polsce*, w: Katolicka Agencja Informacyjna, *Kościół w Polsce 2023. Raport*, Warszawa 2023, s. 120.

⁶ Tamże.

dynowany najczęściej przez księży. Kolejną pod względem liczebności grupę koordynatorów stanowiły świeckie kobiety, następnie świeccy mężczyźni. Przy ich pomocy zostały zebrane z parafii odpowiedzi od osób indywidualnych i poszczególnych grup i przesłane do diecezjalnego zespołu synodalnego, który miał za zadanie wypracowanie syntezy diecezjalnej, uwzględniającej opinie różnych grup społecznych, ochrzczonych i nieochrzczonych, wspólnot kościelnych i środowisk całkowicie z Kościołem niezwiązanych.

Do realizacji działań synodalnych posługiwano się kontaktem osobistym lub korzystano z internetu. Pojawiła się ogólnopolska platforma internetowa, prowadzona przez Rafała Dziedzica, zawierająca ogólne informacje o synodzie oraz informująca o realizacji etapów synodu⁷. Także upowszechniająca istotę synodu w wielu zróżnicowanych materiałach.

Platforma ta ilustruje do dzisiaj informacje z poszczególnych diecezji o przebiegu prac synodalnych, jak też zawiera syntezy krajowe, a także kontynentalne.

Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego odegrał ważną rolę w pracach synodalnych w Polsce. Instytut ten, zajmując się między innymi analizą danych dotyczących Kościoła katolickiego, metodycznie towarzyszył w procesie synodalnym na poziomach parafialnych i diecezjalnych, a także ostatecznie w ramach swojej działalności przygotował syntezę krajową. Zorganizował sześć konsultacji on-line z diecezjalnymi osobami kontaktowymi (co miesiąc od października 2021 r. do marca 2022 r.). Ważnym etapem przygotowania syntezy krajowej były dwa spotkania konsultacyjne dla ponad 20 osób kontaktowych z diecezji (2 kwietnia 2022 r. w Warszawie) oraz koordynatorów lokalnych (9 kwietnia 2022 r. również w Warszawie).

15 sierpnia 2022 r. upłynął termin przesyłania do Watykanu syntez krajowych. Synod o synodalności wówczas przeszedł do etapu, zwanego etapem kontynentalnym⁸, i trwał do 31 marca 2023 roku (termin składania dokumentów końcowych przez siedem zgromadzeń kontynentalnych). W Europie zgromadzenie synodalne odbyło się w Pradze w dniach 5–9 lutego – tak zwane Zgromadzenie ogólne – i w dniach 10–12 lutego – Zgromadzenie dla 39 przewodniczących krajowych konferencji biskupów. Udział w nim wzięła delegacja z Polski w składzie: przewodniczący Konferencji Episkopatu Polski abp Stanisław Gądecki, koordynator prac synodalnych w Polsce abp Adrian Galbas SAC z Katowic, s. Mirona Turzyńska OSF z archidiecezjalnego zespołu synodalnego w Gnieźnie oraz prof. Aleksander Bańka z Rady KEP ds. Apostolstwa Świeckich, delegat Kościoła w Polsce na Synod. (Z tekstami wystąpień można się zapoznać na stronie synod.org.pl). Niektórzy uczestniczyli on-line w grupach roboczych.

⁷ <https://synod.org.pl/> [dostęp: 22.04.2022].

Dnia 20 czerwca 2023 roku Sekretariat Generalny Synodu zaprezentował *Instrumentum Laboris*, dokument roboczy, który animował prace XVI Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów w Watykanie w dniach 4–29 października 2023 roku.

MERYTORYCZNE ZAWARTOŚCI

ZASKAKUJĄCA INAUGURACJA

Pamiętam początki. Proces synodalny został zainaugurowany bez uprzedniego przygotowania wiernych. Towarzyszyło nam wrażenie pośpiechu, które bardziej inspirowało do „zaliczenia wydarzenia” aniżeli systematycznego jego oddziaływania na wspólnotowość Kościoła. Przerzucane informacje o trwających pracach w Niemczech budziły lęk i przerażenie, że działania zainaugurowane przez papieża Franciszka będą prowadziły do liberalnych zmian w kwestiach, nad którymi dyskutowano u sąsiadów zza zachodniej granicy: obawa przed ordynacją kobiet, zmianą rozumienia sakramentalnego małżeństwa, błogosławieństwem par homoseksualnych i zniesieniem celibatu kapłanów. I chociaż ruszyły różnego rodzaju działania sprzyjające interpretacji synodalności Kościoła, a w poszczególnych diecezjach zainicjowano na szeroką skalę zakrojone prace synodalne, to jednak atmosfera na początku prac synodalnych kształtowała się w duchu niepewności, pośpiechu, lęku przed innowacjami. Tradycjonalistyczne środowiska ruszyły z propagandą, przypisując papieżowi takie właśnie intencje, oskarżając go o modernizujące poglądy i poszukiwanie liberalnych rozstrzygnięć teologicznych. Tylko w niektórych środowiskach utrzymano entuzjazm i nadzieję na perspektywę nowych rozwiązań.

Abp Stanisław Gądecki, przewodniczący Konferencji Episkopatu Polski, od początku promował drogę synodalną zgodną z intencją papieża Franciszka jako wewnętrzną drogę serca w kierunku nawrócenia⁸.

W wielu diecezjach przed rozpoczęciem etapu diecezjalnego były organizowane modlitewne spotkania. Pojawiła się potrzeba otwartości i współpracy duchownych ze świeckimi. Duchowieństwo było pasem transmisyjnym przenoszącym idee dotyczące realizacji drogi synodalnej. Wśród tych duchownych, którzy zaangażowali się w prace synodalne, odnotowano odpowiednią postawę wrażliwości na *sensus fidelium*. Trzeba zauważyć też, że od początku część duchownych była niechętna synodowi. Gdyby o synodzie nie było informacji w mediach, to wierni by się o nim nie dowiedzieli.

⁸ <https://opoka.org.pl/News/Kosciol/2021/przewodniczacy-episkopatu-synod-ma-oznaczac-wewnetrzna-droge-serca-w-kierunku-nawroceni> [dostęp: 22.04.2023].

Wśród świeckich zauważono dużo entuzjazmu. Pomimo trudności podyktowanych pytaniami synodalnymi, które zawierały dość skomplikowane sformułowania, w wielu środowiskach przystąpiono do realizacji prac synodalnych. W wielu jednak zrodził się opór wobec odpowiedzi na pytania, które według licznych wiernych zwierały enigmatyczne, niezrozumiałe sformułowania.

Negatywne nastawienie wśród wiernych wywołały media. Zabrakło w nich odpowiedniej promocji synodu, a pojawiające się komentarze manipulowały informacją na temat założeń drogi synodalnej w Kościele katolickim. Nie było przystępnego wyjaśnienia, czym jest synodalność, dlaczego powraca na pierwszy plan i jak ma być traktowana ta metoda jako narzędzie funkcjonowania wspólnoty Kościoła katolickiego, brakowało katechezy o Kościele synodalnym i rozłożonych w czasie spotkań formacyjnych. Teologowie byli świadomi, że synodalność nie burzy hierarchiczności w Kościele, ale przeciętny wierzący nie dysponował wiedzą teologiczną i eklezjalną, co spowodowało, że zrodziła się postawa wśród wiernych swoistego chaosu pojęciowego, ale też i niezrozumienia głównych założeń synodu.

W konsekwencji w prace synodalne ogólnie zaangażowała się niewielka grupa wiernych. A krążące opinie o zmianach oblicza Kościoła wywoływały nieufność w wyrażaniu opinii na tematy zasugerowane w pytaniach synodalnych. Oprócz tego w środowiskach katolików bardziej konserwatywnych można było dostrzec sprzeciw, żeby w sprawach życia Kościoła katolickiego wypowiadali się ludzie, którzy są na jego marginesie albo są zupełnie z Kościołem niezwiązani.

CYKLICZNOŚĆ DZIAŁAŃ

Pomimo początkowych trudności prace synodalne ruszyły w całej Polsce. Zespoły synodalne powołane w poszczególnych diecezjach zabrały się do organizowania cyklicznych spotkań, w wyniku których doprowadzono do licznych żywych debat. Niewielka liczba osób biorących w nich udział w skali kraju nie stanowi o braku prawdziwości zawartych w tych dyskusjach konkluzji. Stanowią one punkt odniesienia, ilustrując opinie osób, które się w nie zaangażowały czy to na poziomie parafii, czy diecezji. Ich treści nie mieszczą się w stereotypach, uprzedzeniach czy powierzchownych, niemających pokrycia w rzeczywistości faktach.

W większości wypowiadali się ludzie przeżywający odpowiedzialność za kościelną wspólnotę, zrzeszeni we wspólnotach, ruchach czy stowarzyszeniach kościelnych. Z tych wypowiedzi wynikało, że po przewyciężeniu pierwszych oporów wartością stały się ostatecznie spotkania umożliwiające debatę o Kościele. Dały one także możliwość wypowiedzi podyktowanych świadectwem

życia. Atmosfera niejednokrotnie nie była łatwa, zaobserwowano, jak wiele było indywidualnego podejścia do interpretacji zagadnień odnoszących się do funkcjonowania we wspólnocie Kościoła, często dochodziło do napięć, które ostatecznie niwelowano utrzymaniem w duchu dialogu pragnienia szukania wspólnych rozwiązań. Dzięki tym spotkaniom wypracowano kryteria ku rozumieniu drogi synodalnej jako stylu funkcjonowania Kościoła, drogi pozwalającej na kroczenie za Chrystusem we wspólnocie, razem poprzez wzajemne słuchanie siebie i podejmowanie dialogu. Regularne spotkania w niektórych wspólnotach przyczyniły się do poprawienia jakości relacji między wiernymi czy też zmniejszenia dystansu między duchownymi a świeckimi.

Ostatecznie w odpowiedziach na zagadnienia synodalne pojawiło się wiele cennych myśli, które wykorzystano do redakcji syntezy krajowej⁹.

SYNTEZA KRAJOWA

Powstała na podstawie syntez diecezjalnych, które podsumowywały etap konsultacji na poziomie parafialnym, we wspólnotach, a także głosy indywidualne. Mimo że język oraz styl syntez diecezjalnych był różny, to jednak poruszane tematy, problemy i zagadnienia były bardzo podobne. W niektórych dominowało podejście pragmatyczne. Zwracano uwagę na praktyczne postulaty oraz potrzebę zmian standardów zachowań. W zdecydowanej większości syntez przedstawiano jednak doświadczenia oraz przeżycia towarzyszące synodowi. W wielu syntezach zawarte były duchowe owoce samego procesu synodalnego, a postulaty oraz wskazówki wynikały z doświadczeń i pragnień wiernych. W takim podejściu adresatem postulatów nie była nieokreślona grupa osób czy uogólniona instytucja. Stanowiły one raczej przejaw odpowiedzialności oraz troski o konkretną wspólnotę lokalną (parafię) oraz o cały Kościół.

Syntezy spłynęły ze wszystkich diecezji w Polsce, z wyjątkiem czterech. Dwie z tych czterech diecezji nie przygotowywały syntez ze względu na zainicjowany wcześniej synod diecezjalny.

Synteza krajowa powstała jako owoc metodycznego towarzyszenia diecezjom na drodze synodalnej. Jej autorzy to prof. Kaja Kaźmierska, prof. Marcin Jewdokimow, ks. dr Wojciech Sadłoń SAC oraz Luiza Organek¹⁰.

Została opatrzona wstępem, w którym przypomniano cel ogłoszonego przez papieża Franciszka XVI Synodu Powszechnego. To wysiłek odnoszący się do

⁹ Por. <https://synod.org.pl/podsumowanie-synodu-w-diecezjach/> [dostęp: 22.04.2023].

¹⁰ Konferencja Episkopatu Polski, *Synteza krajowa*, w: *Synteza krajowa – Synod 2021–2023* [dostęp: 3.09.2023].

wsluchania w to, co Duch Święty mówi do Kościoła. Proces przeprowadzonych konsultacji uporządkowano w cztery wyraźnie przebiegające się postawy:

(1) entuzjazmu i wdzięczności za stworzenie przestrzeni i danie możliwości zabierania głosu w Kościele, zwłaszcza przez świeckich; (2) lęku, dystansu i nieufności przed wejściem na drogę synodalną, kojarzoną np. z tzw. drogą niemiecką (m.in. propozycje zmian doktrynalnych) oraz rozbudzeniem roszczeniowości wobec Kościoła; (3) obaw i niedowierzania, czy jako zwykli chrześcijanie mamy coś do powiedzenia papieżowi i czy głos wiernych świeckich będzie w ogóle usłyszany; (4) zauważalnego braku zainteresowania wśród wielu księży, świeckich, a nawet wśród prężnie działających wspólnot, których członkowie nie odczuwali potrzeby osobistego włączenia się w synod lub tylko delegowali do udziału w nim swoich przedstawicieli¹¹.

Zasadnicze postulaty z syntezy krajowej sprowadziły się do następujących kwestii:

SPOTKANIE

Podkreślono wartość spotykania się wiernych w parafiach. Pomagały one w przekształcaniu lęków i obaw w budujące doświadczenie. Wskazywano, że brak dialogu, słuchania siebie nawzajem i otwartości na Bożego Ducha we wspólnocie sprawia, iż Kościół staje się bezduszną instytucją, rozwiązującą własne problemy jedynie „po ludzku”. Podkreślano wartość wspólnego spotkania świeckich wiernych ze swoimi duszpasterzami. Wielu synod przekonał, że spotkanie bez pośpiechu, gdy jest czas na słuchanie siebie nawzajem, przynosi owoce¹².

TOWARZYSZENIE

Zauważono, że wspólnota wiary kształtuje się przede wszystkim przez jej wspólne praktykowanie. W doświadczeniu wiary fundamentalna jest rodzina, która jest pierwszym, domowym Kościołem, jest odpowiedzialna za przekazywanie wiary. Kryzys rodzin nie sprzyja towarzyszeniu ludziom młodym na drodze wiary. Młodzi rezygnują z praktyk religijnych z powodu licznych zajęć szkolnych, pozaszkolnych, pracy czy braku zainteresowania doświadczeniem religijnym. Członkowie ruchów i wspólnot określili funkcjonowanie tych grup jako bardzo pomocne we wspólnym wędrowaniu. W niektórych środowiskach jednak wspól-

¹¹ <https://synod.org.pl/synteza-krajowa/> [dostęp: 3.09.2023].

¹² Tamże.

noty i ruchy postrzegane są jako „silosy duchowości” – hermetyczne środowiska żyjące dla siebie. Przestrzenia, w której wszyscy mogą się spotykać, jest wspólna modlitwa. Poczucie oddalenia na wspólnej drodze wyrażały osoby poszukujące doświadczenia wiary, skrzywdzone przez duchownych i przez ich antyświadcstwo, osoby żyjące w związkach niesakramentalnych, osoby z kręgu LGBT+, ludzie uwikłani w nałogi oraz ludzie reprezentujący nurt tradycjonalistyczny. Wykluczone czują się niekiedy także osoby z niepełnosprawnościami, mające trudności z mobilnością i niemogące przez to uczestniczyć w pełni w życiu parafii¹³.

SŁUCHANIE

Większość uczestników synodu była zgodna, że nie potrafimy słuchać, że sprawia nam to trudność, wolimy mówić i forsować swoje poglądy. Synod ukazał, że ze słuchaniem jest problem również w Kościele. Często księża nie słuchają wiernych świeckich, bo nie są zainteresowani ich potrzebami, lecz jedynie realizują plan duszpasterski. Świeccy nie słuchają księży lub słuchają ich wybiórczo. Słuchanie utrudnia przekonanie o własnej nieomyślności oraz utarte schematy komunikacyjne. Niesłuchanie prowadzi do niezrozumienia, wykluczania, marginalizowania. W dalszej konsekwencji skutkuje to zamknięciem, uproszczeniami, brakiem zaufania i lękiem, które niszczą wspólnotę¹⁴.

ZABIERANIE GŁOSU

Uczestnikom synodu towarzyszyła często niepewność, czy ich głos zostanie wysłuchany. Dla wielu konsultacje synodalne były pierwszą okazją do zabrania głosu.

Wierni skupiali się przede wszystkim na wyartykułowaniu tego, co ich boli we wspólnocie Kościoła na poziomie ogólnym i lokalnym, czyli głównie w parafii. W konsultacjach oraz syntezach bardzo wyraźnie słyhać było krytykę księży, wynikającą przede wszystkim z własnych doświadczeń parafialnych. Ale także słowa uznania pod adresem tych księży, którzy świadomie są wierni powołaniu, zachowują głęboką wiarę, prawdziwą pobożność, żyją według zasad, dbają o kult i nauczanie, troszczą się o człowieka, są odpowiedzialni za parafię, kochają Kościół, są apolityczni przy jednoczesnym zaangażowaniu w sprawy społeczne.

W konsultacjach synodalnych podkreślano głęboko zakorzeniony i rozpozszechniony klerykalizm, za który odpowiedzialni są nie tylko prezbiterzy, ale i świeccy wzmacniający takie postawy wśród księży¹⁵.

¹³ Tamże.

¹⁴ <https://synod.org.pl/synteza-krajowa/> [dostęp: 3.09.2023].

¹⁵ Tamże.

DIALOG

Synod ujawnił również napięcie między powołaniem Kościoła do tworzenia przestrzeni dialogu a praktyką życia w tym zakresie. Kościół powinien być wspólnotą, w której zawsze jest miejsce dla każdego, żyjącą zgodnie z duchem Ewangelii, stającą w obronie słabszych, skrzywdzonych, dyskryminowanych i gotową przyjść im z pomocą. Postulowano potrzebę otwartości w Kościele na rozmowy ze światem zewnętrznym. Aby wspólnoty parafialne nie zamykały się w elitarnych grupach, były edukowane ku akceptacji odmienności poglądów społecznych i politycznych, komunikowały się językiem przystępnym, nawiązującym do doświadczenia ludzi, unikały abstrakcyjnych uzasadnień, hermetycznych pojęć i pompatycznych przemówień¹⁶.

CELEBRACJA

Podkreślano potrzebę piękna celebracji eucharystycznej, która pomaga w doświadczeniu bliskości Boga i buduje wspólnotę parafialną. Zwrócono uwagę na potrzebę większej dbałości o celebracje liturgiczne, zwłaszcza o mszę świętą. W trakcie synodu wybrzmiał problem niskiego poziomu głoszonych homilii, nieumiejętnego prezentowania katolickiej nauki społecznej, moralizatorski ton kazań, w których nie ma miejsca na Dobrą Nowinę i kerygmat. Postulowano, aby w liturgię angażować ludzi świeckich do zadań dla nich przewidzianych. Część wiernych postulowała stworzenie większej liczby miejsc, gdzie można uczestniczyć w liturgii sprawowanej w rycie nadzwyczajnym (tzw. tradycyjnej formie)¹⁷.

MISJA

Kwestia misji Kościoła pojawiała się stosunkowo rzadko. Zauważono, że często świeckim brakuje odpowiedniej formacji misyjnej oraz podstawowej wiedzy religijnej¹⁸.

EKUMENIZM

W niektórych miejscach zauważono, że ekumenizm oddolny nie stanowi problemu, czego przykładem są małżeństwa mieszane, np. na Podlasiu, natomiast niełatwo jest o ekumenizm na poziomie władzy kościelnej. Podkreślano, że do

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże.

postaw ekumenicznych zniechęca przekonanie, że mogą one prowadzić czasem do protestantyzacji i powielania obcych duchowi katolickiemu działań, praktyk religijnych i sposobów modlitwy¹⁹.

WŁADZA I ODPOWIEDZIALNOŚĆ

Wierni w Polsce wypowiedzieli się, że nie podważają roli, którą papież, biskupi oraz wszyscy duchowni pełnią w Kościele. Wyrażali szacunek wobec tych, którzy przyjęli sakrament święceń lub dar życia konsekrowanego, a także respekt dla kompetencji biskupów i prezbiterów. Są świadomi, że władza to nie tylko odpowiedzialność, ale przede wszystkim służba przez miłość, i dobrze byłoby, gdyby na różnych poziomach hierarchii: biskupów, proboszczów, księży, diakonów, o tym pamiętano. Nieco inaczej postrzegano władzę i odpowiedzialność na poziomie parafii, często jako wyraz owocnej współpracy duszpasterzy parafialnych i ludzi świeckich. Okazało się, że w Polsce jest wiele miejsc, w których wierni są gotowi wziąć odpowiedzialność za parafię. Są jednak i takie wspólnoty, gdzie parafianie nie są do tego mentalnie przygotowani lub po prostu nie chcą wziąć współodpowiedzialności. Przeradza się to często w postawę bierności wiernych oraz konsumpcyjno-usługowe podejście do wspólnoty. Tematem poruszonym w trakcie synodu był brak w wielu parafiach rad parafialnych, duszpasterskich, a także ekonomicznych²⁰.

TRUDNOŚCI

Jakie pojawiły się konkretne trudności? Obiegowe pojęcie na temat synodu, niestety, w wielu środowiskach, rozminęło się z intencjami Ojca Świętego Franciszka, który ów synod zwołał. Utrwalała się w niektórych kręgach opinia, że synod to forma demokratyzacji Kościoła, a najważniejsze jest to, aby każdy mógł się swobodnie wypowiedzieć i wyrazić swoje niezadowolenie, a nawet narzucić pewne indywidualne rozwiązania problemów w Kościele. A przecież nie chodziło o przekształcenie prac synodalnych w parlament czy forum internetowe. Niektórym towarzyszył lęk, strach przed odejściem od tradycyjnej doktryny na rzecz tego, czego chce jakaś bliżej niesprecyzowana większość lub, co gorsza, lobby w Kościele. Duchownym zarzucano roszczeniowość, klerykalizm, hierarchiczne podejście, bierność. Natomiast świeckim: zrzucanie odpowiedzialności na duchownych, obojętność, niechęć do podejmowania decyzji, niewyrażanie swojej opinii, brak współdzielenia pracy w parafii.

¹⁹ Tamże.

²⁰ <https://synod.org.pl/synteza-krajowa/> [dostęp: 3.09.2023].

Stwierdzono, że Kościół nie daje poczucia bezpieczeństwa i bliskości. Podkreślano, że księża traktują często świeckich w sposób patriarchalny i feudalnie, nie mają czasu na dialog ze świeckimi, stwarzają i zachowują dystans wobec świeckich, są często zbyt wycofani. W wielu parafiach brakuje forum spotkania i dialogu dla katolików, duszpasterstwo jest skostniałe. Duchowni są niecierpliwi i niedbali podczas spowiedzi. Wśród księży realizowane są podwójne standardy moralne: homoseksualizm, pedofilia, alkoholizm, kontakty seksualne. U wielu księży dostrzegalne są symptomy wypalenia zawodowego. Język, którym posługują się duchowni podczas głoszenia homilii czy kazań, jest często językiem niezrozumiałym, niekomunikatywnym, niedostosowanym do aktualnej rzeczywistości. Jako dobry przykład podano prosty i żywy język papieża Franciszka. Ale też odnotowano w wielu środowiskach niechęć do papieża Franciszka w związku z uregulowaniem wymykającego się spod kontroli problemu mszy trydenckich i domniemanym populizmem. Zarysował się wyraźny podział na wiernych, którzy preferują ryt trydencki, nie akceptują przyjmowania Komunii św. na rękę i w postawie stojącej oraz na osoby o innej wrażliwości liturgicznej.

Księża narzekali na bierność świeckich, brak ich poczucia odpowiedzialności za organizację życia parafii, przyzwyczajenie do tego, że wszystkim zajmuje się ksiądz. Także członkowie zespołów synodalnych z niepokojem zaobserwowali pasywność osób świeckich w ich wspólnotach parafialnych, czyli słabe realizowanie obowiązków płynących z sakramentów chrztu i bierzmowania. Zauważono brak zaangażowania młodzieży. Nie odnotowano z ich strony zainteresowania synodem nawet w internecie, na poziomie kwestionariusza on-line zamieszczonego w niektórych diecezjach. Zrodziło się zatem pytanie: Co zrobić, aby uaktywnić duszpastersko młodzież, aby nie odchodziła od Kościoła? Aby wróciła do Kościoła? Problemem było włączenie w synod grup z peryferii – osób w związkach niesakramentalnych, osób z niepełnosprawnością, osób LGBT+, bezdomnych²¹.

PO CO KOŚCIÓŁ SYNODALNY? FORMACJA DO SYNODALNOŚCI

W konstytucji dogmatycznej o Kościele znajduje się zapis:

Kościół jest w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego (KK 1).

W kolejnych punktach *Lumen gentium* czytamy:

²¹ Por. K. Kaźmierska, *Synod o synodalności w Kościele w Polsce...*, s. 122–123.

[...], chodzi o to, aby wszyscy ludzie, złączeni dziś ściślejszymi więziami społecznymi, technicznymi, kulturalnymi, osiągnęli pełną jedność również w Chrystusie (KK 1).

Podstawowym zadaniem Kościoła jest zgromadzenie wszystkich wokół Jezusa Chrystusa, po to, aby każdy mógł cieszyć się pełnią szczęścia. Nie tylko tego ziemskiego, ale także wiecznego. To zgromadzenie ma doprowadzić do zbawienia wszystkich ludzi. Ten cel jest pierwszorzędny i absolutny, którego Kościół nie może porzucić. Gdyby to uczynił, to sprzeniewierzyłby się samemu sobie. Zgromadzenia, sobory, synody, instrukcje kościelne, prawa i przepisy, ryty i ceremonie są tylko środkami do tego właśnie celu. Środki te na tyle są kościelne, na ile realizują zbawienie. Gdy służą czemuś innemu, stają się obcym ciałem w organizmie Kościoła²².

Bóg, który jest miłością od początku istnienia świata i człowieka, pragnie wejść z nim w dialog. W tej relacji nieustannym zagrożeniem jest grzech, który burzy ojcowską relację Boga z człowiekiem. Aby zapobiec temu nieustannemu niebezpieczeństwu, Bóg posłał swojego Syna. Wówczas dokonała się pełnia Bożego objawienia. Chrystus poprzez swoją mękę, śmierć i zmartwychwstanie odkupił człowieka. Poprzez to droga do zbawienia dla każdego człowieka została otwarta. Ta prawda, oczywista dla apostołów i pierwszych uczniów Chrystusa, miała być proklamowana wszystkim ludziom, aż do końca czasów. Jezus grono swoich najbliższych uczniów przygotowywał do tego zadania. W zmieniających się uwarunkowaniach społeczno-kulturowych nie można od realizacji tego celu odstępować, ale należy szukać nowych dróg dotarcia do niego. Jedną z możliwych jest droga synodalna.

Trzeba pamiętać, że Kościół nie istnieje dla siebie samego, lecz ma być narzędziem Boga służącym gromadzeniu ludzi i prowadzeniu ich do Niego²³. To w Kościele jest pełnia środków zbawienia, czyli uświęcania (KKK 831): pełne i poprawne wyznanie wiary, integralne życie sakramentalne, posługa święceń w sukcesji apostoelskiej. Wszystkie one ukierunkowują na osiągnięcie wspólnoty z Bogiem, ale także przyczyniają się do wspólnoty ludzi między sobą. I taki jest cel drogi synodalnej w Kościele.

Kościół nieustannie działa na rzecz zbawienia człowieka i zachęca do dynamiki jego realizacji. Kościół od początku swego istnienia propagował aktywny udział chrześcijan w życiu. W ostatnim czasie sformułowano argument prakseologiczny (gr. *praxis* dopełniacz *praxeos* – działanie, czynność), który zmierza do wyprowadzenia wniosku o nadprzyrodzonej wiarygodności chrześcijaństwa z *praxis* chrześcijańskiego życia. Należy pamiętać, że argumentu prakseologicz-

²² Por. E. Ozorowski, *Kościół – zarys eklezjologii katolickiej*, Wrocław 2005, s. 172–173.

²³ J. Ratzinger, *Kościół – pielgrzymująca wspólnota wiary*, Kraków 2005, s. 116.

nego nie można budować na czysto humanitarnej działalności osoby wierzącej. Nawet wówczas, gdyby była ona bardzo ofiarna i przynosiła duże praktyczne korzyści. Zawsze należy wszelką *praxis* odnosić do transcendencji, która swoje źródło ma w Bogu. Poprzez oderwanie aktywnej formy życia chrześcijanina od jego źródła – Boga, który jest miłością, ztraca się właściwe rozumienie tego argumentu²⁴. Kroczenie razem w Kościele ma ukierunkowywać na doświadczenie wspólnoty z Bogiem w codziennym życiu.

Kościół z mandatu samego Chrystusa ma przyczyniać się do ukierunkowania na budowanie wspólnoty z Bogiem i między ludźmi. Stąd pomysł powrotu do sposobu organizacji w nim działań na poziomie drogi synodalnej. Kościół – jak podaje *Katechizm Kościoła katolickiego* – jest powszechny, to znaczy uniwersalny. Kościół jest powszechny, ponieważ jest w nim obecny Chrystus, a tam, gdzie jest Jezus Chrystus, tam jest Kościół powszechny. To w Kościele istnieje pełnia Ciała Chrystusa, zjednoczona z głową (por. Ef 1,22–23). W wyniku tego otrzymuje On „pełnię środków zbawienia”²⁵. Dlatego w tym znaczeniu powszechność widzialna jest w dniu Pięćdziesiątnicy i tak będzie aż do czasów ostatecznych (*ad intra*). Kościół jest powszechny, ponieważ został posłany przez Chrystusa do całego rodzaju ludzkiego (por. Mt 28,19). Nikt nie jest wyłączony z miłości Boga, która zmierza do zgromadzenia wszystkich ludzi w jedno (*ad extra*)²⁶. Synodalność ma stać się domeną powszechną funkcjonowania Kościoła. Ale jej realizacja przebiegać ma w Kościołach lokalnych wśród wiernych zarówno duchownych, jak i świeckich. Przez Kościół partykularny (lokalny)²⁷, którym jest diecezja (lub eparchia)²⁸ – zgodnie z *Katechizmem Kościoła katolickiego* „rozumie się wspólnotę wiernych chrześcijan w jedności wiary i sakramentów z ich biskupem wyświęconym w sukcesji apostołskiej” (KKK 833). Ponadto – jak podaje konstytucja dogmatyczna o Kościele – Kościoły partykularne są uformowane „na wzór Kościoła powszechnego; w nich istnieje i z nich składa się jeden i jedyny Kościół katolicki”. Toteż poszczególni biskupi reprezentują swój partykularny Kościół, wszyscy zaś razem, złączeni z papieżem więzią pokoju, miłości i jedności, tworzą cały Kościół powszechny (KK 23).

²⁴ M. Rusecki, *Prakseologiczny argument*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin 2007, s. 950–953.

²⁵ Poprawne i pełne wyznanie wiary, integralne życie sakramentalne, posługę święceń w sukcesji apostołskiej.

²⁶ KKK 830–831.

²⁷ Pojęcia „Kościół lokalny” i „Kościół partykularny” są używane zamiennie. Jednak etymologicznie akcentują różną obecność Kościoła. Pierwsze w określonym miejscu, drugie podkreśla związek z Kościołem powszechnym.

²⁸ W szerszym znaczeniu także parafia i wspólnoty tworzone na terenach misyjnych, tzw. młody Kościół, który powinien odzwierciedlać Kościół powszechny. Por. E. Ozorowski, *Kościół – zarys eklezjologii katolickiej...*, s. 170–171.

Synodalność Kościoła ma przyczyniać się do zachowania właściwej świadomości wśród wiernych: duchownych i świeckich, że przynależą do Kościoła powszechnego, będąc członkami Kościoła lokalnego. Lokalność należy do natury Kościoła. Kościół w swoim istnieniu zawsze wiązał się z miejscem²⁹ i funkcjonował dzięki różnorodności darów i doświadczeń, które towarzyszyły jego wyznawcom na poziomie Kościoła lokalnego. Dlatego ważne jest w utrzymaniu synodalności Kościoła: zachowanie trzonu ewangelicznego orędzia prawdy Ewangelii, jedność w wierze, sakramentach i modlitwie, a także zachowanie tych samych zasad życia i obyczajów chrześcijańskich oraz jedność z biskupem Rzymu³⁰.

Mówiąc o perspektywach, należy przyznać, że synodalność nie jest łatwym zadaniem. Synod jednak dał nową przestrzeń i wniósł nową jakość komunikacji. Pozwolił na autentyczne spotkanie. Podprowadził pod przekraczanie stereotypów i uprzedzeń. Rozbudzone zatem wśród wiernych świeckich zaangażowanie i otwartość domagają się kontynuacji w postaci dalszej pracy w parafiach, wspólnotach oraz diecezjach.

Według większości podążanie drogą synodalności jest zarówno darem, jak i wyzwaniem – zadaniem, dzięki któremu Kościół, poznając samego siebie poprzez otwarcie na Ducha Świętego, jest w stanie zrozumieć własne doświadczenie i kierujące nim procesy. Jego członkowie będą dzięki temu mogli wzrastać w komunii, w pełni uczestniczyć i otworzyć się na misję. Doświadczenie synodalności przyniosło z pewnością wzmocnienie poczucia przynależności do wspólnoty parafialnej, ale i stało się szansą na identyfikację z Kościołem powszechnym. Doświadczenie to dla wielu przerodziło się w szansę, by osobiście odpowiedzieć na pytanie o własne powołanie, o swoje miejsce w Kościele.

Uczestnicy procesu synodalnego są przekonani, że entuzjazm wiary jest magnesem mogącym skutecznie przyciągać innych. Synod wymaga od każdego osobistego zaangażowania i odpowiedzialności. Niech zachętą będą słowa papieża Franciszka, które znajdują swoje przełożenie także na rzeczywistość synodalności oraz na postulaty, które wypłynęły z synodalnego słuchania Słowa Bożego i siebie nawzajem:

[...] usłyszane słowo musi odbyć podróż „od uszu do serca” – a więc trzeba nam to, „co mówi Duch do Kościoła” zinterioryzować, przyjmując za coś dogłębnie naszego, z czym się identyfikujemy i po czego stronie stajemy, a następnie „od serca do rąk”, uruchamiając w nas i w naszych wspólnotach procesy, pod które nas dotychczasowe etapy Synodu podprowadziły³¹.

²⁹ Tamże, s. 172–173.

³⁰ Por. Paweł VI, *Adhortacja apostolska „Evangelii nuntiandi”*, 62–65.

³¹ Papież Franciszek, *Katecheza Ojca Świętego Franciszka na audiencji generalnej 31 stycznia 2018*, papa-francesco_20180131_udienza-generale.pdf (vatican.va) [dostęp: 8.09.2023].

Głównym sensem Kościoła jest gromadzenie ludzi wokół Jezusa, tak aby mogli oni osiągnąć pełną jedność i pełnię szczęścia we wspólnocie. Kościół jest miejscem, w którym chrześcijanie otrzymują dar wiary, wspólnotą, z której czerpią sens życia i doświadczają komunii z Bogiem i między sobą, oraz jest punktem wyjścia chrześcijańskiego zaangażowania w świecie. Pomimo licznych prześladowań Kościoła i postępu sekularyzacji, krytyki tradycji i katolickich wskazań moralnych Kościół wciąż odradza się w sercach ludzkich, nowych wspólnotach wiary i świadectwie życia z wiary swych członków. Droga synodalna Kościoła ma sprzyjać obronie godności i praw człowieka, pokoju, wartości duchowych, rozwojowi moralnemu i środowiska naturalnego, a jednocześnie powinna służyć wypracowaniu otwartości na siebie nawzajem poprzez zdolność słuchania siebie i przyjmowania z szacunkiem ludzi różnych kultur, ras i religii. Synodalność Kościoła ma ostatecznie zaowocować umocnieniem indywidualnej tożsamości wiernych, jak i całych wspólnot wierzących w Chrystusa. Ponadto na nowo ma przyczynić się do podtrzymania jedności Kościoła Chrystusowego na całym świecie. Zasada jedności Kościoła synodalnego w swej istocie jest niezmienna. Nie sprowadza się ona do szukania wspólnego porozumienia co do celów zamierzonych. Jedność Kościoła wywodzi się z Boga i ma charakter trynitarny, gdyż taki jest Kościół jako wspólnota w swoim bycie i w swej istocie. Jest zespolony jednością Ojca, Syna i Ducha Świętego. Kościół synodalny tę jedność jakby na nowo każdego dnia winien zdobywać i urzeczywistniać w swoich zewnętrznych przejawach życia: duchowego, wewnętrznego i nadprzyrodzonego. Reasumując, warto przywołać słowa Henriego de Lubaca:

Jest takie miejsce już tu na ziemi, w którym rozpoczyna się gromadzenie wszystkich w Trójcy. Jest taka „Rodzina Boga”, stanowiąca tajemnicze rozszerzenie Trójcy w czasie, która nie tylko przygotowuje nas do życia w ciągłej łączności z Bogiem i daje nam tego gwarancję, ale która pozwala nam już teraz w tym uczestniczyć. Jest taka jedyna całkowicie „otwarta” społeczność, która może sprostać ogromowi naszego pragnienia i w której możemy w pełni się rozwinąć. Lud w jedności Ojca i Syna, i Ducha Świętego zgromadzony. To Kościół³².

BIBLIOGRAFIA

De Lubac H., *Katolicyzm*, Kraków 1967, s. 250.

Kaźmierska K., *Synod o synodalności w Kościele w Polsce*, w: Katolicka Agencja Informacyjna, *Kościół w Polsce 2023. Raport*, Warszawa 2023, s. 120.

³² H. de Lubac, *Katolicyzm*, Kraków 1967, s. 250.

- Konferencja Episkopatu Polski, *Synteza krajowa w: Synteza krajowa – Synod 2021–2023* [dostęp: 3.09.2023].
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Synodalność w życiu i misji Kościoła*, przeł. A. Sejbuk, Kraków 2021.
- Ozorowski E., *Kościół – zarys eklezjologii katolickiej*, Wrocław 2005, s. 172–173.
- Papież Franciszek, *Katecheza Ojca Świętego Franciszka na audiencji generalnej 31 stycznia 2018*, papa-francesco_20180131_udienza-generale.pdf (vatican.va) [dostęp: 8.09.2023].
- Ratzinger J., *Kościół – pielgrzymująca wspólnota wiary*, Kraków 2005, s. 116.
- Rusecki M., *Prakseologiczny argument*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin 2007, s. 950–953.
- Synodalność. Międzynarodowa Komisja Teologiczna wyjaśnia, co to takiego*, <https://deon.pl/kosciol/synodalnosc-miedzynarodowa-komisja-teologiczna-wyjasnia-co-to-takiego,479072> [dostęp: 22.04.2022].
- Wąsek D., Gilski M., *Kościół, czyli my. Refleksje o synodalności*, Kraków 2022. <https://archibial.pl/synod/12-miedzynarodowa-komisja-teologiczna-synodalnosc-w-zyciu-i-misji-kosciola/> [dostęp: 22.04.2022].
- <https://opoka.org.pl/News/Kosciol/2021/przewodniczacy-episkopatu-synod-ma-oznaczac-wewnetrzna-droge-serca-w-kierunku-nawrocieni> [dostęp: 22.04.2023].
- <https://synod.org.pl/> [dostęp: 22.04.2022].
- <https://synod.org.pl/podsumowanie-synodu-w-diecezjach/> [dostęp: 22.04.2023].
- <https://synod.org.pl/synod-w-polsce/> [dostęp: 22.04.2022].
- <https://synod.org.pl/synteza-krajowa/> [dostęp: 3.09.2023].

Słowa kluczowe: synod, papież Franciszek, synodalność, Kościół w Polsce

THE SYNOD IN THE CATHOLIC CHURCH IN POLAND AS A FOUNDATION FOR THE EXPERIENCE OF COMMUNITY UNITY

Summary

In the autumn of 2021, the Synod on Synodality began in the Catholic Church under the theme „Towards a Synodal Church: Communion, Participation and Mission”. The work of the synod was carried out at three levels: diocesan, national and continental, and was spread over three years (2021–2023).

The article includes analyses from the work carried out among the believers of the Catholic Church in Poland, both clergy and laity. The contents have been edited and presented in three points: the synodal events have been described using the historical method,

and the speculative hermeneutic method has been used to highlight the content and its orientation in relation to the experience of the unity of the ecclesial community.

The future will show to what extent the process of synodality has penetrated the mentality and contributed to the dynamism of the Church's life.

Keywords: Synod, pope Francis, synodality, church in Poland

Tomasz Samulnik OP
Instytut Nauk Religijnych Świętego Tomasza z Akwinu, Kijów

SYNODALNOŚĆ W MYŚLI JOSEPHA RATZINGERA

Celem artykułu jest przedstawienie linii myślenia Josepha kardynała Ratzingera na temat idei synodalności. W kolejnych krokach swojej refleksji bawarski teolog stawia na pozór rudymentalne, choć zasadnicze pytania: Czym jest synod? Jaka jest funkcja instytucji synodu w Kościele? Ratzinger nie stroni również od pytań dotyczących aktualnej problematyki związanej z drogą synodalną. Przybierają one ton prowokacyjny: Czy w Kościele katolickim nie powinien trwać nieprzerwany synod, który łączyłby zasadę synodalności z zasadą papieskiego prymatu? Czy synod może funkcjonować wyłącznie jako własny, niezależny organ części bądź całości kolegium biskupów danego regionu? Kto ostatecznie kieruje Kościołem? Własne próby odpowiedzi na postawione pytania autor osadza przede wszystkim w Tradycji Kościoła, a także w kontekście bliskiej Bawarczykowi eklezjologii *communio*. Istotnym atutem jest również zawarty w refleksji wymiar pragmatyczny podejścia do zagadnienia synodalności.

Jedyny znany i opublikowany tekst Josepha Ratzingera odnoszący się wprost do zagadnienia synodalności pochodzi z 1987 roku. Zatytułowany jest: *Pytania dotyczące struktury i zadań synodu biskupów*¹. Treść analiz kardynała Ratzingera, jaką sugeruje tytuł, nie zawęża rozważań do zadań najwyższej władzy w Kościele, tj. biskupa rzymskiego oraz kolegium biskupów. Autor wnosi także oryginalny wykład w zagadnienie idei synodalności jako takiej – i w tym właśnie kluczu zostanie przedstawiona myśl bawarskiego teologa.

* O. Tomasz Samulnik OP – dominikanin, teolog dogmatyk, wykładowca w Instytucie Nauk Religijnych św. Tomasza z Akwinu w Kijowie, e-mail: ts@dominikanie.pl; ORCID: 0009-0009-7156-4827.

¹ J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. VIII/1, przeł. W. Szymona, Lublin 2013, s. 511–526. Wszystkie cytaty w niniejszym artykule – jeśli nie zaznaczono inaczej – pochodzą z omawianego tekstu.

PO CO SYNODY? DO CZEGO W PRAKTYCE MOGĄ SŁUŻYĆ SYNODY?

Istotnym celem synodów jest pomnażanie wiary, nadziei i miłości – więcej, realnej obecności Ewangelii w Kościele i świecie. Co to oznacza w praktyce? Konkretny cel bezpośredni, który jest przed tym głównym celem, Ratzinger ujmuje w trzech hasłach/zadaniach: informować, korygować, rozwijać.

Wzajemne informowanie się jest przez Ratzingera rozumiane jako wzajemne uczenie się rozumienia myśli, działania, pilnych spraw i trudności każdego innego. Takie wzajemne informowanie się o uczeniu się myślenia i mówienia jako zdolności wspólnego działania staje się w ten sposób procesem poszukiwania prawdy i dzielenia się nią; jest dojrzewaniem tego poznania, którego potrzebują pasterze, ażeby znać swoich i być przez nich poznawanym².

WZAJEMNE KORYGOWANIE SIĘ

Dla synodalnego procesu dialogu nie powinny istnieć żadne inne nienaruszalne rzeczywistości poza prawdami wiary. Coraz głębsze wnikanie w nią domaga się otwartości i gotowości uczenia się: przyjmowania odmienności, sprawdzania tego, co pochodzi ode mnie samego, i w razie potrzeby zmiany swojego punktu widzenia. *Correctio*, „upominanie”, jest według tradycji apostoelskiej zadaniem rozumianym bądź jako wzajemne upominanie się Kościołów partykularnych, bądź jako napominanie świata przez Kościół. Prorocka posługa upominania wewnątrz Kościoła i na zewnątrz ma w naszych czasach szczególne znaczenie. Sprawą niecierpiącą zwłoki jest, żeby głos Kościoła powszechnego w sprawie

² Twórcze oraz pogłębione rozwinięcie refleksji na temat rozmowy/dialogu, zwłaszcza w kontekście prawdy i jej poszukiwania w teologicznej myśli Josepha Ratzingera/Benedykta XVI można znaleźć m.in. w encyklice *Caritas in veritate*, 56: „W laicyzmie i fundamentalizmie zatracą się możliwości owocnego dialogu i pożytecznej współpracy między rozumem a wiarą religijną. Rozum zawsze potrzebuje oczyszczenia ze strony wiary, i odnosi się to także do rozumu politycznego, który nie powinien uważać się za wszechmogącego. Ze swej strony religia potrzebuje zawsze oczyszczenia przez rozum, by ukazać swoje autentyczne ludzkie oblicze. Przerwanie tego dialogu pociąga za sobą bardzo poważne ryzyko dla rozwoju ludzkości”. Zob. również tamże nr 9, 71; tenże, *Posłuszeństwo prawdzie umożliwia dialog*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 30 (2009) 7–8, s. 25–26; *Uniwersytet miejscem dialogu i zgłębiania prawdy*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 30 (2009) 7–8, s. 11–12. J. Ratzinger/Benedykt XVI, w swoim piśmiennictwie równie często podejmuje kwestię dialogu z ateistami, z niewierzącymi; dialogu z innymi religiami: *Dialog między religiami musi się toczyć na różnych płaszczyznach*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 31 (2010) 10, s. 18–19; Benedykt XVI, *Dialog międzyreligijny i międzykulturowy jest niezbędny*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 27 (2006) 11, s. 39–40; dialogu Ewangelii i Kościoła ze współczesną kulturą.

wielkich problemów współczesności przez pośrednictwo synodów stał się jednym i słyszalnym głosem – stwierdza Ratzinger.

TWÓRCZY ROZWÓJ

Synod musi przede wszystkim budzić i umacniać pozytywne siły zarówno w samym Kościele, jak i na zewnątrz oraz popierać wszelkie działania, które przyczyniają się do umacniania prawdy i miłości i w ten sposób budzą nadzieję. Ratzinger dostrzega we wskazanym celu pobudzanie wewnętrznego dynamizmu Ewangelii rozumianego jako zachowywanie i krzewienie wiary. Natomiast w ożywianiu kościelnego ładu życia wskazuje na dostosowanie go do wymogów toczącej się historii (*aggiornamento*).

DROGA SYNODALNA W KONTEKŚCIE WEWNĘTRZNEJ DWUBIEGUNOWOŚCI ISTOTY KOŚCIOŁA

Wewnętrzna dwubiegunowa istota Kościoła – jak określa ją Ratzinger – polega na współistnieniu władzy prymacjalnej, która reprezentuje jedność Kościoła w wielości, z żywą wielością Kościołów lokalnych, których biskup jest dlatego *episcopus Ecclesiae catholicae*, że w s w o i m Kościele zarządza Kościołem powszechnym i kieruje nim jako powszechnym – stwierdza Ratzinger³.

Istotny eklezjologiczny sens synodalności [...] „polega nie na wprowadzeniu centralnego zarządzania Kościołem, lecz – dokładnie na odwrót – na służeniu pomocą w budowaniu Kościoła jako żywego organizmu, który rośnie w żywych komórkach i stanowi jedność”. Innymi słowy: stan zdrowia Kościoła partykularnego i właściwe zarządzanie nie należą do władzy centralnej, lecz od ewangelicznego życia poszczególnych komórek, a w niej od poszczególnych członków – ma to wpływ na cały Kościół. Ratzinger zauważa, iż „Przekonanie, że znaczenie dla całości miałoby dopiero wtedy, kiedy byliby reprezentowani w centrum, jest głęboko sprzeczne z istotą Kościoła”.

³ W *Raporcie o stanie wiary* (1984) Ratzinger zapytany przez Vittoria Messoriego o kondycję soborowego nauczania nt. prymatu i kolegialności odpowiada: „W dokumentach soborowych zostało to uporządkowane, natomiast w praktyce – nie. Po soborze nastąpił jeden z paradoksalnych efektów. [...] Wzmocnienie roli biskupów (przez Sobór Watykański II) zostało w praktyce przytłumione, a czasem nawet zagrożone przez włączenie biskupów do coraz bardziej zbiurokratyzowanych Konferencji Biskupów”. W dalszym wyjaśnieniu kardynał stwierdza: „Kolektyw nie może zastąpić osoby biskupa», który – jak przypomina prawo kanoniczne za Soborem Watykańskim II – «jest autentycznym nauczycielem wiary dla wiernych, wobec których sprawuje służebną funkcję» (KPK, kan. 753)” (J. Ratzinger, *W rozmowie z czasem*, Opera omnia, t. XIII/1, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2017, s. 76–77).

Eklezjologia Josepha Ratzingera oparta jest na modelu *communio* jako życiowej i konstytucyjnej formie Kościoła. Kościół powszechny żyje w komunii Kościołów partykularnych, ponieważ ta komunijna struktura implikuje wzajemne relacje. Kościół buduje się od wewnątrz w Kościołach partykularnych, które przez łączność w słowie i Ciele Pana stanowią jedność⁴.

Opierając się na modelu *communio*, Ratzinger wyprowadza praktyczne wnioski: 1) Kościoły partykularne są podstawowymi jednostkami życia kościelnego i tym samym należy je uważać za istotne uwarunkowanie i cel ustroju Kościoła. 2) Kościoły partykularne nie żyją jako zamknięte w sobie jednostki, lecz są same w sobie „powszechne” i dlatego pozostają otwarte na całość⁵.

W ten sposób jawi się w eklezjologii bawarskiego teologa jeden z biegunów określający istotę Kościoła.

W kwestii drugiego, równoważnego bieguna Ratzinger stwierdza, iż nie należy przy tym dążyć do zniesienia centralizmu papieskiego, czyli władzy prymacjalnej, która reprezentuje jedność Kościoła w wielości i różnorodności Kościołów lokalnych. Ratzinger doprecyzowuje iż synod (szczególnie synod biskupów: „[...] jest poddany bezpośrednio władzy papieża. [...] synod rozpatruje sprawy i opracowuje wnioski, nie rozstrzyga ich jednak i nie wydaje dekretów [...]”. W pewnych wypadkach papież może przekazać synodowi swoją władzę podejmowania decyzji; władza decydowania pozostaje nadal prawem papieża przekazującego ją synodowi i dlatego nie jest sposobem odbierania władz należnych temu kolegium”. Źródłem prawa dla synodu w rzeczywistości może być jedynie papież⁶.

Myśl Ratzingera oscyluje zatem wokół podkreślenia jedności koniecznej dychotomii obszarów teologiczno-pastoralnego oraz prawno-kanonicznego. Ratzinger postuluje ową „dwubiegunowość” polegającą na zaangażowaniu się biskupa, duchowieństwo i wiernych w Kościół partykularny – z jednej strony,

⁴ W czasie trwania prac Vaticanum II Joseph Ratzinger stwierdza: „Zgodnie z powyższymi stwierdzeniami można więc pomieszać ze sobą obszary – rzymski Kościół lokalny i Kościół powszechny, prymat i patriarchat – oddzielić bez naruszenia prymatu i przywrócić organizmowi Kościołów lokalnych żywotny charakter. Podobnie można zlikwidować patriarchat łaciński w jego obecnej rozciągłości i zastąpić go większą liczbą obszarów patriarchalnych [...] sprawowanie kierownictwa nad nimi można by powierzyć poszczególnym konferencjom episkopatu, które oczywiście byłyby podporządkowane całemu kolegium biskupów i papieżowi” (J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego*, Opera omnia, t. VII/1, przeł. W. Szymona, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2016, s. 307–308). Na ten temat zob. także: J. Ratzinger, *Lud i Dom Boży w nauce świętego Augustyna*, Opera omnia, t. I, przeł. W. Szymona, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2014, s. 611–617.

⁵ Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostołska „Sacramentum caritatis”. O Eucharystii, źródle i szczycie życia i misji Kościoła*, Kraków 2007, nr 15.

⁶ J. Ratzinger, *Kościół – znak wśród narodów*, Opera omnia, t. VIII/1, przeł. W. Szymona, Lublin 2013, s. 515.

z drugiej zaś na budowaniu świadomości realnego uczestniczenia we wspólnocie Kościoła powszechnego. Jeśli któryś z tych elementów/postaw ulegnie osłabieniu lub zniszczeniu, wówczas rozpadnie się fundament kolegialności i synodalności; wszelkie posiedzenia i konferencje będą pozbawione podstawy i będą pracowały na pustych obrotach.

Podsumowując, należy stwierdzić, że synod ma zatem trojkie znaczenie odpowiadające trojakim aspektom składającym się na posoborowe pojęcie Kościoła: 1) służy określaniu należytych relacji między jednością i powszechnością Kościoła, czyli owej żywej jedności odpowiadającej żywotności całego organizmu żyjącego i rozwijającego się w komórkach Kościoła lokalnego; 2) wspomaga i współdziała zgodnie z poleceniami papieża; 3) ważny jest tu również aspekt związany z działalnością Kościoła w świecie.

DROGA SYNODALNA A ZASADA PRYMATU – KONTROWERSJE

Ratzinger pyta prowokacyjnie: Czy w Kościele katolickim nie powinno być coś takiego jak nieprzerwany synod (minisobór, kolegialny organ zwierzchni), który by pomagał papieżowi w kierowaniu całym Kościołem i łączył (bądź utożsamiał) zasadę synodalności z zasadą prymatu?

Podniesienie statusu synodu poprzez nadanie mu prawa podejmowania decyzji nie tylko w pojedynczych przypadkach, ale jako stałego prawa decydowania Ratzinger postrzega jako model nietrafiony i bezużyteczny. Dlaczego? Oto argumentacja:

– kontrargument teologiczny/prawno-kanoniczny: prawo podejmowania decyzji byłoby wówczas z konieczności delegowanym prawem papieskim, nie zaś własnym prawem synodu. Model ów byłby mnożeniem bytów ponad konieczność – synod stałby się drugą kurią rzymską. W Kościele katolickim nie potrzeba tworzyć drugiej władzy centralnej, która w praktyce stałaby się niszczącą dla urzędu biskupa, a także biskupa Rzymu;

– kontrargumenty praktyczne:

– w ograniczonym czasie synodu – abstrahując od szczególnych przypadków – nie jest możliwe w sposób odpowiedzialny gruntowne przygotowanie dokumentów oraz wydawanie dekretów,

– w odniesieniu do urzędu biskupa – w wypadku biskupów biorących częsty udział w synodzie: „Synod jako stały element życia kościelnego przy odpowiednio długim trwaniu sesji naruszałby istotę samego urzędu biskupiego”. Chodzi tu o obowiązek rezydencji biskupa, której nie można uważać za akt wyłącznie dyscyplinarny, gdy w samym swym najgłębszym rdzeniu jest to obowiązek na mocy

prawa Bożego, czyli wynikający z samego sakramentu. Być biskupem znaczy być pasterzem swego Kościoła, nie zaś delegatem rezydującym w jakimś centrum synodalnym. Wydłużanie czasu, które by umożliwiło przygotowanie dokumentów, jest niezgodne z wewnętrzną istotą urzędu biskupa (*iuris divini*)⁷.

CZY MOŻLIWE JEST UCZYNIENIE SYNODU WŁASNYM, NIEZALEŻNYM ORGANEM KOLEGIUM BISKUPÓW?

Z samej swej istoty synod nie może stać się organem centralnym – odpowiada Ratzinger. Niektórzy, chcąc obejść tę niemożliwość, wysuwają wniosek:

[...] żeby poszczególne konferencje episkopatu przeprowadzały dyskusję nad tematyką synodów i jako konferencje podejmowały odpowiednie decyzje, a następnie zobowiązywały swych przedstawicieli do przedstawiania i reprezentowania tylko decyzji konferencji episkopatu. Delegaci byłiby wtedy – taka jest logika tego wniosku – pełnoprawnymi przedstawicielami swych konferencji, wszyscy razem musieliby wtedy reprezentować całe kolegium biskupów, a to wydelegowane zgromadzenie mogłoby siebie uważać za autentyczny sobór i działać na zasadach pełnoprawnego soboru powszechnego⁸.

Jednakże w praktyce ten typ działania jest niemożliwy do zrealizowania. Dlaczego?

Po pierwsze: jednomyślność tego typu gremium byłaby z zasady zaburzona. Delegaci na tego typu zgromadzeniu ogólnym musieliby trzymać się tak zwanego zobowiązującego mandatu własnego stanowiska. Jeśli zatem zdania i decyzje episkopatów poszczególnych krajów (bądź – jak ma to miejsce w przypadku Kościoła w Niemczech – poszczególnych diecezji) nie byłyby takie same, bądź nawet zbliżone – zgromadzenie synodalne jest wówczas skazane na bezsilność w podejmowaniu decyzji dla Kościoła powszechnego. Co więcej – nikt nie może przyjąć racji drugiego, ponieważ jest związany własnym mandatem. Zamyka to tym samym możliwość jakichkolwiek dyskusji, dialogu oraz zbliżania stanowisk.

Po drugie: niemożliwe stałoby się odkrywanie oraz pogłębianie prawdy. W sprawach wiary i obyczajów nikt nie może podejmować decyzji na zasadzie większości głosów. Jak wiadomo, konferencje episkopatu nie mają władzy nauczania i nie mogą jako konferencje formułować wiążących nauk. Również

⁷ Zob. na ten temat: J. Ratzinger, *Prymat i kolegium biskupów w kierowaniu całego Kościoła*, w: tenże, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego*, Opera omnia, t. VII/1, przeł. W. Szymona, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2016, s. 189–194, zob. także s. 373–376, 388–412.

⁸ JROO VIII/1, przeł. W. Szymona, Lublin 2013, s. 521–522.

sobory powszechnie w sprawach wiary i obyczajów podejmują decyzję na zasadzie moralnej jedności, gdy prawdy nie można tworzyć za pomocą ustaw⁹. Po jej poznaniu trzeba ją po prostu uznać. Definiowanie prawd jako takich nie może przyjmować formy decyzji większości, formą tą jest tutaj świadomość wspólnego rozeznania, że zjednoczeni w sakramentalnej komunii stróżowie wiary wspólnie uznają jakieś twierdzenie za wniosek ich wiary. Tam, gdzie osiągnięte jest taką jedność, należy ją uznać za znak, że uwidacznia się tu rzeczywistość wiara Kościoła, który jako taki i jako całość nie może się mylić w wierze¹⁰. Zobowiązanie sumienia do przyjęcia nauki ogłoszonej przez większość jest antropologiczną i teologiczną niemożliwością.

Po trzecie: Ratzinger wskazuje na istotną rolę sumienia, ponieważ to właśnie ono jest miejscem, w którym mieszka wiara. Kościół – zarówno miejscowy, jak i powszechny – reprezentuje najlepiej ten, kto idzie za głosem swego sumienia – oczywiście nie za „ja”, uważającym siebie za absolut, lecz za wewnętrznie otwartą, czujną i słuchającą świadomością wiary (*sensus fidei*). Dlatego posłuszeństwo właściwie ukształtowanemu sumieniu (tj. sumieniu ukształtowanemu przez Ewangelię) bardziej upoważnia do rzeczywistego „reprezentowania” niż decyzje większości, które są nieraz przygotowywane przez niewiele osób, a wielu przyjmuje je często bardziej dla świętego spokoju niż z głębokiego wewnętrznego przekonania. Nie znaczy to, że wspólna praca na drodze synodalnej jest pozbawiona sensu czy niepotrzebna. Jej sens powinien polegać na wspólnym informowaniu, uczulaniu i uwalnianiu sumienia i znajdowaniu tą drogą wewnętrznej jedności. Celem pracy na drodze synodalnej powinna być nie innowacyjna reforma Kościoła poprzez mnożenie decyzji i dokumentów, lecz oświecanie sumień i umacnianie wolności przez znajdowanie prawdy. Tylko w ten sposób można w ogóle przywracać człowiekowi autentyczną wolność, a do tego właśnie jest powołany Kościół.

⁹ Nie konsensus stanowi podstawę prawdy, lecz prawda jest podstawą konsensusu – zob. na ten temat: J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, przeł. M. Mijalska, Kraków 2005, s. 37; tenże, *Wykłady bawarskie z lat 1964–2004*, przeł. A. Czarnocki, Warszawa 2009, s. 198; tenże, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, przeł. W. Szymona, Kraków 2002, s. 235.

¹⁰ W innym miejscu (spośród wielu) Joseph Ratzinger stwierdza: „Tam, gdzie prawda nie jest wartością samą w sobie, docenianą bez względu na rezultaty jej zastosowania, tam do poznania przykłada się jedynie miarę użyteczności. Gdy tak się dzieje, nie jest ona wartością (*Rechtfertigung*) samą przez się, lecz wyłącznie z uwagi na cele, którym służy. Przynależy wówczas do obszaru celów i środków, a to oznacza, że przyporządkowana jest jakiejś formie panowania, jakiejś formie zdobywania władzy. Sformułujmy to jeszcze inaczej: Jeśli człowiek nie jest zdolny do poznawania prawdy samej w sobie, a tylko do poszukiwania użyteczności rzeczy z punktu widzenia takiego lub innego celu, wówczas używanie i konsumowanie staje się miarą wszelkiego działania i myślenia, a świat jest tylko «surowcem praktyki»” (J. Ratzinger, *Wykłady bawarskie z lat 1964–2004*, przeł. A. Czarnocki, Warszawa 2009, s. 200).

Po czwarte: bawarski teolog wskazuje na metodę i cel dyskusji drogi synodalnej. Dyskusja prowadzona na synodach z samej swej istoty nie może być sztuką partyjnego namawiania, jak to się często zdarza w parlamentach. Powinna być wspólnym wysiłkiem słuchania sumienia wiary i wzajemnego dopomagania sobie w lepszym jej rozumieniu i dzięki temu wspólnotowemu rozumieniu także do lepszego dawania świadectwa. W odróżnieniu od naukowej pracy badawczej celem soborów i synodów nie jest szukanie nowości, lecz wyzwalanie się od zamkniętego w sobie „ja”, które nas oddziela od siebie, oraz odkrywanie zawartej mniej lub bardziej już w wierze chrzcielnej wspólnej odpowiedzi wiary, uzdalniającej do wyrażania jej językiem naszych czasów. Decyzjom synodalnym wartość nadaje nie tyle wysoka liczba głosujących (która może tu być i najczęściej będzie pewną wskazówką, ale nie jest decydująca jako sama liczba), ile raczej dojrzenie i uzewnętrznienie obecnego w sumieniu światła prawdy.

PODSUMOWANIE: CO ZNACZY „KIEROWAĆ KOŚCIOŁEM”? – REFLEKSJE W KONTEKŚCIE DROGI SYNODALNEJ

Tym, kto rzeczywiście kieruje Kościołem, jest Chrystus, a my wszyscy jesteśmy Jego narzędziami. Jak jednak teoretycznie zupełnie poprawne i prawdziwe pytanie przekłada się na praktykę życia, tzn. na przeżywaną obecnie przez Kościół drogę synodalną? Ratzinger podsuwa dwa warianty odpowiedzi:

1) Chrystus rządzi przez sumienie; ono stanowi drogę Jego rządów¹¹. Chrystus może więc tym skuteczniej sprawować swe rządy nad Kościołem, im bardziej otwarte i czystsze są sumienia należących do Jego Kościoła, przede wszystkim zaś tych, którym powierzona jest troska o własną trzodę.

2) Przyjrzyć się uważnie granicom i zagrożeniom wynikającym z naszego aktywizmu. Jeśli zbyt wiele robimy sami i sami zbyt kierujemy, może się zdarzyć, że będziemy zagradzać drogę Duchowi Świętemu i przeciwstawiać Mu nasze własne dzieła. Zakłócony wtedy zostaje czas dojrzewania, czas spokojnego rozwoju. Gdy sami zbyt wiele robimy, bardzo szybko zaczynamy uznawać za

¹¹ „Sumienie – właściwie rozumiane – nie jest apoteozą niepodlegającą kwestionowaniu subiektywizmu; jest uświadomieniem sobie przez każdego człowieka, że w swoim bycie jest on zdany na Boga. Dlatego też sumienie jest, z jednej strony, istotnym organem wolności człowieka, ponieważ zawiera w sobie bezpośrednią więź człowieka z Bogiem i – przez związanie z ideą stworzenia człowieka przez Boga, związanie z wolą Bożą dającą byt – zakreśla granice wszelkich autorytetów zewnętrznych. [...] Zadaniem Kościoła jest ostatecznie nie co innego, jak służenie czujnemu odbieraniu woli Bożej przez sumienie; sprawianie, by sumienie słuchało, było czyste i wolne, i by człowiek wniknął w siebie, prowadzony przez Kościół do Boga” (J. Ratzinger, *Kościół – ekumenizm – polityka*, przeł. L. Balter, Poznań–Warszawa 1990, s. 240); zob. także: tenże, *On Conscience*, San Francisco 2006, s. 11–22, 30–41.

sluszne tylko własne działanie, a zapominamy o głębokiej prawdzie, którą Pan powiedział: „Z królestwem Bożym dzieje się tak, jak gdyby ktoś wrzucił nasienie w ziemię. Czy śpi, czy czuwa, we dnie i w nocy, nasienie kiełkuje i rośnie, sam nie wie jak. Ziemia sama z siebie wydaje plon” (Mk 4,26–28). Św. Hilary, kończąc pierwszą część swojego traktatu o Trójcy Świętej, prosi „o Twoje miłosierdzie, abyś rozwinięte żagle naszej wiary i naszego wyznawania wypełnił siłą wiatru Twojego Ducha”¹². Rozwijać żagle naszej wiary i naszego wyznania, żeby Duch Święty wypełniał je swoim wiatrem – być może właśnie dzisiaj nie będzie całkiem od rzeczy wskazywać na granice, a także na zagrożenia naszego (nad)aktywizmu, który może niekiedy zamykać drzwi także Duchowi Jezusa Chrystusa.

BIBLIOGRAFIA

- Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”*, Watykan 2009.
- Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostołska „Sacramentum caritatis”. O Eucharystii, źródle i szczycie życia i misji Kościoła*, Kraków 2007.
- Benedykt XVI, *Dialog między religiami musi się toczyć na różnych płaszczyznach*, „L’Osservatore Romano” (wyd. pol.) 31 (2010) 10, s. 18–19.
- Benedykt XVI, *Dialog międzyreligijny i międzykulturowy jest niezbędny*, „L’Osservatore Romano” (wyd. pol.) 27 (2006) 11, s. 39–40.
- Benedykt XVI, *Uniwersytet miejscem dialogu i zgłębiania prawdy*, „L’Osservatore Romano” (wyd. pol.) 30 (2009) 7–8, s. 11–12.
- Collins Ch.S., *The Word made Love. The dialogical theology of Joseph Ratzinger/ Benedict XVI*, Collegeville, Minnesota 2013.
- Heim M.H., *Joseph Ratzinger – Life in the Church and Living Theology. Fundamentals of Ecclesiology with Reference to „Lumen Gentium”*, transl. by M.J. Miller, San Francisco 2007.
- Hilary z Poitiers, *O Trójcy Świętej*, przeł. E. Stanula, Warszawa 2005.
- Ratzinger J., *Wykłady bawarskie z lat 1964–2004*, przeł. A. Czarnocki, Warszawa 2009.
- Ratzinger J., *Lud i Dom Boży w nauce świętego Augustyna*, Opera omnia, t. I, przeł. W. Szymona, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2014.
- Ratzinger J., *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego*, Opera omnia, t. VII/1, przeł. W. Szymona, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2016.
- Ratzinger J., *Kościół – znak wśród narodów*, Opera omnia, t. VIII/1, przeł. W. Szymona, Lublin 2013.
- Ratzinger J., *Kościół – ekumenizm – polityka*, przeł. L. Balter, Poznań–Warszawa 1990.
- Ratzinger J., *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, przeł. W. Szymona, Kraków 2002.

¹² Św. Hilary z Poitiers, *O Trójcy Świętej*, przeł. E. Stanula, Warszawa 2005, s. 79.

Ratzinger J., *Prawda w teologii*, przeł. M. Mijalska, Kraków 2005.

Ratzinger J., *W rozmowie z czasem*, Opera omnia, t. XIII/1, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2017.

Ratzinger J., *On Conscience*, San Francisco 2006.

Słowa kluczowe: synod, synodalność, Kościół, prymat, episkopat, Joseph Ratzinger

SYNODALITY IN THE THEOLOGICAL THOUGHT OF JOSEPH RATZINGER

Summary

The aim of this article is to present Joseph Cardinal Ratzinger's line of thought on the idea of synodality. In the following steps of his reflection, the Bavarian theologian poses seemingly rudimentary, yet fundamental questions: What is a synod? What is the function of the institution of synod in the Church? Ratzinger also does not shy away from questions on current issues related to the synodal path. They take on a provocative tone: Shouldn't there be an uninterrupted synod in the Catholic Church that combines the principle of synodality with the principle of papal primacy? Can a synod function only as its own independent body of part or all of the college of bishops of a region? Who ultimately governs the Church? The author's own attempts to answer the questions posed are set primarily in the Tradition of the Church and in the context of an ecclesiology of *communio* close to Bavarian theologian. The pragmatic dimension of the approach to the question of synodality contained in the reflection is also an important asset.

Keywords: synod, synodality, Church, primacy, episcopate, Joseph Ratzinger

O. Jan P. Strumiłowski OCist
WT KUL, Lublin

ESTETYKA I TEOLOGIA – PRÓBA OKREŚLENIA PRZESTRZENI INTERAKCJI

Współczesność, określana mianem postmodernizmu, jest epoką, w której kategorie estetyczne są szczególnie istotne. Związane jest to z mocnym ukierunkowaniem współczesnej egzystencji na aspekt doświadczenia. Taki klimat współczesności wpływa również na teologię, sprawiając, że kategorie estetyczne stają się w niej coraz bardziej dowartościowane. Niemniej właściwe uestetycznienie teologii wymaga prawidłowego opracowania metodologicznego. Zakres zainteresowań estetyki jest bardzo rozległy, a samo rozumienie kategorii estetycznych, w tym także kategorii piękna, w różny sposób było pojmowane w ciągu wieków. Twórcze wykorzystanie piękna w teologii domaga się z tego względu wstępnego określenia rodzajów interakcji estetyki i teologii.

Artykuł jest próbą określenia różnych sposobów wchodzenia obu dziedzin w dialog, w aspekcie historycznym i systematycznym, z uwzględnieniem otwartych problemów wzajemnej interakcji.

WSTĘP

Estetyka i teologia są dziedzinami, które mają szerokie pole wzajemnej interakcji o różnorodnym charakterze, przy czym to bardziej estetyka może wpływać na rozumienie teologii aniżeli teologia na rozumienie estetyki. Z tego też względu ów dialog może być szczególnie owocny i atrakcyjny właśnie dla teologii. Historyczne spojrzenie na dzieje myśli chrześcijańskiej potwierdza tę intuicję, wskazując, że estetyka, podobnie jak filozofia, aczkolwiek w sposób bardziej nieuświadomiony i subtelny, istotnie wpływała na kształt uprawiania i rozumienia teologii.

Współcześnie, w dobie postmodernizmu, estetyka przeżywa swoisty renesans. Postmodernizm w pewnym sensie możemy nazwać nowym romantyzmem, a ka-

* O. Jan P. Strumiłowski OCist – dogmatyk, wykładowca WSD w Katowicach-Panewnikach i WSD w Kielcach (WT KUL); e-mail: jancist@gmail.com; ORCID: 0000-0003-1547-8309.

tegorie estetyczne wydają się dzisiaj coraz bardziej dominować zarówno w dyskursie filozoficznym, społecznym, jak i w sferze doświadczenia egzystencjalnego współczesnego człowieka. Z tego względu również i teologia coraz łaskawiej wydaje się spoglądać w kierunku piękna. Niemniej rozległość dziedzin estetyki i teologii sprawia, że nim estetyka będzie mogła zostać wykorzystana w sposób twórczy i właściwy, ubogacając teologię strukturalnie i metodologicznie, należy właściwie określić i zdefiniować różne przestrzenie i sposoby interakcji obu dyscyplin, czemu poświęcona jest treść niniejszego artykułu.

Opis rozległej przestrzeni interakcji obejmował będzie określenie różnych sposobów wchodzenia obu dziedzin w dialog, historyczne postacie różnych zależności oraz sposoby wzajemnego wpływu, rozwijającego samorozumienie teologii w kontekście konkretnych jej dziedzin. Na koniec natomiast zostaną poruszone zagadnienia, które pozostają z teologicznego punktu widzenia szczególnie istotne dla dalszego dialogu, a które wyznaczają nowe przestrzenie badawcze we wskazanym temacie.

MIĘDZY ESTETYKĄ A TEOLOGIĄ

Estetyka jest dziedziną, która zajmuje się zarówno teorią piękna, teorią sztuki, jak i teorią przedmiotów i doznań estetycznych¹. Zatem w kręgu zainteresowań estetyki znajduje się sam fenomen piękna, struktura jego istnienia czy manifestowania się, jak i struktura doświadczenia estetycznego. Te różnorakie przestrzenie determinują różne podejścia do samej dziedziny oraz odmienne sposoby interakcji interdyscyplinarnej. W odmienny sposób estetyka zajmuje się filozoficznym opisem transcendentalium piękna, w inny sposób opisuje warunki istnienia piękna, a jeszcze inaczej jego doświadczenie. Zupełnie inną kwestią wydaje się namysł nad różnymi stylami sztuki czy konkretnymi dziełami. Rozległość przedmiotu zainteresowań estetyki, którą stanowi samo piękno oraz rzeczywistość pięknu towarzysząca (przedmioty i doznania estetyczne), determinuje pluralizm metodologiczny samej dziedziny oraz pewnego rodzaju jej wewnętrzną interdyscyplinarność. Zauważyć możemy na tym polu powstawanie w nowożytności różnego rodzaju szczegółowych dziedzin estetycznych lub związanych z estetyką, jak teoria sztuki, historia sztuki, fenomenologia piękna, neuroestetyka itp.

Ponadto szeroki zakres zainteresowań estetyki, która w centrum swoich badań stawia transcendentalium piękna, a więc fenomen z jednej strony powszechny, a z drugiej nieuchwytny, sprawia, że jej konotacje z religią wydają się czymś oczywistym. Powiązania teologii i estetyki zauważyć możemy na wielu pozio-

¹ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, t. 1, Warszawa 2009, s. 9.

mach, zarówno bardzo ogólnym, jak np. poziom języka sztuki i teologii, poziom deskrypcji doświadczenia religijnego i estetycznego, jak też w kwestiach bardziej szczegółowych, jak np. powiązanie poszczególnych stylów czy dzieł estetycznych z konkretnymi nurtami teologicznymi. Systematyzacja wszystkich miejsc interakcji zarówno ze względu na rozległość zjawisk badanych przez estetykę, jak i przez pluralizm powiązań ze sferą religijną jawi się jako sprawa nader trudna, stąd też każda systematyzacja wydaje się zaledwie jednym z subiektywnych sposobów ujęcia zjawiska.

Fundamentalne jest chyba określenie i rozróżnienie różnych sposobów interakcji estetyki z teologią. W najbardziej podstawowym podziale wyróżnić możemy co najmniej trzy takie sposoby interakcji: 1) estetykę teologiczną, 2) teologię estetyczną oraz 3) teologię piękną (lub szerzej ujmując temat: teologię estetyki)². Wszystkie te trzy przestrzenie interakcji teologii i estetyki na różny sposób wpływają na świadomość metodologiczną teologii.

Estetyka teologiczna wydaje się najbardziej bezpośrednio wpływać na metodologię teologii, gdyż z założenia jest to sposób uprawiania teologii w kontekście piękną. Oznacza to, że estetyka teologiczna jest sposobem czytania objawienia lub uprawiania teologii uwzględniającym mechanizmy estetyczne (jak np. opis struktury manifestowania się piękną transcendentalnego w konkretnym przedmiocie estetycznym), co wynika z tego, że zarówno teologia, jak i samo objawienie ma strukturę estetyczną³. Teologia estetyczna tymczasem jest sposobem uprawiania teologii przy wykorzystaniu fenomenów estetycznych rozumianych jako miejsca teologiczne. Tego rodzaju teologia posługuje się dziełami sztuki jako miejscami refleksji teologicznej lub miejscami potwierdzającymi intuicje teologiczne. Aczkolwiek metodologicznie ten rodzaj teologii ubogaca ją samą, zwłaszcza w kwestii deskrypcji i rozumienia *loci theologici*, to jej słabością jest to, że miarą dla objawienia stają się dla niej przyrodzone formy piękną. Piękno rozumiane jako produkt ludzkiej ekspresji jest tutaj nadrzędne, natomiast objawienie jest mu podporządkowane⁴. Jeszcze czym innym jest teologia piękną lub teologia estetyki, która stanowi teologiczną refleksję nad fenomenem piękną. W obrębie tej dyscypliny nie tylko możemy znaleźć teologiczną interpretację estetyk świeckich (co przybliżyła tę dziedzinę do estetyki teologicznej), ale rów-

² Por. J.P. Strumiłowski, *Piękno zbawi świat?*, Kraków 2016, s. 17. Wskazane trzy sposoby systematyzują angażowanie estetyki po stronie teologii, tzn. estetyka jest tutaj wykorzystywana jako narzędzie na polu własnym teologii. Oprócz tego możliwa jest interakcja w drugim kierunku, kiedy to teologia jest angażowana na polu estetyki jako np. temat dzieł sztuki czy podstawa teoretyczna konkretnego stylu artystycznego.

³ Por. tamże.

⁴ Por. H.U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, przeł. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2008, s. 66–67.

niez teologiczną refleksję nad zmysłami, poznaniem Boga i doświadczeniem religijnym, wynikającym z percepcji zmysłowej w spotkaniu ze sztuką i pięknem⁵. Wszystkie te trzy dziedziny mają bogatą historię wskazującą na różne pola interakcji estetyki i teologii, ubogacające tę drugą metodologicznie.

ROZLEGŁA PRZESTRZEŃ INTERAKCJI

Jedną z fundamentalnych przestrzeni wspólnych estetyki i teologii jest zagadnienie objawienia, które już w przekazie biblijnym przedstawione jest w sposób estetyczny. Zauważyć to możemy w samej strukturze Biblii, która jako komplementarny i warunkujący się wewnętrznie zbiór ksiąg ma jako całość charakter estetyczny⁶. Ponadto godne zauważenia jest, że duża część spośród tekstów biblijnych jest nacechowana estetycznie również w warstwie językowej (księgi poetyckie).

Niemniej wspólna płaszczyzna estetyki i teologii objawienia nie sprowadza się tylko do estetycznej formy medium objawienia, jakim jest słowo Boże. Głębszy pokład estetycznego rysu objawienia wiąże się z teologią stworzenia. Nie bez znaczenia zresztą jest to, że element estetyczny objawienia swój początek bierze z protologii, gdyż właśnie ów protologiczny akcent, przydający stworzeniu charakter estetyczno-epifanijski, koresponduje z transcendentnym charakterem piękna.

Sam przekaz biblijny już na pierwszych kartach Księgi Rodzaju ukazuje Boga stwarzającego świat i człowieka, upodabniając Go do artysty wykonującego dzieło⁷. Piękno stworzenia, a zwłaszcza człowieka, nie wynika jednak jedynie z tego, że jest on dziełem Artysty-Boga, ale z faktu, że owo dzieło – człowiek – jest stworzone na obraz i podobieństwo Boże. Ów opis jest przyczynkiem orzekania nie tylko o estetycznym charakterze objawienia przez stworzenie, ale też objawienia publicznego, które swój szczyt osiągnęło w Chrystusie, gdyż to właśnie Chrystus jest dopiero doskonałym obrazem Boga niewidzialnego i w Nim i ze względu na Niego wszystko zostało stworzone, a zatem również pierwszy Adam jest stworzony na obraz i miarę Chrystusa, który jest archetypem wszelkiego stworzenia⁸.

Owe dwa wątki – protologiczny i chrystologiczny – wyznaczają ramy rozwijanej w ciągu wieków teologii piękna. Teologia patrystyczna, aczkolwiek piękna

⁵ Por. G.E. Thiessen, *General Introduction*, w: *Theological aesthetics: a reader*, Gesa Elsbeth Thiessen, Grand Rapids 2005, s. 1.

⁶ Por. B.W. Longenecker, *Rhetoric at the Boundaries: The Art and Theology of the New Testament Chain-Link Transitions*, Waco 2005, s. 2.

⁷ Por. P. Evdokimov, *The Art of the Icon: A Theology of Beauty*, przeł. S. Bigham, Redondo Beach 1989, s. 1.

⁸ Por. R. Viladesau, *Theological Aesthetics: God in Imagination, Beauty, and Art*, New York–Oxford 2012, s. 73.

nie traktuje jako centralnego tematu, to jednak często zajmuje się tą kategorią, kojarząc ją bezpośrednio z przymiotem Boga. Ponadto sama teologia patrystyczna w swojej strukturze i charakterze nacechowana jest estetycznie, co jest związane poniekąd z greckim sposobem myślenia⁹, ukierunkowanym na kontemplację. Z tym kontemplacyjnym nastawieniem wiąże się także początek traktowania piękna nie tylko na sposób przedmiotowy (teologia piękna), ale też na sposób podmiotowy (uprawianie estetyki teologicznej).

W średniowieczu zainteresowanie pięknem jako tematem teologii zanika, natomiast mocno obecna jest ta kategoria w znaczeniu podmiotowym, stojąc u progu średniowiecznych teologii mistycznych, które są naznaczone iście estetycznie. Ponadto późna starożytność i średniowiecze są czasem, kiedy to teologia zaczyna się świadomie i spektakularnie wyrażać językiem piękna¹⁰, czego owocem są wielkie estetyki sakralne jak romanizm i gotyk na Zachodzie czy styl bizantyjski na Wschodzie.

Interakcja estetyki i teologii na gruncie sztuki, która staje się formą i językiem wyrazu wiary, wymagałaby osobnego opracowania. Chodzi tu bowiem nie tyle o teologię uprawianą w kontekście piękna, ile o teologię wyrażaną językiem piękna i sztuki. Ten kierunek interakcji ma w chrześcijaństwie zarówno utwierdzoną tradycję w sztuce sakralnej, jak i w bogatej teologii tejże sztuki. Sztuka potrafi bowiem wyrażać w swojej estetycznej narracji zarówno poszczególne prawdy w swoich dziełach, jak i poszczególne modele teologiczne w konkretnych estetykach. W końcu pewne estetyki, spośród których estetyka wschodnich ikon jest szczytem artystycznego wyrazu teologicznego, wiążą się mocno z różnymi przestrzeniami teologicznymi, takimi jak chrystologia, trynitologia, soteriologia, eschatologia itp.¹¹ Niemniej metodologiczny dialog dziedzin estetyki i teologii realizowany na gruncie sztuki, umiejscowiony jest bardziej po stronie estetyki, zatem w niniejszym opracowaniu zostaje on jedynie wspomniany.

Obecnie piękno jako kategoria teologiczna jest najbardziej obecne w teologii prawosławnej. Podobnie w katolicyzmie owa kategoria, zwłaszcza rozumiana podmiotowo (jako estetyka teologiczna) zaznacza swoją obecność. W ostatnich latach możemy zaś powiedzieć o wzroście zainteresowania pięknem w znaczeniu przedmiotowym, które w teologii katolickiej było mocno marginalizowane¹².

⁹ Ojcowie Kościoła, aczkolwiek pisząc o pięknie Boga i interpretując transcendentalium piękna na sposób teologiczny, posługiwali się językiem platońskim i neoplatońskim, to jednak sama idea takiego pojmowania piękna nie pochodzi z filozofii greckiej, lecz z Biblii (por. R. Chia, *Theological Aesthetics or Aesthetic Theology? Some Reflections on the Theology of Hans Urs von Balthasar*, „Scottish Journal of Theology” 49 (1996) 1, s. 80).

¹⁰ Por. G. Howes, *The Art of the Sacred*, London 2006, s. 145.

¹¹ Por. D. Munteanu, *An iconic theology of beauty: Orthodox aesthetics of salvation*, „International Journal of Orthodox Theology” 3 (2013) 4, s. 27–61.

¹² Por. P. Sherry, *Spirit and beauty: An introduction to theological aesthetics*, Oxford 1992, s. 59.

Protestantyzm tymczasem do piękna odnosił się raczej podejrzliwie, usuwając tę kategorię z przestrzeni teologicznej, nad czym ubolewał m.in. Karl Barth¹³, niemniej również w myśli protestanckiej, nie tylko współcześnie, ale i w przeszłości, pojawiała się myśl teologiczna mocno czerpiąca z estetyki, czego przykładem jest chociażby teologia Jonathana Edwardsa¹⁴.

Estetyki teologiczne natomiast są stałym elementem historii teologii, aczkolwiek świadoma refleksja nad estetycznym charakterem różnych systemów teologicznych jest czymś nowym. Najbardziej komplementarny przegląd różnych modeli teologicznych z analizą ich estetycznego charakteru zawarł H.U. von Balthasar w swoim monumentalnym dziele *Chwała*¹⁵.

Na kanwie odkrycia i opisu estetycznego charakteru teologii szwajcarski teolog stworzył również własną estetykę teologiczną. W centrum tego tytanicznego przedsięwzięcia stanął prosty pomysł, skupiający się na prawdzie, że Bóg, kiedy przyjął ludzką naturę we wcieleniu, przekształcił tym samym sam sens kultury. Od wcielenia wszystkie formy ludzkiej działalności muszą więc być mierzone przez najwyższą formę Boga w ciele. Sama teologia, nierozzerwalnie związana z tą widzialną formą, musi więc przestać być czysto teoretyczną spekulacją i przyjąć estetyczną jakość. Musi pokazać w swojej strukturze i dykcji różnorodność niewidzialnego promieniowania w widzialności bytu świata¹⁶. Zatem teologie estetyczne wykorzystują struktury estetyczne w celu interpretacji objawienia i depozytu wiary, ale robią to ze względu na to, że samo objawienie niewidzialnego Boga w widzialnej postaci ma charakter estetyczny.

W estetykach teologicznych nie chodzi jednak o estetykę jako powierzchowną emanację formy (zewnętrzne dostrzeżenie powabu kształtu) ani o subiektywne doświadczenie. Teologia angażująca kategorię piękna w obręb swojego dyskursu to nie teologia, która odznacza się estetycznymi walorami. Balthasar odrzuca „impresjonistyczny” subiektywizm estetyki. Nie chodzi tutaj o estetyczną formę (w znaczeniu powierzchownego kształtu), ale o wewnętrzny blask prawdy, który emanuje z wnętrza formy teologicznej, jednocześnie nie będąc produktem sa-

¹³ Por. K. Barth, *Church dogmatics. the doctrine of God*, t. 2/1, red. T.F. Torrance, przeł. G.W. Bromiley, Edinburgh 1957, s. 651.

¹⁴ Por. L.J. Mitchell, *The Theological Aesthetics of Jonathan Edwards*, „Theology Today” 64 (2007) 1, s. 36–46; R. Venter, *Trinity and beauty: The theological contribution of Jonathan Edwards*, „Dutch Reformed Theological Journal” 51 (2010) 3, s. 185–192.

¹⁵ Zob. H.U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 2: *Modele teologiczne*, cz. 1: *Od Ireneusza do Bonawentury*, przeł. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2007; H.U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 2: *Modele teologiczne*, cz. 2: *Od Dantego do Peguy*, przeł. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2008.

¹⁶ Por. L. Dupré, *Hans Urs von Balthasar's Theology of Aesthetic Form*, „Theological Studies” 49 (1988) 2, s. 300.

mej formy, lecz pozostając blaskiem prawdy transcendentnej. Dla Balthasara, jak i dla greckich ojców (a w gruncie rzeczy dla Plotyna), światło piękna wyłania się z wnętrza (spod powierzchni) samej formy, a nie z jej postrzegania. Piękno według niego, jako transcendentalna cecha, należy do samej Istoty Objawiającego i jest jego główną manifestacją. Ontologiczna natura piękna (przeciwieństwo jakiegokolwiek estetyzmu) rozporządza formą, aby ukazać głębię Bożej obecności we wszystkim, co pochodzi od Boga¹⁷. W takiej perspektywie zewnętrzna natura stworzonego świata (w tym również dyskursu teologicznego) staje się strukturą objawienia, poprzez którą przebłyскуje prawda wieczna.

Z powyższego szkicu wyłania się pewnego rodzaju intuicja, że w gruncie rzeczy każda teologia, która jest ortodoksyjna i która w swojej ortodoksyjnej narracji wskazuje na transcendentne źródło, z natury ma charakter estetyczny. Nie może dziwić zatem współczesne podejmowanie prób opracowań różnych systemów teologicznych zarówno tradycyjnych (czego najbardziej komplementarnie podjął się Balthasar), jak i współczesnych (jak np. H. de Lubac¹⁸ czy K. Rahner¹⁹) w kontekście estetycznym.

Z powyższego rysu uwidaczniającego różne rodzaje interakcji estetyki i teologii wydobyc możemy bardzo istotną dla dalszego dialogu tych dziedzin prawdę, a mianowicie, że w kontekście teologicznym piękno rozumiane było zawsze w pierwszej kolejności jako własność transcendentalna, a nie jako subiektywne wrażenie. Istotne jest to szczególnie współcześnie, gdy sama estetyka takie znaczenie zatracą²⁰ i w konsekwencji nie ma jednej i zadowalającej teorii i definicji piękna. W ostatnich latach samo pojęcie piękna w potocznym znaczeniu oderwało się od swojego tradycyjnego, pierwotnego kontekstu. Stąd też bezkrytyczne podejście do dialogu teologii i piękna, bez zrozumienia partnerów tego dialogu w tradycji chrześcijańskiej, może skutkować naiwną aprobatą irracjonalizmu i sentymentalizmu zarówno w teologii, jak i chrześcijańskiej pobożności, na co postmodernistyczna współczesność jest szczególnie narażona. Natomiast powrót we współczesnej teologii kategorii piękna, rozumianej na sposób transcendentalny, widać szczególnie w wielkim dziele von Balthasara, dzięki któremu piękno stało się na powrót istotną kategorią teologiczną²¹.

¹⁷ Por. tamże, s. 301.

¹⁸ Szkic prowadzący do takiej interpretacji zaprezentowany zostanie w dalszej części artykułu.

¹⁹ Por. P.J. Fritz, *Karl Rahner's Theological Aesthetics*, Washington 2014.

²⁰ Por. R. Chia, *Theological Aesthetics or Aesthetic Theology...*, s. 79.

²¹ W sposób syntetyczny zamysł, wedle którego von Balthasar w swojej trylogii prezentuje piękno (chwała) jako kategorię transcendentalną ściśle związaną z prawdą (teologika) i dobrem (teodramatyka), Bazylejczyk streszcza w jednym z artykułów w czasopiśmie „Communio” (zob. H.U. von Balthasar, *Theology and Aesthetic*, „Communio” 8 (1981) 1, s. 62–68).

KIERUNKI POGŁĘBIANIA METODOLOGICZNEJ ŚWIADOMOŚCI

Historia współlistnienia kategorii estetycznych w teologii jest, jak widać, tak rozległa, jak historia samej teologii czy objawienia. Również wykorzystywanie w teologii kategorii właściwych estetyce w kontekście metodologicznym ma długą tradycję (estetyki teologiczne, style estetyczne itp.). Niemniej systematyczny namysł nad estetycznością teologii oraz znaczeniem kategorii estetycznych dla teologii jest domeną współczesności i jest związane z takimi przemianami, jak przewrót antropologiczny w teologii, zwrot egzystencjalny czy też odkrycie fenomenologii. Świadoma refleksja nad pięknem jest także powodem wyeksponowania i opisanego jego walorów metodologicznych znajdujących zastosowanie w różnych przestrzeniach teologii.

Z opisu różnych rodzajów interakcji, spośród których najbardziej brzemienne dla samoświadomości dogmatyki oraz rozwoju jej aparatu metodologicznego jest interakcja określana mianem „estetyki teologicznej”, wydobyć możemy konkretne sposoby interpretacji i rozumienia prawd dogmatycznych. Estetyczne podejście do prawd wiary w pewnym sensie ubogaca teologię, pogłębiając sens poszczególnych dogmatów. W świetle powyższego opisu głębszego doprecyzowania domaga się również metodologiczne znaczenie teologii piękna.

Podstawowym miejscem interakcji metodologicznej estetyki i teologii jest teologia piękna, gdyż to właśnie ona na podstawowym poziomie określa status teologiczny tego transcendentalium wraz z zagadnieniami pięknem towarzyszącymi, który to status sprawia, że piękno jest kategorią przystającą do uprawiania teologii na różnych poziomach refleksji.

Piękno w kontekście teologicznym jest rozpatrywane pod wieloma aspektami, jak aspekt metafizyczny, fenomenologiczny, semantyczny itp. O związku lub pokrewieństwie tej kategorii badanej przez estetykę świadczy już sama tradycja użyteczności piękna w dyskursie teologicznym, o czym przekonuje Biblia. Użyteczność kategorii estetycznych zasadza się zarówno na samej strukturze piękna, rozumianego jako kategoria nieuchwytna, przekraczająca formę, lecz dzięki formie się wyrażająca, jak i aspekt fenomenologiczny czy doświadczalny. Widać to szczególnie w narracji biblijnej, w której język percepcji zmysłowej jest wykorzystywany do opisu epifanii niewyraźnego Boga. Na takiej zasadzie, uwzględniającej teologiczne znaczenie piękna, budowane są narracje opisujące w metaforycznych obrazach objawianie się Boga, jak np. spotkanie Boga przez Mojżesza w krzewie ognistym²². Znamienne jest, że w Biblii szczególnie teksty opisujące

²² Por. S. Knauss, *Aisthesis: theology and the senses*, „CrossCurrents” 63 (2013) 1, s. 109–110.

prapoczątki człowieka, jak i jego ostateczny cel charakteryzują się bogatą obrazowością, przez co wyeksponowany jest ich charakter estetyczny. Związane jest to z tym, że teksty te nie chcą mówić ściśle o wydarzeniach i że ich celem nie jest nakreślenie szczegółowej informacji lub definicji. Obraz ma bowiem strukturę mniej ścisłą niż opis lub definicja, lecz dzięki temu jest bogatszy znaczeniowo, właśnie przez swoją niedomkniętość. Taka otwarta struktura lepiej pasuje do wyrażania prawd uniwersalnych, zawartych w obrazach „początku”, jak i do wyrażania nadziei zawartej w obrazach „końca”²³. Piękno w ten sposób w teologii staje się kategorią przydającą głębi samemu teologicznemu opisowi.

Na kanwie tak rozumianego piękna swoje uzasadnienie odnajduje także wspomniana wcześniej estetyka teologiczna, która prowadzi do dalszego pogłębienia metodologicznego teologii. Estetyka teologiczna przede wszystkim opiera się na estetycznym rozumieniu objawienia. Hans Urs von Balthasar swój koncept estetyki teologicznej opiera właśnie na tym prostym fakcie: Bóg, który jest poza wszelką formą i wyobrażeniem, objawia się poprzez widzialność formy. Innymi słowy, według Balthasara Bóg używa formy świata stworzonego do objawienia siebie²⁴, dzięki czemu w tym, co widzialne, skończone i określone, objawia się to (a raczej Ten), co nieokreślone z natury – a taka struktura jest właśnie strukturą estetyczną: również piękno, samo w sobie nieokreślone, zawsze ujawnia się w przedmiocie estetycznym i nigdy poza nim. Nie mamy bowiem doświadczenia czystego, niezapośredniczonego piękna²⁵.

Fakt ten opiera się na dogmacie chrystologicznym, określającym jednego Chrystusa w dwóch naturach, będącego pełnią i szczytem objawienia. Tak pojęty Chrystus paradygmatycznie wiąże to, co materialne, z tym, co duchowe, i to, co tematyczne, z tym, co atematyczne w hierarchicznej strukturze rzeczywistości posiadającej charakter epifanijny²⁶. To ściśle powiązanie wynikające wprost z natury objawienia sprawia, że objawienie nie tylko nie jest czymś nieokreślonym (wyraża się w określoności rozumianej jako forma), ale też jako takie jest czymś logicznym. Ową formę objawienia nie należy bowiem rozumieć na sposób redukcjonistyczny (jako zewnętrzny kształt), ale jako strukturę tego, co stworzone. A zatem formą objawienia jest nie tylko ciało Chrystusa, ale Jego osoba wraz z historią. Formą jest nie tylko wydarzenie i materialny (we współczesnym rozumieniu) świat, ale również jego logiczna struktura. Estetyka teologiczna zatem, opierając się na kategorii formy (określoności), przez którą objawia się rzeczywistość nieokreślona, paradok-

²³ Por. G. Greshake, *Leben – stärker als der Tod*, Freiburg–Basel–Wien 2008, s. 26–28.

²⁴ Por. R. Chia, *Theological Aesthetics or Aesthetic Theology...*, s. 83.

²⁵ Por. H.U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 3: *Metafizyka*, cz. 1: *Starożytność*, przeł. L. Łysiń, Kraków 2010, s. 270–272.

²⁶ Por. H.U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci...*, s. 276–277.

salnie stoi na straży konkretności wyrazu objawienia, bez zamykania w skończonej formie tego, co się objawia. A tak rozumiana estetyczna struktura objawienia pozwala nam czytać w kontekście estetycznym poszczególne prawdy dogmatyczne, tzn. w ich semantycznej i logicznej strukturze odczytywać prawdę transcendentną.

Epifanijne rozumienie piękna lub raczej estetyczne rozumienie objawienia prowadzi do estetycznego ujęcia Trójjedności Boga jako Tego, który w widzialności formy się objawia. Estetyczna wizja zakłada bowiem, że Chrystus jako szczyt objawienia mieszczący w sobie hipostatycznie zjednoczone źródło objawienia (Bóstwo) i rzeczywistość objawiającą (rzeczywistość ludzka rozumiana jako forma), nie jest zewnętrznym, oderwanym od tego, co objawiane, obrazem, ale jest uobecnieniem rzeczywistości objawionej. Zatem w Chrystusie nie został objawiony jedynie Syn rozumiany jako odrębna hipostaza, ale objawione zostało wewnątrztrynitarnie życie²⁷.

Pochodną tak rozumianej trynitologii estetycznej jest także to, że piękno w teologii jest elementem scalającym różnorodność dziedzin i płaszczyzn rzeczywistości, bez redukowania ich oryginalnej tożsamości. Piękno, jak zauważa Louis Dupré, w kontekście teologicznym prowadzi do reintegracji komplementarnego rozumienia łaski i natury, rozumu i uczuć, ciała i umysłu, kultury i teologii²⁸.

Estetyczne rozumienie teologii oparte na estetyce chrystologiczno-epifanijnej prowadzi również do estetycznej interpretacji zbawienia²⁹. Wiąże się to bezpośrednio z estetycznym rozumieniem chrystologii³⁰ (Chrystus jako forma uobecniająca Boga), związanym z sakramentalnym postrzeganiem osoby Chrystusa (Chrystus jest skutecznym znakiem obecności Boga)³¹.

²⁷ Więcej na temat trynitologii i estetyki zob. np. O.V. Bychkov, *What does Beauty have to do with the Trinity? From Augustine to Duns Scotus*, „Franciscan Studies” 66 (2008), s. 197–212; K.Y. Louie, *The Beauty of the Triune God: The Theological Aesthetics of Jonathan Edwards*, Eugene 2013.

²⁸ Por. L. Dupré, *The Glory of the Lord: Hans Urs von Balthasar's Theological Aesthetic*, „Communio” 16 (1989), s. 386.

²⁹ Więcej na temat soteriologii i estetyki zob. np. M.D. Gibson, *The Beauty of the Redemption of the World: The Theological Aesthetics of Maximus the Confessor and Jonathan Edwards*, „Harvard Theological Review” 101 (2008) 1, s. 45–76; Z. Jun, *Beauty, Form and Revelation: Limited Views on the Soteriology in Hans Urs von Balthasar's Theological Aesthetics*, „Logos & Pneuma – Chinese Journal of Theology” 30 (2009), s. 233–249; P. Sherry, *Images of Redemption: Understanding Soteriology Through Art and Literature*, London–New York 2003.

³⁰ Na temat chrystologii i estetyki zob. np. F.A. Murphy, *Christ the Form of Beauty: A Study in Theology and Literature*, Edinburgh 1995; V. Donnelly, *Saving Beauty: Form as the Key to Balthasar's Christology*, Oxford 2007; N. Lefler, *Cruciform Beauty: Revising the Form in Balthasar's Christological Aesthetic*, „Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture” 9 (2006) 4, s. 33–55; H.U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci...*, s. 404–459.

³¹ Por. F.C. Bauerschmidt, *Aesthetics*, w: *Radical orthodoxy: A new theology*, eds. J. Milbank, C. Pickstock, G. Ward, London–New York 1999, s. 209. Na temat sakramentologii i estetyki zob. np. D. Torevell, *Liturgy and the beauty of the unknown: another place*, Aldershot 2007; H.U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci...*, s. 499–510.

W tym duchu, według Balthasara, Chrystus, który jest doskonałą formą Boga (doskonałym obrazem Boga niewidzialnego), sprawia, że już samo objawienie, które się w nim dokonało, ma charakter soteriologiczny. Autentyczne piękno nie jest jedynie czymś zewnętrznym względem kontemplującego je, ale przenika w głąb istoty patrzącego, dokonując swoistej przemiany. Podobnie sama kontemplacja postaci Chrystusa determinuje przemianę (uzdrowienie) natury ludzkiej. Przyjęcie Chrystusa prowadzi do przemiany w Niego i do odnowienia w sobie obrazu Bożego na Jego wzór³².

Ponadto spoglądając na soteriologię z perspektywy oddolnej (świata potrzebującego zbawienia i dążącego do pełni w Chrystusie), dostrzec możemy pogłębienie refleksji dzięki interpretacji estetycznej. Wielu teologów zwraca uwagę, że zło lub niesprawiedliwość w kontekście społecznym charakteryzuje się brzydotą. Przemiany społeczne prowadzące do destrukcji antropologii chrześcijańskiej wydają się korespondować ze społecznymi przemianami estetycznymi kwestionującymi wartość piękna, jak również ze związanym z tym procesem zanikania wrażliwości metafizycznej³³.

Idąc tym tropem, podkreślić należy, że estetyka teologiczna stwarza również możliwość nowej interpretacji Kościoła, w którym przejawiają się dwa wektory: wektor wertykalny (sakramentalny), wyrażający prawdę o bosko-ludzkiej wspólnotcie (Kościół jest w takim ujęciu sakramentem Chrystusa), oraz wektor horyzontalny, który stanowi formę uobecnienia Chrystusa. Kościół w takim ujęciu jest epifenomenem boskości w swoim jednoczącym (wspólnotowym) aspekcie. Kościół jako przestrzeń jedności w różnorodności podmiotów ludzkich Go (Kościół) stanowiących według zasady ewangelicznej miłości jest formą determinowaną i wyrażającą (uobecniającą) Boską zasadę jedności³⁴, będącą analogatem wewnątrztrynitarnego życia.

Taką strukturę estetyczną eklezjologii dostrzec możemy na przykład w eklezjologii Henriego de Lubaca, zwłaszcza kiedy jego dzieło *Katolicyzm*³⁵ czytamy symultanicznie z jego dziełem *O naturze i lasce*³⁶ oraz *Corpus mysticum*³⁷.

Współcześnie różnego rodzaju ujęć estetycznych teologii jest dość dużo. Powyżej została zaprezentowana jedynie możliwość podjęcia takiej refleksji, bez wskazywania chociażby pojedynczych rozwinięć teologicznych, gdyż takie spr-

³² Por. H.U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci...*, s. 423–424.

³³ Por. T.M. Moore, *The hope of beauty in an age of ugliness and death*, „Theology Today” 61 (2004) 2, s. 155–157.

³⁴ Por. F.C. Bauerschmidt, *Aesthetics*, w: *Radical orthodoxy: A new theology...*, s. 211–212.

³⁵ Por. H. de Lubac, *Katolicyzm: społeczne aspekty dogmatu*, przeł. M. Stokowska, Kraków 1961.

³⁶ Por. H. de Lubac, *O naturze i lasce*, przeł. J. Fenrychowa, Kraków 1986.

³⁷ Por. H. de Lubac, *Corpus mysticum: the Eucharist and the church in the Middle Ages: historical survey*, przeł. G. Simmonds, Notre Dame, Ind 2007.

wozdanie znacznie przekraczałyby ramy nie tylko artykułu, ale i pojedynczej monografii.

Na osobne omówienie zasługuje metodologiczne wykorzystanie estetyki w kontekście metateologicznym. Powyższy zarys wskazuje, że wykorzystanie mechanizmów estetycznych w obrębie metody teologicznej prowadzi do modyfikacji metody pozwalającej na wydobywanie głębszych treści z poszczególnych dziedzin teologii. Podkreślić jednak należy, że w teologii wykorzystać możemy nie jedną, uniwersalną estetykę, gdyż trudno taką zdefiniować, ale wykorzystywać możemy różne estetyki opisujące proces partycypowania piękna w formie obiektów estetycznych. Korzystanie z różnych estetyk prowadzi będzie do wydobywania różnych odcieni znaczeniowych poszczególnych prawd wiary.

Ponadto angażowanie w przestrzeń teologii różnych estetyk prowadzi może do pogłębienia samoświadomości teologii i jej metody. Dobrym przykładem takiego metateologicznego zabiegu pogłębiającego samoświadomość metodologiczną teologii jest praca Piotra Feligi, który odczytuje sam proces teologiczny (dosłownie proces dziania się lub krystalizowania się teologii) w perspektywie estetyki Gadamera. Gadamer piękno postrzega jako wynik swojej gry znaczeń konstytuujących się w przestrzeni elementów formy estetycznej. Piękno wyłania się według takiej estetyki jako dynamiczne i nieuchwytnie metaznaczenie relacji harmonijnie skonfigurowanej, wielorakiej formy, co w perspektywie teologicznej swój analogat odnajduje w odkrywaniu prawdy teologicznej jako owocu swojej gry poszczególnych znaczeń wydobytych z miejsc teologicznych, krystalizującej się w przestrzeni przez owe *loci* wyznaczonej³⁸.

W świetle tych rozważań podkreślić należy, że estetyczne ujęcie teologii prowadzi do epifanijno-egzystencjalnej interpretacji prawd wiary. To z kolei sprzyja głębszemu dostrzeżeniu wewnętrznej spójności depozytu wiary, co wydaje się najważniejszą zaletą estetyki. Spójność ta, oprócz wewnętrznej struktury teologii (spójność prawd dogmatycznych), dotyka także (poprzez egzystencjalny aspekt) zewnętrznego powiązania z rzeczywistością. Pochodnymi tej jedności jest jedność (nieniszcząca różnorodności) natury i łaski, prawdy i moralności itp. Ponadto estetyczne ujęcie teologii wskazuje na jej transcendentne źródło manifestujące się w teologicznym charakterze rzeczywistości doczesnej, które jednak jest niesprowadzalne jedynie do kategorii stworzonych, co czyni teologię z jednej strony precyzyjną i jasno określoną (aspekt formy), a z drugiej otwartą na transcendencję i przekraczającą doczesność (aspekt Boskiej chwały).

³⁸ Por. P. Feliga, *Czas i ortodoksja: hermeneutyka teologii w świetle „Prawdy i Metody” Hansa-Georga Gadamera*, Toruń 2014.

NOWE PERSPEKTYWY

Estetyka, chociaż wydaje się, że ma określone przez tradycję miejsce w teologii, a w ostatnich latach odkrywana jest coraz bardziej jej wartość metodologiczna, nie jest kategorią przez teologię wyeksploatowaną. Wiele kwestii związanych z synergią piękna i teologii pozostaje jeszcze nierozwiązanych. Nie świadczy to jednak o brakach w teologii, co o pewnych perspektywach jej rozwoju, które się przed nami otwierają dzięki zaangażowaniu estetyki.

Owa perspektywa uprawiania teologii w horyzoncie piękna wydaje się obiecująca szczególnie ze względu na jej siłę wiązania rzeczywistości nieokreślonej (transcendentnej) z tym, co określone, przy silnym zaangażowaniu wrażliwości percepcyjnej człowieka. Współczesne estetyki są pewnego rodzaju opisami struktury ludzkiego poznania, odnoszącego się właśnie do tego, co jest niepoznawalne na drodze jedynie dyskursywnej. Stąd też systemy estetyczne wpisują się naturalnie we współczesne konwencje epistemologiczne.

W takim znaczeniu mianem estetyki możemy określić nie tylko współczesne teorie percepcji dzieł artystycznych, ale w ogóle współczesne koncepcje podejmuje temat poznania. W tym duchu na przykład jako estetykę możemy zdefiniować fenomenologię czy dekonstrukcję i w takim znaczeniu włączyć je w obszar metodologiczny teologii.

Współczesne fenomenologiczne tendencje, poprzez aplikację ich estetycznego potencjału w obręb teologii, przywrócić mogą pewnego rodzaju rozumienie poznania tego, co obiektywne, w tym, co subiektywne. Podobnie jak fenomenologia dokonała przekroczenia kartezjańskiej dychotomii między podmiotem doświadczającym a doświadczanym światem, ukazując, że są to dwie strony jednego i spójnego doświadczenia³⁹ – co ukazuje, że kartezjański dualizm możemy rozumieć jedynie na sposób metodologiczny – tak też adaptacja piękna w obręb metody fenomenologicznej na gruncie teologii może przynieść analogiczne korzyści. Sama adaptacja estetyki w kluczu fenomenologii w obręb teologii zasadza się na dostrzeżeniu niedowartościowanego aspektu fenomenalnego objawienia. Średniowiecze, a jeszcze bardziej oświecenie, zredukowało objawienie do kategorii przekazanego depozytu prawdy. Tymczasem objawienie źródłowo jest wydarzeniem o silnym rysie fenomenologicznym. Takie spojrzenie na objawienie widoczne jest szczególnie u ojców Kościoła oraz mistyków chrześcijańskich. Natomiast implementacja estetyki w obręb hermeneutyki teologicznej całkowicie z tym schematem współgra. Korzyścią zaś takiego podejścia jest nie tylko podkreślenie dynamicznego i fenomenalnego charakteru prawdy objawionej, ale zaznaczenie

³⁹ Por. R. Sokolowski, *Wprowadzenie do fenomenologii*, przeł. M. Rogalski, Kraków 2012, s. 23–26.

powiązania między Objawiającym się i tym, co w objawieniu pośredniczy. Z perspektywy odgórnej fenomenologiczno-estetyczna teologia podkreśla prawdę, że przedmiotem objawienia jest przede wszystkim Bóg, a w drugim dopiero prawda wynikająca z Jego istoty. Aspekt fenomenologiczny natomiast koresponduje z chrystologicznym charakterem estetyki teologicznej. Mianowicie podkreśla, że Chrystus, który jest pełnią objawienia przez to, że stanowi doskonały obraz Ojca, nie jest obrazem odrębnym, lecz równym ontologicznie, a więc hipostatycznie zjednoczonym z Pierwowzorem, który nie tylko wyobraża, ale i uobecnia. Chrystus nie jest bowiem odrębną formą objawienia, ale formą, która jest obecnością archetypu⁴⁰. Estetyka teologiczna w ujęciu fenomenologicznym sprzeciwia się zatem postrzeganiu objawienia jako prawdy oderwanej od Boga i ulokowanej w świecie, której zadaniem jest jedynie wskazywanie drogi, ale podkreśla, że samo objawienie jest dynamiczną obecnością Boga w świecie.

Współczesny zwrot estetyczny wydaje się korzystny również z tego względu, że jest on przeciwstawieniem się tendencji racjonalistycznej. Wraz z rosnącą racjonalizacją religii i jej refleksji teologicznej w toku przemian oświecenia i nowoczesności aspekt estetyczny coraz bardziej zniknął z teologii. Konsekwencją tego procesu była utrata przez teologię elementu bezpośredniego, egzystencjalnego znaczenia i oddziaływania⁴¹. Piękno tymczasem jest kategorią, która nie poddaje się spowszednieniu z tej racji, że tak mocno związane z „zachwytem” jest elementem ożywiającym to, co przez nie jest spowite. Teologia piękna stosowana w tym kontekście jako podłoże do dalszych rozważań staje się czymś w rodzaju metateologii. Wyznacza ona odpowiednie zasady właściwego odczytywania objawienia w taki sposób, by wydobywać i akcentować jego ciężar egzystencjalny. Tak więc spojrzenie na objawienie przez pryzmat estetyki, które przecież wynika z konsekwentnego trzymania się interpretacji wynikającej z jego wewnętrznej natury, już samo stanowi element soteriologii piękna, ponieważ prowadzi ku prawdzie pełniejszej niż jedynie ta odnajdywana na poziomie intelektu. Prawda Ewangelii jest bowiem prawdą egzystencjalną i jako taka determinuje też egzystencjalny, a nie jedynie intelektualny charakter wiary będącej odpowiedzią na wydarzenie objawienia.

Estetyka zatem sama w sobie stanowi szansę dla teologii w jej wymiarze egzystencjalnym. Zważyć jednak należy na współczesny kontekst wdrażania estetyki w obręb teologii, którym jest kontekst postmodernizmu. Kontekst ten natomiast jest złożony. Z jednej strony bowiem kwestionując wielkie narracje przeszłości oraz tradycyjne wartości, postmodernizm podważa samo metafizyczne rozumie-

⁴⁰ Por. F.C. Bauerschmidt, *Aesthetics*, w: *Radical orthodoxy: A new theology...*, s. 208.

⁴¹ Por. G.E. Thiessen, *General Introduction*, w: *Theological aesthetics...*, s. 12.

nie piękna. Ponadto po Kancie piękno, rozumiane jako wzniosłość, jest definiowane negatywnie, tzn. sama kategoria piękna nie wiąże się z doświadczeniem przekroczenia formy ku nieskończoności, a raczej jest utożsamiana z doświadczeniem ograniczoności percepcyjnej. Oznacza to, że piękno nie jest doświadczeniem nieskończonej i nieprzedstawialnej idei, ale raczej jest doświadczeniem nieprzedstawialności idei, a zatem rozumiane jest apofatycznie, i to w znaczeniu ograniczoności doświadczenia, a nie jego nadmiaru, co w konsekwencji (na gruncie samej estetyki) zaczyna wyrażać się w deformacji i destrukcji formy⁴². Niemniej podchodząc do tej kwestii w sposób pozytywny oraz reinterpretując samo znaczenie piękna w taki sposób, by przywrócić mu jego transcendentalny charakter, teologia zyskuje szansę właściwego ustawienia apofatyizmu, współbrzmiącego z egzystencjalnym i doświadczalnym charakterem poznania teologicznego.

Ponadto taka synteza estetyczna, korzystająca jednak nie z sentymentalnego, lecz transcendentalnego pojęcia piękna, przywrócić może także prawidłowe rozumienie samego doświadczenia religijnego, którego nie należy sprowadzać jedynie do sfery odczuć (jak to, niestety, często ma miejsce współcześnie⁴³), ale określa je jako doświadczenie obejmujące całą egzystencję.

Po wtóre, teologiczna kategoria piękna, korespondująca i zasadzająca się na ortodoksyjnym rozumieniu dogmatu trynitarnego i chrystologicznego, może współistnieć w przestrzeni postmodernistycznego pluralizmu mikronarracji. Piękno jako kategoria transcendentna ma właściwość scalania fragmentów stanowiących warunki jego istnienia. Bauerschmidt zauważa, że podobnie jak wczesne chrześcijaństwo nie tyle narzucało swoją narrację, ile wydobywało i zbierało w całość narracje istniejące na świecie, rozumiejąc je jako ziarna Logosu – oczywiście według nadrzędnej prawdy objawionej, która w sobie mieści prawdy cząstkowe – tak też ujęcie Logosu rozumianego na sposób estetyczny może okazać się elementem uzasadniającym i korygującym współczesne dążenie do pluralizmu

⁴² Por. F.C. Bauerschmidt, *Aesthetics*, w: *Radical orthodoxy: A new theology...*, s. 202.

⁴³ Współcześnie powszechnie utożsamia się doświadczenie emocjonalne, wywołane na skutek wydarzenia religijnego, z doświadczeniem religijnym. Tymczasem doświadczenie tego typu może nim być, ale nie musi. W swojej istocie pozostaje ono bez względu na źródło jedynie doświadczeniem emocjonalnym. Doświadczenie religijne jest bowiem doświadczeniem dotykającym nie tylko sfery uczuć, ale jest doświadczeniem dotykającym najgłębszej istoty człowieka i wywołującym przez to reperkusje w innych sferach ludzkiej aktywności i bytu (jak np. sfera intelektualna, emocjonalna). Doświadczenie religijne w swojej strukturze jest analogiczne do doświadczenia estetycznego. Estetyczne doświadczenie jest doświadczeniem egzystencjalnym (holistycznym), stanowiącym odpowiedź na nieuchwytny, transcendentalny przedmiot. Doświadczenie religijne jest podobnym doświadczeniem (holistycznym) w odpowiedzi na obecność transcendentnego i niewyraźnego Boga.

narracji cząstkowych. Innymi słowy, w ujęciu estetycznym teologii wskazać możemy na współistnienie pluralizmu teologicznego przy jedności nadrzędnej prawdy objawionej⁴⁴.

Kolejnym aspektem (być może najważniejszym) rozwoju teologii przy zaangażowaniu estetyki jest jej związek z jednej strony z subiektywnym doświadczeniem, a z drugiej z obiektywną rzeczywistością oraz związek nieokreśloności percepcyjnej z określoną strukturą poznawczą. Na kanwie współistnienia w estetyce czy doświadczeniu estetycznym tych opozycyjnych właściwości spodziewać się możemy, że estetyka teologiczna pomoże odnaleźć model teologiczny, który jednałby współczesną wrażliwość z metafizycznym opisem świata. Współczesność charakteryzuje się odrzuceniem metafizyki i skoncentrowaniem na subiektywnym doświadczeniu. Estetyka tymczasem w swoich różnorodnych, historycznych rozwiązaniach pokazuje spójność sfery doświadczalnej z uniwersalnością narracji metafizycznej. Na tej kanwie wydaje się możliwe zbudowanie modelu teologicznego, który uwzględniając aspekt subiektywnego doświadczenia, jednałby je z obiektywnością objawienia, co na gruncie teologicznym mogłoby wiązać się z budowaniem modelu teologicznego, opierającego się na nowym systemie metafizycznym, uwzględniającym to, co wartościowe w kwestii percepcji przyniosła współczesności dekonstrukcja⁴⁵. Estetyczne spojrzenie ukazywać może, że dekonstrukcja nie tyle rozbija metafizykę, ile dowartościowuje złożoność doświadczenia. A w kontekście teologicznym mogłoby to wskazywać na modyfikację, a nie unicestwienie samej metafizyki⁴⁶. Metafizyka uwzględniająca estetyczny charakter zarówno bytu, jak i objawienia zaowocować może udanymi próbami tworzenia nowych systemów teologicznych, bardziej uwzględniając metafizykę relacji, a nie rezygnując jednocześnie z metafizyki bytu (która w skrajnych wypadkach, bez aspektu relacyjno-estetycznego, może prowadzić do zbyt skostniałego pojmowania dynamicznej rzeczywistości Trójjedynego). Takie podejście z kolei otwiera nowe przestrzenie dla ontologii trynitarniej, mogącej być odpowiedzią na problemy z modelami trynitarnymi, które zbyt statycznie ujmują rzeczywistość Boską, lub z takimi problemami, jak chociażby problem ontoteologii. Co więcej, modele

⁴⁴ Por. tamże, s. 205–206; J.P. Strumiłowski, *Między Bogiem a człowiekiem: teologia relacji w kontekście późnej nowoczesności*, Kraków 2018, s. 22.

⁴⁵ Na gruncie współczesnej filozofii zauważyć możemy próby skonstruowania metafizyki postderidiańskiej, jak np. metafizyka jednostkowo-mnoga J.-L. Nancy'ego, która mocno koresponduje z estetyką (zob. J.-L. Nancy, *Être singulier pluriel*, Paris 2013; tenże, *Déconstruction du christianisme*, t. 1: *La Déclousion*, Paris 2005; tenże, *Déconstruction du christianisme*, t. 2: *L'Adoration*, Paris 2010).

⁴⁶ O próbie takiego pogodzenia myślenia w nurcie dekonstrukcji w kontekście metafizycznej wrażliwości właściwej teologii zob. J.P. Strumiłowski, *Między Bogiem a człowiekiem...*, s. 103–207.

budowane na podstawie relacyjnej metafizyki uwzględniającej aspekt estetyczny wydają się bardziej przystające do tradycyjnych i starożytnych modeli trynitar-nych, które możemy wydobyć chociażby z nauczania ojców kapadockich⁴⁷.

BIBLIOGRAFIA

- Balthasar H.U. von, *Theology and Aesthetic*, „Communio” 8 (1981) 1, s. 62–68.
- Balthasar H.U. von, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 2: *Modele teologiczne*, cz. 1: *Od Ireneusza do Bonawentury*, przeł. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2007.
- Balthasar H.U. von, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, przeł. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2008.
- Balthasar H.U. von, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 2: *Modele teologiczne*, cz. 2: *Od Dantego do Peguy*, przeł. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2008.
- Balthasar H.U. von, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 3/1: *Metafizyka*, cz. 1: *Starożytność*, przeł. L. Łysień, Kraków 2010.
- Barth K., *Church dogmatics. the doctrine of God*, t. 2/1, ed. T.F. Torrance, przeł. G.W. Bromiley, Edinburgh 1957.
- Bauerschmidt F.C., *Aesthetics*, w: *Radical orthodoxy: A new theology*, eds. J. Milbank, C. Pickstock, G. Ward, London–New York 1999.
- Bychkov O.V., *What does Beauty have to do with the Trinity? From Augustine to Duns Scotus*, „Franciscan Studies” 66 (2008), s. 197–212.
- Chia R., *Theological Aesthetics or Aesthetic Theology? Some Reflections on the Theology of Hans Urs von Balthasar*, „Scottish Journal of Theology” 49 (1996) 1, s. 75–95.
- Donnelly V., *Saving Beauty: Form as the Key to Balthasar’s Christology*, Oxford 2007.
- Dupré L., *Hans Urs von Balthasar’s Theology of Aesthetic Form*, „Theological Studies” 49 (1988) 2, s. 299–318.
- Dupré L., *The Glory of the Lord: Hans Urs von Balthasar’s Theological Aesthetic*, „Communio” 16 (1989), s. 183–206.
- Evdokimov P., *The Art of the Icon: A Theology of Beauty*, przeł. S. Bigham, Redondo Beach 1989.
- Feliga P., *Czas i ortodoksja: hermeneutyka teologii w świetle „Prawdy i Metody” Hansa-Georga Gadamera*, Toruń 2014.
- Fritz P.J., *Karl Rahner’s Theological Aesthetics*, Washington 2014.
- Gibson M.D., *The Beauty of the Redemption of the World: The Theological Aesthetics of Maximus the Confessor and Jonathan Edwards*, „Harvard Theological Review” 101 (2008) 1, s. 45–76.
- Greshake G., *Leben – stärker als der Tod*, Freiburg–Basel–Wien 2008.

⁴⁷ Por. G. Greshake, *Der dreieine Gott Eine trinitarische Theologie*, Freiburg 2016, s. 454–464.

- Greshake G., *Der dreieine Gott Eine trinitarische Theologie*, Freiburg 2016.
- Howes G., *The Art of the Sacred*, London 2006.
- Jun Z., *Beauty, Form and Revelation: Limited Views on the Soteriology in Hans Urs von Balthasar's Theological Aesthetics*, „Logos & Pneuma – Chinese Journal of Theology” 30 (2009), s. 233–249.
- Knauss S., *Aisthesis: theology and the senses*, „CrossCurrents” 63 (2013) 1, s. 106–121.
- Lefler N., *Cruciform Beauty: Revising the Form in Balthasar's Christological Aesthetic*, „Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture” 9 (2006) 4, s. 33–55.
- Longenecker B.W., *Rhetoric at the Boundaries: The Art and Theology of the New Testament Chain-Link Transitions*, Waco 2005.
- Louie K.Y., *The Beauty of the Triune God: The Theological Aesthetics of Jonathan Edwards*, Eugene 2013.
- Lubac H. de, *Katolicyzm: społeczne aspekty dogmatu*, przeł. M. Stokowska, Kraków 1961.
- Lubac H. de, *O naturze i lasce*, przeł. J. Fenrychowa, Kraków 1986.
- Lubac H. de, *Corpus mysticum: the Eucharist and the church in the Middle Ages: historical survey*, przeł. G. Simmonds, Notre Dame, Ind 2007.
- Mitchell L.J., *The Theological Aesthetics of Jonathan Edwards*, „Theology Today” 64 (2007) 1, s. 36–46.
- Moore T.M., *The hope of beauty in an age of ugliness and death*, „Theology Today” 61 (2004) 2, s. 155–172.
- Munteanu D., *An iconic theology of beauty: Orthodox aesthetics of salvation*, „International Journal of Orthodox Theology” 3 (2013) 4, s. 27–61.
- Murphy F.A., *Christ the Form of Beauty: A Study in Theology and Literature*, Edinburgh 1995.
- Nancy J.-L., *Déconstruction du christianisme*, t. 1: *La Déclosion*, Paris 2005.
- Nancy J.-L., *Déconstruction du christianisme*, t. 2: *L'Adoration*, Paris 2010.
- Nancy J.-L., *Être singulier pluriel*, Paris 2013.
- Sherry P., *Spirit and beauty: An introduction to theological aesthetics*, Oxford 1992.
- Sherry P., *Images of Redemption: Understanding Soteriology Through Art and Literature*, London–New York 2003.
- Sokolowski R., *Wprowadzenie do fenomenologii*, przeł. M. Rogalski, Kraków 2012.
- Strumiłowski J.P., *Piękno zbawi świat?*, Kraków 2016.
- Strumiłowski J.P., *Między Bogiem a człowiekiem: teologia relacji w kontekście późnej nowoczesności*, Kraków 2018.
- Tatarkiewicz W., *Historia estetyki*, t. 1, Warszawa 2009.
- Thiessen G.E., *General Introduction*, w: *Theological aesthetics: a reader*, Grand Rapids 2005.
- Torevell D., *Liturgy and the beauty of the unknown: another place*, Aldershot 2007.

Venter R., *Trinity and beauty: The theological contribution of Jonathan Edwards*, „Dutch Reformed Theological Journal” 51 (2010) 3, s. 185–192.

Viladesau R., *Theological Aesthetics: God in Imagination, Beauty, and Art*, New York–Oxford 2012.

Słowa kluczowe: estetyka, piękno, metodologia teologii, estetyka teologiczna, objawienie

AESTHETICS AND THEOLOGY – AN ATTEMPT TO DETERMINE THEIR MEETING PLACE

Summary

The contemporary age, also called postmodernity, is an epoch which considers aesthetic categories as being particularly important. This situation is provoked by the fact that today existence is orientated especially towards experience. This orientation, in turn, also influences theology and causes more and more appreciation of aesthetic categories. However, a proper „aestheticization” of theology needs a proper theological methodology. The spectrum of the interests of aesthetics is very large, and aesthetic categories themselves have been understood differently over the centuries. For this very reason a creative use of beauty in theology postulates a preliminary determination of the kinds of interaction between aesthetics and theology.

The article is thus an attempt to discover various modes of dialogue between these two domains, especially from the historical and systematic perspectives, while also taking into account the open problems of this mutual interaction.

Keywords: aesthetics, beauty, methodology of theology, theological aesthetics, revelation

Ks. Przemysław Sawa*
WT UŚ, Katowice

SYNODALNOŚĆ KOŚCIOŁA W UJĘCIU PAPIEŻA FRANCISZKA

Franciszek ukazał synodalność jako sposób funkcjonowania Kościoła. Kluczem jest triada: komunია, uczestnictwo, misja, a metodologia sprowadza się do spotkania, słuchania i rozeznawania. Nie ma to nic wspólnego z parlamentaryzmem, negocjacją prawdy czy ograniczeniem wymiaru hierarchicznego. Synodalność to realizacja odpowiedzialności za wspólnotę. Jej źródłem jest *sensus fidei*, eklezjologia Ludu Bożego i komunii, działanie Ducha Świętego, różnorodność charyzmatów, idea współuczestnictwa, antropologia relacji, a kontekstem – zdolność Kościoła do ewangelizacji.

Papież Franciszek podczas obchodów Jubileuszu Synodu Biskupów stwierdził: „Droga synodalności jest tą, której Bóg oczekuje od Kościoła trzeciego tysiąclecia”¹. Ma to tym większe znaczenie, kiedy widzi się w synodalności konstytutywny wymiar Kościoła – „to, o co prosi nas Pan, w pewnym sensie jest już całkowicie zawarte w słowie «synod»”². To przecież *σὺν ὁδός* (*syn hodos*), czyli

* Ks. Przemysław Sawa – doktor teologii dogmatycznej, pracownik Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, kierownik Studiów Podyplomowych Teologii Duchowości. Zajmuje się współczesną duchowością, ekumenizmem, teologią nowej ewangelizacji; szczególnym obszarem badań jest teologia i duchowość ewangelikalna oraz eklezjologia papieża Franciszka. Zaangażowany w nową ewangelizację. Członek Polskiego Forum Chrześcijańskiego, Towarzystwa Teologów Dogmatyków w Polsce, Polskiego Stowarzyszenia Pastoralistów oraz Polskiego Towarzystwa Teologicznego. Członek redakcji czasopisma „Ecumeny & Law”. Duszpasterstwo: członek Rady Krajowej Szkół Ewangelizacji św. Andrzeja, mianowany przez papieża Franciszka misjonarzem miłosierdzia; e-mail: przemyslaw.sawa@us.edu.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5634-3078>.

¹ Franciszek, *Discorso durante Commemorazione del 50° Anniversario dell'istituzione del Sinodo dei Vescovi* [dalej: DCom], Rzym, 17.10.2015.

² Tamże. Więcej o etymologii słowa „synod” zob. T. Nawracała, *Synodalność Kościoła w świetle nauczania papieża Franciszka: wyzwanie czy zagrożenie?*, w: *Teologia dogmatyczna. Kultura spotkania w ujęciu papieża Franciszka*, t. 15, red. P. Kiejkowski, Poznań 2000, s. 79–84.

wspólna droga, ścieżka, podróż, metoda, wyraża naturę Ludu Bożego. W taki sposób Dzieje Apostolskie ukazują wspólnotę ochrzczonych, określając ich jako „zwolenników tej drogi” (Dz 9,2), „drogę Pana” (Dz 19,23), „drogę” (Dz 22,4; 24,14.22). Nie chodzi więc najpierw o zgromadzenie w jednym miejscu jakichś ciał przywódczych czy rozeznających, ale o wspólne kroczenie wierzących, co staje się najpiękniejszym doświadczeniem dla ludu Bożego³. W ten sposób realizuje się Kościół – Ἐκκλησία γὰρ συστήματος καὶ συνόδου ἐστὶν ὄνομα (Kościół symbolem wspólnej drogi)⁴. Dlatego rzeczywistość synodalna sięga pierwszych wieków chrześcijaństwa, a przejawiała się w powoływaniu zgromadzeń diecezjalnych, prowincjonalnych, regionalnych, a z czasem patriarchalnych czy powszechnych. Były to przede wszystkim spotkania biskupów, ale uczestniczyli w nich również przedstawiciele niższego duchowieństwa, mnichów i świeckich. Z czasem właśnie takie zgromadzenia określano mianem *synodos*. Były zwoływane dla rozeznania spraw doktrynalnych, liturgicznych, dyscyplinarnych⁵. W ten sposób ukształtowała się terminologia: „synod” czy „sobór” (*concilium*), „synodalny”⁶.

Obecnie używa się również terminu „synodalność” na oznaczenie sposobu funkcjonowania Kościoła. Jednocześnie współczesny kontekst domaga się ponownego zdefiniowania owej wspólnej drogi, wpisującej się we wspólnotowy charakter chrześcijaństwa. Na ten aspekt natury Kościoła i jego struktury zwrócił uwagę Franciszek, zapraszając cały Kościół do refleksji nad synodalnością, a potem do wyraźnego synodalnego sposobu funkcjonowania. Nie można jednak pozo-

³ Franciszek, *Discorso durante incontro con il clero, persone di vita consacrata e membri di consigli pastorali* [dalej: DAs], Asyż, 4.10.2013.

⁴ Jan Chryzostom, *Expositiones in Psalmos*, 55.493; zob. H. Vlachos, Ἐκκλησία συστήματος καὶ συνόδου ἐστὶν ὄνομα, https://imlarris.gr/wp-content/uploads/2020/06/ap3_naupaktou.pdf [dostęp: 5.10.2023].

⁵ „W określonych miejscach odbywają się zgromadzenia wszystkich Kościołów, na których [...] roztrząsa się poważne problemy, ale także otacza się wielką ciężką przedstawiciele wszelkiego imienia chrześcijan. Jakże godne jest, iż ludzie w imię wiary zewsząd gromadzą się wokół Chrystusa [...]” (Tertulian, *O poście przeciw psychikom*, 13,6–7, przeł. E. Stanula, w: Tertulian, *Wybór pism III*, Warszawa 2007, s. 192). Tertulian używa łacińskiego terminu *concilium*. Nie precyzuje również specyfiki owych zgromadzeń, m.in. co do uczestników czy sposobów procedowania spraw. Niemniej jest ważnym świadectwem synodalności w Kościele zachodnim III wieku jako zakorzenionej praktyki. Zob. A. Żurek, *Synody wczesnochrześcijańskie*, w: *Synody diecezji tarnowskiej*, t. 7, red. A. Żurek, J. Soprych, Kraków 2017, s. 31–46.

⁶ Warto zaznaczyć, że ściśle rozróżnienie pomiędzy „synodem” a „soborem” w terminologii katolickiej zaczęło funkcjonować dopiero po Soborze Watykańskim II, choć i nadal używano dwa terminy na oznaczenie różnych zgromadzeń. W *Kodeksie prawa kanonicznego* z 1983 r. w polskiej wersji wybrzmiewa „sobór powszechny” i „synod” (plenarny, prowincjalny). Jednak w oryginale łacińskim na oznaczenie synodu użyto terminu *concilium plenarium* czy *concilium provinciale* (kan. 439 § 1; kan. 440 § 1). Wobec tego trzeba zaznaczyć, że konieczne jest dookreślanie terminów przez odpowiednie przymiotniki: „powszechny”, „prowincjalny”, „diecezjalny”.

stać jedynie przy zgrabnych określeniach i czytelnych cytatach. Z tego powodu konieczna jest głębsza analiza papieskich wskazań odnośnie do synodalności. Teologiczne pogłębienie i pastoralne zastosowanie tych idei zaowocuje odnową Kościoła oraz skutecznością dawanego świadectwa.

Przedstawiając papieskie nauczanie o synodalności, trzeba najpierw ukazać właściwy mu kontekst teologiczny i pastoralny. Następnie zostanie udzielona odpowiedź na pytania o to, czym nie jest oraz czym jest synodalność. Wreszcie wskazane zostaną źródła Franciszkowej wizji synodalności oraz określone stojące przed nią wyzwania.

PERSPEKTYWA I KIERUNEK

W celu zrozumienia nauczania Franciszka o synodalności konieczne jest rozpoznanie właściwej perspektywy i kierunku ewangelizacji oraz odnowy Kościoła. Ważny jest również kontekst współczesnych wyzwań.

FRANCISZEK PAPIEŻEM SYNODALNYM

Franciszek jest papieżem synodów. W czasie dziesięciu lat pontyfikatu przeprowadził zgromadzenie zwyczajne Synodu Biskupów *Powołanie i misja rodziny w Kościele i świecie współczesnym* (4–25.10.2015) i *Młodość, wiara i rozeznawanie powołania* (3–28.10.2018), nadzwyczajne *Wyzwania duszpasterskie związane z rodziną w kontekście ewangelizacji* (5–19.10.2014) oraz specjalne *Ewangelizacja obszaru Amazonii* (6–27.10.2019). Trzeba jeszcze wspomnieć o niejakiu domknięciu zgromadzenia zwyczajnego *O nowej ewangelizacji* (7–28.10.2012), przeprowadzanym przez Benedykta XVI w 2012 roku przez adhortację apostolską *Evangelii gaudium* Franciszka, odwołującą się do zakończonego synodu⁷, choć z jednoznacznym rysem rozumienia ewangelizacji i Kościoła według papieża Bergoglio.

⁷ „Wysłuchując się w Ducha, pomagającego nam rozpoznawać wspólnotowo znaki czasów, od 7 do 28 października 2012 r. miało miejsce XIII Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów na temat *Nowa ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej*. [...] Chętnie przyjąłem zaproszenie Ojców synodalnych do zredagowania tej adhortacji. Czyniąc to, przejmuję bogactwo prac Synodu. Poprosiłem także o radę wielu osób, a ponadto mam zamiar podzielić się troskami, jakich doświadczam w tym konkretnym momencie dzieła ewangelizacyjnego Kościoła. Istnieje bardzo wiele tematów związanych z ewangelizacją współczesnego świata, które można by tu rozwinąć. Zrezygnowałem jednak ze szczegółowego omówienia tych licznych kwestii, które powinny być przedmiotem badań i starannego pogłębienia. Nie uważam także, że należy oczekiwać od papieskiego nauczania definitywnego lub wyczerpującego słowa na temat wszystkich spraw dotyczących Kościoła i świata” (Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”* [dalej: EG], 14.16).

Franciszek nie tylko zwoływał synody, ale także przeformułował strukturę synodu. Zwołane na lata 2021–2024 zgromadzenie zwyczajne *Dla Kościoła synodalnego: komunია, uczestnictwo, misja* poprzedzone zostało etapem słuchania i konsultacji na różnych poziomach funkcjonowania Kościoła: wysłuchania synodalne na poziomie parafii czy różnych zgromadzeń bądź organizacji kościelnych, tworzenie syntezy diecezjalnej, a następnie syntezy z obszaru poszczególnych konferencji episkopatów oraz spotkania kontynentalne i tworzenie syntez kontynentalnych. Samo zaś zgromadzenie biskupów będzie miało dwie odsłony: pierwszą w dniach 4–29 października 2023 roku, drugą w październiku 2024 roku. Mówiąc o nowej propozycji przeprowadzania synodu, ważna jest uwaga Franciszka, że konsultacje i dyskusje w diecezjach i zgromadzeniach kontynentalnych nie były rozgrzewką, przygotowaniem do synodu, lecz (są) jego integralną i kluczową częścią. Ten proces konsultacji miał być bowiem żywym i dynamicznym doświadczeniem synodalności w praktyce, na każdym poziomie Kościoła, w klimacie modlitwy i nasłuchiwanie Boga. Dodatkowo Franciszek polecił, by zarezerwować 70 miejsc dla osób niebędących biskupami (prezbiterzy, konsekrowani, świeccy), obdarzonych prawem głosu⁸. To istotne przesunięcie w koncepcji procesu synodalnego. Można też widzieć w takim rozumieniu synodu nawiązania do znaczenia soboru powszechnego⁹.

EWANGELIZACJA WŁAŚCIWĄ PERSPEKTYWĄ

Kościół przełomu XX i XXI wieku doświadcza różnego rodzaju kryzysów i staje wobec rozmaitych wyzwań. Z jednej strony musi zmierzyć się z dramatem pedofilii i innych nadużyć seksualnych duchownych czy innych pracowników kościelnych¹⁰, z drugiej – z nadużyciami władzy ze strony biskupów czy duszpasterzy. To wszystko osłabia wiarygodność Kościoła. Jednocześnie postępująca laicyzacja krajów dotychczas mocno katolickich (w Europie czy obu

⁸ Zob. XVI Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi, *Elenco dei Partecipanti secondo il titolo di partecipazione*.

⁹ T. Nawracała, *Synodalność w Kościele i dla Kościoła: między rzeczywistością eklezjalną a narzędziem jej reformy*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 42 (2022), s. 86.

¹⁰ Trafnie ujmuje to preambuła do dokumentów niemieckiej drogi synodalnej. „Wir stellen uns der Kritik und der berechtigten Anklage der Betroffenen von sexualisierter Gewalt, Machtmissbrauch und deren Vertuschung in der Kirche. [...] Sexualisierte Gewalt ist schwerste persönliche Schuld; sie ist auch systemisch und strukturell Teil der katholischen Kirche. Die Leitungsverantwortlichen haben das Versagen jahrzehntelang nicht anerkannt und Fälle sexualisierter Gewalt vertuscht. Auch viele Gemeinde und Verbandsmitglieder haben das System gestützt und geschützt” (Der Synodale Weg der katholischen Kirche in Deutschland, *Präambeltext. Hören, lernen, neue Wege gehen*, 1.3).

Amerykach) postawiła Kościół wobec konieczności poszukiwania nowych form dawania świadectwa, ewangelizacji i funkcjonowania wspólnoty.

Punktem wyjścia jest rozpoznanie prawdy, że Kościół istnieje dla ewangelizacji. Franciszek odwołuje się do nauczania Pawła VI, który napisał o ewangelizacji:

Ponownie chcemy to z naciskiem stwierdzić, że nakaz głoszenia Ewangelii wszystkim ludziom jest pierwszorzędnym i naturalnym posłannictwem Kościoła; nakaz ten i posłannictwo zobowiązuje tym bardziej w dobie wielkich i poważnych przemian w dzisiejszym społeczeństwie. Obowiązek ewangelizacji należy uważać za łaskę i właściwe powołanie Kościoła; wyraża on najprawdziwszą jego właściwość. Kościół jest dla ewangelizacji, czyli po to, aby głosił i nauczał słowa Bożego [...]»¹¹.

Oczywiście nie chodzi o działania bez oczekiwania wymiernych skutków, ale o ewangelizację owocującą wejściem ludzi w drogę uczniostwa, co jest związane z nowym życiem¹². Proces ten nie może odbywać się w oderwaniu od tego, czym żyją współcześni ludzie, bo tylko wtedy Dobra Nowina może być przez nich usłyszana. Franciszek zwrócił na to uwagę podczas przedsynodalnego czuwania z rodzinami na placu św. Piotra w Rzymie 4 października 2014 roku¹³.

Źródłem tej ewangelizacji jest życie duchowe chrześcijan. Kościół aktywny, wychodzący do społeczeństwa z przesłaniem Dobrej Nowiny, ma swoje źródło w modlitwie i stanowi rzeczywistość tworzoną przez Ducha Świętego. To On wzbudza zapał misyjny. Świadectwo Dziejów Apostolskich ukazuje ten organiczny związek między celebracją, modlitwą a zwiastowaniem ewangelicznego orędzia. Franciszek stwierdza, że człowiek modlitwy odkrywa ogień Ducha Świętego, dający siłę do świadectwa i misji. Natomiast bez otwarcia na Ducha Świętego społeczność chrześcijan będzie jedynie organizacją humanitarną, partią kościelną, ale nie będzie Kościołem¹⁴.

¹¹ Paweł VI, *Adhortacja apostolska „Evangelii nuntiandi”*, 14.

¹² „Radość Ewangelii napędza serce i całe życie tych, którzy spotykają się z Jezusem. Ci, którzy pozwalają, żeby ich zbawił, zostają wyzwoleni od grzechu, od smutku, od wewnętrznej pustki, od izolacji” (EG 1).

¹³ „Aby badać to, czego Pan dzisiaj wymaga od swego Kościoła, musimy nadstawić ucha na to, co dzieje się w naszych czasach i rozpoznać «zapach» dzisiejszych ludzi, tak by przesiąknąć ich radościami i nadziejami, ich smutkami i niepokojami (por. *Gaudium et spes*, 1). Wtedy będziemy umieli przekazywać im w sposób wiarygodny dobrą nowinę o rodzinie” (Franciszek, *Homilia wygłoszona podczas czuwania modlitewnego w intencji Synodu Biskupów*, Rzym, 4.10.2014).

¹⁴ Franciszek, *Audiencja generalna*, 25.11.2020.

PRZYCIĄGANIE ZAMIAST PROZELITYZMU

Z ewangelizacją wiąże się wiarygodność Kościoła i czytelność jego świadectwa. Franciszek zwraca więc uwagę na to, że Kościół rośnie dzięki atrakcyjności, autentyczności świadectwa wszystkich ochrzczonych. Jest to możliwe, gdyż słucha słowa Bożego, które dotyka ludzkich serc. Wtedy też chrześcijanie będą wolni od uprzedzeń, przyzwyczajzeń, sztywności mentalnej czy duszpasterskiej oraz zdolni do wyjścia na wielorakie peryferie¹⁵.

Biorąc to pod uwagę, nie dziwi, że Franciszek przypomina przy różnych okazjach, iż Kościół nie rośnie przez prozelityzm, ale przez przyciąganie. Warto jednak odnotować, że powołuje się tu na słowa Benedykta XVI wypowiedziane podczas mszy świętej inauguracyjnej V Konferencji Ogólną Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów w Aparecida w dniu 13 maja 2007 roku:

Kościół nie czyni prozelityzmu. Raczej rozwija się przez *przyciąganie*: tak jak Chrystus *przyciąga wszystkich do siebie* mocą swojej miłości, której kulminacją jest ofiara Krzyża, tak Kościół wypełnia swoją misję w takim stopniu, w jakim, zjednoczony z Chrystusem, wykonuje całą swoją pracę w duchowej i konkretnej zgodności z miłością swojego Pana¹⁶.

Ów prozelityzm trzeba rozumieć zgodnie z notą Kongregacji Nauki Wiary z 2007 roku jako stosowanie niezdrowego przymusu wobec inaczej wierzących czy niewierzących¹⁷. Oznacza to także stosowanie wpływu emocjonalnego czy innych czynników wywierania presji.

¹⁵ DAs.

¹⁶ Benedykt XVI, *Omelia*, Aparecida, 13.05.2007 (przeł. własny).

¹⁷ „W ostatnim czasie nabrał on jednak negatywnej konotacji, jest bowiem rozumiany jako podyktowane motywami sprzecznymi z Ewangelią reklamowanie własnej religii przy użyciu środków, które nie respektują wolności i godności osoby” (Kongregacja Nauki Wiary, *Nota doktrynalna na temat pewnych aspektów ewangelizacji*, przypis 49). Warto też zwrócić uwagę na kwestie ekumeniczne: „Prozelityzm [...] stoi w sprzeczności z wszelkimi działaniami ekumenicznymi. [...] Jesteśmy przekonani, że praktyk takich należy unikać. [...] czynienie niesprawiedliwych i nieprzychylnych uwag o wierze i praktykach innych Kościołów, albo ich wyśmiewanie; [...] porównywanie dwóch wspólnot chrześcijańskich, podkreślając osiągnięcia i ideały jednej oraz słabości i praktyczne problemy drugiej; [...] stosowanie wszelkiego rodzaju fizycznej przemocy, przymusu moralnego i nacisku psychicznego [...]; [...] wykorzystanie politycznej, społecznej i ekonomicznej władzy jako środków zdobywania nowych członków dla własnego Kościoła [...]” (*Wyzwanie prozelityzmu a powołanie do wspólnego świadectwa. Dokument studyjny Wspólnej Grupy Roboczej (1995)*, nr 19, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 12 (1996) 2 (38), przeł. I. Czaczkowska, s. 143).

NATURA SYNODALNOŚCI

Mając na względzie ten kontekst, można określić główne filary Franciszkowej wizji synodalnej odnowy Kościoła. Warto postawić tu dwa pytania: Czym nie jest synodalność? Czym jest synodalność? Poprowadzi to do określenia kluczy do jej właściwego czytania.

CZYM NIE JEST SYNODALNOŚĆ

Po pierwsze, synodalność nie jest fakultatywna dla życia Kościoła ani nie stanowi czasowej koncepcji eklezjologicznej czy pastoralnej. Nie można więc przeżywać jej jako swoistej kościelnej mody. Nie może być też synonimem wszystkiego w Kościele przy jednoczesnym zamknięciu na wspólną drogę rozeznawania woli Bożej wobec wspólnoty ochrzczonych. Od innej strony, synodalność nie jest kolejną kategorią opisującą Kościół (nie jest tytułem) czy znamię Kościoła. Zdaniem Franciszka synodalność opisuje po prostu naturę funkcjonowania Kościoła¹⁸. Z tego powodu jest dla niego konstytutywna.

Po drugie, synodalność nie jest kościelnym parlamentaryzmem, forum wyrażania własnych opinii czy forsowania własnych idei. Kluczowe jest słuchanie siebie (duchownych między sobą, świeckich między sobą, duchownych i świeckich nawzajem) oraz słuchanie Ducha Świętego. Chodzi tu o rozmowę członków Kościoła między sobą i rozmowę z Duchem Świętym, co implikuje klimat modlitwy¹⁹.

CZYM JEST SYNODALNOŚĆ

Franciszek opisuje rzeczywistość synodalności. Nie jest to systematyczny wykład teologiczny, ale zapalenie świeć rozświetlających proces synodalny jako naturalny dla Kościoła, który nie powinien być wydarzeniem, ale trwającą rzeczywistością, formą.

Podstawową płaszczyzną funkcjonowania synodalności jest słuchanie. Franciszek zwraca uwagę na to, że nie chodzi jedynie o słyszenie, ale o postawę

¹⁸ Franciszek, *Discorso ai fedeli della diocesi di Roma* [dalej: DRom], Rzym, 18.09.2021.

¹⁹ „[...] un dinamismo di ascolto reciproco, condotto a tutti i livelli di Chiesa, coinvolgendo tutto il popolo di Dio. Il Cardinale vicario e i Vescovi ausiliari devono ascoltarsi, i preti devono ascoltarsi, i religiosi devono ascoltarsi, i laici devono ascoltarsi. E poi, inter-ascoltarsi tutti. Ascoltarsi; parlarsi e ascoltarsi. Non si tratta di raccogliere opinioni, no. Non è un'inchiesta, questa; ma si tratta di ascoltare lo Spirito Santo, come troviamo nel libro dell'*Apocalisse*: «Chi ha orecchi, ascolti ciò che lo Spirito dice alle Chiese» [...]» (tamże).

otwartości prowadzącą do nauczenia się czegoś od rozmówcy. Owo słuchanie realizuje się nie tylko w wymiarze horyzontalnym, ale domaga się tego wertykalnego – wspólnego i indywidualnego słuchania Ducha Świętego. Chodzi o to, by biskupi usłyszeli głos Boga także w głosie Ludu Bożego. Ostatecznie, zdaniem Franciszka, chodzi o słuchanie biskupa Rzymu, by jako *Pasterz i Doktor wszystkich chrześcijan i najwyższy świadek fides totius Ecclesiae* był gwarantem właściwego rozpoznania woli Bożej przez Kościół²⁰. Wobec tego trzeba widzieć Ducha Świętego jako protagonistę Kościoła i jego drogi synodalnej. Kluczowy jest więc duchowy aspekt: pierwszeństwo słowa Bożego, słuchanie głosu Boga przemawiającego pośród wiernych, modlitwa, rozpoznawanie istniejącej wokół nas rzeczywistości, życie zgodne z Ewangelią. To nie wyklucza trudności – papież ma świadomość, że taki proces synodalny nie jest łatwy i dlatego zachęca, by nie obawiać się w dialogu ujawniania się własnych słabości. To założenie nie idealizuje synodu, ale umiejscawia go w ludzkiej kondycji²¹. Podsumowując ten aspekt, warto przytoczyć sugestywne terminy użyte przez Franciszka: chodzi o bycie kontemplatykami Słowa i kontemplatykami ludzi²². To określa tożsamość uczniów Jezusa. Wobec tego Kościół wezwany jest do rozpoznawania tych dwóch głosów: Bożego i ludzkiego. To stanowi realizację struktury objawienia i życia chrześcijańskiego: powiązanie Boskiego i ludzkiego działania²³.

Drugim filarem synodalności jest *sensus fidei (fidelium)* ochrzczonych. Zgodnie z nauczaniem Kościoła chodzi o nadprzyrodzony zmysł wiary i udział wiernych w godności prorockiej funkcji Chrystusa. Sobór Watykański II, definiując *sensus fidei*, stwierdza:

Święty Lud Boży ma udział także w proroczej funkcji Chrystusa [...]. Ogół wiernych, mających namaszczenie od Świętego [...], nie może zbłądzić w wierze i tę szczególną swoją właściwość ujawnia przez nadprzyrodzony zmysł wiary całego ludu, gdy poczynając od biskupów aż po ostatniego z wiernych świeckich ujawnia on swą powszechną zgodność w sprawach wiary i obyczajów. Albowiem dzięki owemu zmysłowi wiary, wzbudzaniu i podtrzymywanemu przez Ducha prawdy, Lud Boży pod przewodem świętego urzędu nauczycielskiego [...] niezachwianie *trwa przy wierze raz podanej świętym* (por. Jud 3), wnika w nią głębiej z pomocą słusznego osądu i w sposób pełniejszy stosuje ją w życiu²⁴.

²⁰ DCom. Chodzi o uchwycenie obecności Boga. Zob. DRom.

²¹ DRom.

²² DCom.

²³ Wciąż trzeba mieć na względzie inkarnacyjny wymiar chrześcijaństwa, co przejawia się w ciągłym wiązaniu Boskiego i ludzkiego, duchowego i doczesnego. Zob. P. Sawa, *Duchowość inkarnacyjna i jej chrystologiczne podstawy*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 44 (2011) 1, s. 109–125.

²⁴ Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele* [dalej: KK], 12.

Cały Lud Boży rozeznaje więc, w jaki sposób kształtować drogi Ewangelii we współczesnym kontekście i okolicznościach życia, sposobach ewangelizacji. Ostatecznie chodzi o rozpoznanie tego, co pochodzi od Boga. Jest to możliwe dzięki Duchowi Świętemu, który umożliwia zachowanie tożsamości chrześcijańskiej i broni przed błędem nawet w przypadku trudności w precyzyjnym wyrażeniu wiary²⁵. Nie można jednak pomylić tego z sondażem opinii. Dla funkcjonowania *sensus fidei* niezbędne jest uczestnictwo w życiu Kościoła, karmienie się „uczuciem Chrystusa”²⁶, co oznacza jednocześnie *sentire cum Ecclesia*. To przywraca autorytet *sensus fidelium* obok autorytetu Magisterium hierarchii i magisterium teologów oraz przeżywania prymatu Piotrowego i kolegialności biskupów w kontekście synodalności Ludu²⁷.

Po trzecie, synodalność pomaga lepiej przeżywać i zrozumieć strukturę Kościoła, dając odpowiednie ramy dla niezbędnej posługi hierarchicznej. Charakter konsultacyjny i doradczy sprawia, że biskup czy prezbiter realnie jest duszpasterzem, gdyż odłączony od wiernych byłby jedynie funkcjonariuszem. Wyzwaniem pozostaje więc przewyciężenie sztywnego podziału na przywódców i podwładnych oraz nauczających i nauczanych²⁸. Takie podejście umożliwia przeżywanie Kościoła jako Ludu Bożego. Nie zaburza jednocześnie funkcjonowania wymiaru hierarchicznego, a akcentuje charyzmatyczny. Wszystko jednak trzeba ująć w kategorii służby. Z tego powodu Franciszek, przemawiając podczas Jubileuszu Synodu Biskupów, zwrócił uwagę, że Kościół trzeba widzieć w obrazie odwróconej piramidy, gdzie papież i biskupi jako *ministri* są sługami oraz winni naśladować gest Jezusa myjącego nogi apostołom. Dlatego też jednym z tytułów papieskich jest *servus servi Dei*²⁹. Dialog i realnie przeżywana synodalność pomagają więc właściwie rozumieć władzę w Kościele oraz znaczenie urzędu związanego ze święceniami, zawsze realizowanymi w kontekście wspólnotowym.

Po czwarte, w synodalności ważny jest kontekst ekumeniczny. Można wręcz mówić o *ekumenicznym smaku synodalności*³⁰. Z jednej strony Kościół katolicki może uczyć się z doświadczeń innych chrześcijan, zwłaszcza tradycji wschodnich³¹. Właściwe przeżywanie synodalności przez rzymskich katolików stanowi

²⁵ EG 19.

²⁶ DRom.

²⁷ Zob. N. Becquart, *Introduzione*, w: Francesco, *Camminare insieme. Parole e riflessioni sulla sinodalità*, Città del Vaticano 2022, s. 14.

²⁸ DRom.

²⁹ DCom.

³⁰ Franciszek, *Przemówienie do uczestników Międzynarodowego Kongresu Towarzystwa dla Prawa Kościołów Wschodnich z okazji 50-lecia jego istnienia*, Rzym, 19.09.2019.

³¹ „[...] w dialogu z braćmi prawosławnymi my, katolicy, mamy możliwość nauczenia się czegoś więcej na temat znaczenia kolegialności biskupów oraz o ich doświadczeniu synodalności” (EG 246).

również pomoc w dialogu ekumenicznym z innymi Kościołami i wspólnotami chrześcijańskimi. Nie chodzi o kopię czy naśladowanie, ale o inspirowanie i wspólne odkrywanie woli Bożej. Świadomość własnej tożsamości umożliwia też dialog teologiczny między denominacjami oraz wspólne świadectwo. Ważna jest tu otwartość i koncentracja na tym, co łączy, pamiętając także o uwzględnianiu hierarchii prawd³².

Po piąte, mówiąc o synodalności, Franciszek wskazuje na podstawowe zagrożenia dla jej realizacji. Najpierw formalizm, który sprowadza słuchanie i dialog do powierzchowności. Dlatego potrzebna jest nie tylko forma, ale także odpowiednia treść. Papież stwierdził więc, że

[...] jeśli mówimy o Kościele synodalnym, nie możemy zadowalać się formą, ale potrzebujemy także treści, narzędzi i struktur, które sprzyjają dialogowi i interakcji wewnątrz ludu Bożego, zwłaszcza między kapłanami a świeckimi³³.

Niezdrowa jest więc elitarność duchownych czy ich oddzielenie od świeckich, czyli istnienie jakby dwóch odrębnych światów. Doświadczenie procesu synodalnego na poziomie Kościołów lokalnych pokazuje trafność Franciszkowej oceny³⁴. Ponadto zagrożeniem dla synodu jest intelektualizm, który w tym kontekście trzeba widzieć jako abstrakcyjne rozważania o problemach Kościoła i świata,

³² EG 246. O wzajemnej inspiracji zob. P. Sawa, *Synodalność w Kościele katolickim i innych wspólnotach chrześcijańskich. Możliwości i granice inspiracji dla odnowy Kościoła*, w: *Synodalność wyzwaniem dla Kościoła w Polsce*, red. M. Tutak, T. Wielebski, Warszawa 2023, s. 227–263. Rzeczywistość hierarchii prawd wyeksponował już synod antiocheński z wiosny 325 r. Zawarte to jest w liście przewodniczącego synodu, biskupa Hozjusza z Kordoby: „[...] wydało się więc najistotniejsze zbadać, po pierwsze, to, co ze wszystkich rzeczy jest w całości najmocniejsze i najbardziej niezwykle [...]” (*Electio Eustatii et redactio Symbolum*, w: *Acta synodalia ab anno 50 ad annum 381*, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2006, s. (80) 85*). Por. W. Wołyniec, *Teologia synodalna*, t. I: 245–325, Katowice 2020, s. 29–34.

³³ Franciszek, *Przemówienie podczas otwarcia XVI Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów* [dalej: OSB], Rzym, 9.10.2021.

³⁴ Przykładem mogą być wnioski zawarte w polskiej Syntezie Krajowej: „Trudności z podjęciem dialogu dotyczą relacji duchowieństwo – świeccy. Księża i świeccy żyją w dwóch różnych, odseparowanych światach – bańkach środowiskowych. Księża i biskupi często nie rozumieją, że aby ewangelizować, muszą skonfrontować się ze światem spoza przestrzeni własnej plebanii (kurii) i podjąć dialog ze świeckimi/parafianami, aby włączać tych, którzy pozostają na peryferiach Kościoła. Podziały w Kościele przebiegają także między samymi księżmi oraz wśród świeckich. [...] W wypowiedziach uczestników spotkań, zarówno osób duchownych, jak i świeckich, pojawił się obraz zdystansowanego biskupa – urzędnika, niezainteresowanego sprawami parafii, *oderwanego od rzeczywistości* oraz problemów, którymi żyją wierni i parafialne wspólnoty” (*Synod 2021–2023. Synteza krajowa*, opr. K. Kaźmierska, M. Jewdokimow, W. Sadłoń, L. Organek, Ruda Śląska 2022, s. 18, 27).

jak również stosowanie jałowych kwalifikacji ideologicznych czy partyjnych. W takiej sytuacji synod byłby oderwany od tego, co stanowi życie Ludu Bożego. Wreszcie bierność, która wynika z pokusy zaniechania jakiegokolwiek zmiany w Kościele, w sposobie funkcjonowania, skoro „zawsze się tak robiło”³⁵.

Po szóste, Franciszek wskazuje na konkretne klucze interpretacyjne synodalności: komunია, uczestnictwo, misja³⁶. Najpierw komunია (wspólnota), która wyraża naturę Kościoła³⁷. Właściwą perspektywą dla życia chrześcijańskiego jest troska o jedność. Franciszek zwraca uwagę na szerokie rozumienie owej komunii. Chodzi więc o spójność i pełnię wewnętrzną w łasce, w prawdzie, we współpracy, misji, zaangażowania wobec współczesnego świata. Z komunią wiąże się uczestnictwo, wyrastające z łaski chrztu, zgodnie z przesłaniem: „wszyscy zostaliśmy ochrzczeni w jednym Duchu, aby stanowić jedno ciało” (1 Kor 12,13). Jest to konkretnym wyrazem komunii, która nie może pozostawać czymś abstrakcyjnym. Zaangażowanie członków Kościoła w proces synodalny jest realną formą przeżywania Kościoła jako wspólnoty. Z tym wiąże się misja, która nadaje sens wszystkiemu. Synodalność pomaga ochrzczonej realizować powołanie misyjne przez obecność, czułość, więzi przyjaźni ze światem. Kościół winien również być kamerą kruchości i ubóstwa naszych czasów.

Po siódme, żeby synod przyniósł oczekiwane owoce, ważne jest stosowanie właściwej metodologii: spotkać, słuchać, rozeznąć³⁸. Najpierw konieczne jest spotkanie, które naśladuje Jezusa. Istotą jest uwaga skierowana na innych, czas i dyspozycyjność. Nie chodzi więc jedynie o organizowanie wydarzeń czy teoretyczne rozważaniu problemów, ale o stworzenie przestrzeni modlitwy (adoracji) oraz spotkania twarzą w twarz. Podczas spotkania kluczowe jest słuchanie, które dla owocności powinno odbywać się bez pośpiechu, bez osądzania. W związku z tym synodu nie można przeprowadzać szybko, nawet kiedy generuje to zmęczenie. Mimo tego wciąż warto podążać tą drogą, gdyż Duch Święty zawsze sugeruje nowe drogi i języki, co przynosi konkretne skutki. Wreszcie rozeznawanie. Słuchanie bowiem zmierza do rozpoznania woli Bożej i jest wspólną drogą. Franciszek zwraca więc uwagę na to, że słuchanie nie może być celem samym

³⁵ EG 22.

³⁶ OSB.

³⁷ Warto przypomnieć nauczanie Kongregacji Nauki Wiary o Kościele jako komunii. Winna ona mieć wymiar wertykalny (jedność z Bogiem) i horyzontalny (jedność z ludźmi), widzialny i niewidzialny. Jednocześnie prawdziwa komunია ma wymiar sakramentalny. Podstawą jest chrzest i celebrowanie Eucharystii. Wyraża to starożytne określenie „rzeczy święte” („komunია świętych”). Zob. Kongregacja Nauki Wiary, *Communio notio. List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია*, s. 3–6.

³⁸ Franciszek, *Homilia podczas mszy świętej na otwarcie Synodu na temat synodalności*, Rzym, 10.10.2021.

w sobie, by rzeczy pozostały niezmiennie. W rozeznawaniu chodzi o wydarzenie łaski, proces uzdrawiania, które czyni Duch Święty. Z tego powodu synod jest doświadczeniem duchowym i rzeczywistością ściśle kościelną.

ŹRÓDŁA FRANCISZKOWEJ WIZJI SYNODALNOŚCI

Analizując nauczanie Franciszka odnośnie do synodalności, trzeba wskazać źródła tej wizji. Podzielić je można na podstawę teologiczną, doświadczenie Kościoła oraz własne doświadczenia Jorgego Maria Bergoglia.

PODSTAWA TEOLOGICZNA³⁹

Najpierw trzeba wskazać otwarcie Boga na człowieka i Jego objawienie. Jak stwierdził Sobór Watykański II, Bóg „w nadmiarze swej miłości zwraca się do ludzi jak do przyjaciół [...] i obcuje z nimi [...], aby ich zaprosić do wspólnoty z sobą i przyjąć ich do niej”⁴⁰. Wiąże się z tym prawda o Trójcy Świętej. Wspólnotowość i dialogiczność mają swoje źródło i wzór w tajemnicy Trójjedynego Boga⁴¹.

Drugim teologicznym źródłem synodalności jest eklezjologia Ludu Bożego oraz eklezjologia komunii obecna na Soborze Watykańskim II, będąca sercem soborowego nauczania o Kościele. W to ujęcie wpisuje się nauczanie Franciszka. Chodzi o Lud będący w drodze, zwoływany przez zmartwychwstałego Pana, który stanowi całość żyjącą w wielopostaciowej harmonii⁴². Dlatego wszyscy członkowie tego ludu są podmiotem prawa i działania. Ten model podkreśla uczestnictwo i współodpowiedzialność, choć oczywiście zróżnicowany według darów, urzędów i charyzmatów. Bazą takiego ujęcia Kościoła i jego synodalności jest teologia chrztu, który stanowi fundament tożsamości i współodpowiedzialności misyjnej. Przez chrzest wszyscy są bowiem kapłanami, prorokami i królami. Wobec tego synodalność pozwala na nowo odkryć sens powołania chrześcijańskiego. Jego realizacja domaga się jednak dialogu między wszystkimi członkami, zwłaszcza między prezbiterami a świeckimi⁴³.

³⁹ Por. XVI Zgromadzenie Ogólne Zwyczajne Synodu Biskupów, *Instrumentum laboris na pierwszej sesję (październik 2023)*, s. 17–31.

⁴⁰ Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym*, 2.

⁴¹ Synodalność odzwierciedla życie trynitarne i umożliwia przeżywanie komunii. „Under the guidance of the Holy Spirit, the whole Church is synodal/conciliar, at all levels of ecclesial life: local, regional and universal. The quality of synodality or conciliarity reflects the mystery of the trinitarian life of God, and the structures of the Church express this quality so as to actualize the community’s life as a communion” (World Council of Churches, *Faith and Order Commission, The Church: Towards a Common Vision*, Geneva 2013, s. 53).

⁴² EG 17.22.

⁴³ DAs.

Kolejnym teologicznym źródłem synodalności jest działanie Ducha Świętego. Proces synodalny trzeba więc widzieć jako proces duchowy. Kościół synodalny to Kościół słuchający Ducha Świętego przez słuchanie słowa Bożego i słuchanie siebie nawzajem. Duch Święty bowiem działa we wszystkich ochrzczonych, niezależnie od wieku, powołania, kondycji i odpowiedzialności. Poddanie się Duchowi Świętemu wyraża się w drodze za słowem Bożym – dzięki słuchaniu tych słów stajemy się mniej bogatsi w nasze słowa, a bogatsi w Jego Słowa⁴⁴. Jak zauważa Franciszek, nie wystarczy jednak tylko czytać Pismo Święte, ale trzeba słuchać Jezusa. Chrześcijanie winni być antenami dostrojonymi do Słowa Bożego. Jest to możliwe dzięki Duchowi Świętemu, który ożywia słowo. Sam synod natomiast winien być uprzywilejowanym narzędziem słuchania Boga. Dlatego, choć jest to synod biskupów, nie może odbywać się w oderwaniu od wiernych. Ludowi Bożemu trzeba dać prawo głosu poprzez biskupów⁴⁵. Franciszek wyraźnie podkreśla, że prawdziwie katolicka synodalność nie realizuje się obok pasterzy. Jednocześnie biskupi zobowiązani są do jedności z papieżem – wspólna droga musi być realizowana *cum Petro* (z Piotrem) i *sub Petro* (pod Piotrem). To odróżnia synodalność prawosławną czy greckokatolicką, gdzie głos patriarchy (arcybiskupa większego) liczy się jako jeden głos, nie wspominając już o rozwiązaniach w innych denominacjach.

Synodalność wyrasta również z obdarowania ochrzczonych różnorodnością charyzmatów i związaną z tym zasadą współuczestnictwa. Wszyscy ochrzczeni są wezwani do aktywności, udziału i rozwoju misji Kościoła. Domaga się to harmonii ochrzczonych z prymatem Piotrowym i zjednoczenia w różnorodności. Różnorodność jest bowiem wielkim bogactwem dla Kościoła, jak mozaika⁴⁶. W drodze jedności konieczne są próby pokonywania konfliktów, mając wciąż na uwadze zasadę, że jedność ważniejsza jest niż konflikt⁴⁷. Owo jednoczenie się w różnorodności jest więc wyrazem katolicyzacji, a strażnikiem tej harmonii w różnorodności jest biskup⁴⁸. Jednocześnie, jak zaznacza Franciszek, biskup w diece-

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ *Konstytucja apostolska „Episcopalis communio”* [dalej: EC], 5–8.

⁴⁶ Franciszek, *Homilia podczas mszy świętej w uroczystość Świętych Apostołów Piotra i Pawła*, Rzym, 29.06.2013.

⁴⁷ EG 226–230.

⁴⁸ Zob. DAs. „Powszechność Kościoła oznacza, z jednej strony, podstawową jedność, a z drugiej strony *wielość i różnicowanie*, które nie przeszkadzają jedności, ale nadają jej charakter «komunii». [...] Promocja jedności, która nie przeszkadza różnorodności, jak również uznawanie i promocja różnicowania, które nie przeszkadza jedności, ale ją ubogaca, jest pierwszorzędnym zadaniem Biskupa Rzymu wobec całego Kościoła i – z zachowaniem kościelnego prawa powszechnego – każdego Biskupa w Kościele partykularnym powierzonym jego posłudze pasterskiej” (*Communio notio*, 15).

zji, a proboszcz w parafii nie może posługiwać sam. Potrzebne są rady duszpasterskie, czyli realizowany powinien być model synodalny, relacyjny, wspólnotowy Kościoła.

Wreszcie podstawą synodalności jest antropologia relacji, leżącej u podstaw koncepcji Kościoła relacyjnego. Wiąże się to z promowaną przez Franciszka kulturą spotkania,

która wykraczałaby poza dialektyki, stawiające jednego przeciw drugiemu. Jest to taki styl życia, który dąży do tworzenia owego wielościanu, który ma wiele aspektów, wiele stron, ale wszystkie tworzą jedność bogatą w różne odcienie, ponieważ *całość przewyższa część*⁴⁹.

To istota procesu synodalnego: relacyjne patrzenie na świat i na Kościół. Dlatego Franciszek dalej apeluje, że

[...] autentyczny dialog społeczny zakłada zdolność poszanowania punktu widzenia drugiej osoby poprzez zaakceptowanie możliwości posiadania przez nią pewnych przekonań lub uprawnionych interesów⁵⁰.

DOŚWIADCZENIE KOŚCIOŁA

Dla Franciszka istotne jest doświadczenie Kościoła. Najpierw w wymiarze powszechnym, czyli przebieg i przesłanie Soboru Watykańskiego II. Wtedy właśnie wyeksponowano eklezjologiczną kategorię Ludu Bożego i komunii, która uwzględnia różnorodne obdarowanie i sprzężenie wymiaru hierarchicznego z charyzmatycznym.

Ważnym aspektem w drodze do synodalności jest też idea kolegalności biskupów, co jednocześnie jest modelem funkcjonowania całego Kościoła – Kolegium Biskupów jest kontynuacją kolegium apostoelskiego, ale nie można mówić o identyczności tych podmiotów⁵¹. Znajduje to wyraz w instytucji soboru powszechnego, Synodu Biskupów czy Konferencji Biskupów, jak również w synodach prowincjalnych. Liturgicznym znakiem kolegalności jest udział większej liczby biskupów podczas święceń nowego biskupa. Trzeba też pamiętać, że kolegalność jednak nie ogranicza roli Biskupa Rzymu – biskupi są wezwani do współdziałania między sobą, pozostając w jedności z papieżem, którego urząd jest źródłem

⁴⁹ Franciszek, *Encyklika „Fratelli tutti”* [dalej: FT], 215; zob. EG 234–237.

⁵⁰ FT 203.

⁵¹ Stwierdziła to Papieska Komisja Biblijna podczas obrad soborowych. Zob. E. Sztafrowski, *Kolegalne działanie biskupów na tle Vaticanum II*, Warszawa 1975, s. 79.

i fundamentem jedności. Kolegium ma też władzę autorytarną jedynie pozostając w jedności z papieżem⁵². Posługa biskupów nie może też być podejmowana w oderwaniu od całości Kościoła. Świeccy mają bowiem udział w apostołstwie i wszyscy, niezależnie od stanu, wezwani są do bycia żywymi członkami Kościoła. Wszyscy bowiem mają odpowiednie obdarowanie⁵³. Strukturalnym wyrazem tego jest współdziałanie duchownych i świeckich w różnych obszarach życia Kościoła, np. radach, synodach, komisjach.

Oprócz soborowych treści dla Franciszka ważny jest sam proces soborowy⁵⁴. Z jednej strony chodzi o wspólną drogę w rozeznawaniu i dochodzeniu do konkluzji (dokumentów), a z drugiej sama recepcja Soboru, która była i jest długotrwałym procesem i znalazła wyraz w rozporządzeniach i nauczaniu Pawła VI czy Jana Pawła II. W zakresie eklezjologii istotne jest posoborowe wprowadzanie elementów synodalności w strukturę Kościoła: Synod Biskupów, diecezjalna i parafialne rady duszpasterskie i rady ds. ekonomicznych, synody diecezjalne z zaangażowaniem duchownych, świeckich czy konsekrowanych. Jednocześnie owa recepcja wciąż trwa i domaga się dalszych, nowych rozwiązań – nie chodzi jedynie o nowe odczytywanie tekstów, ale o podjęcie stylu działania, który przejawia się w poszukiwaniu odpowiedzi na kluczowe pytania ówczesnych i współczesnych czasów.

Dla Franciszka szczególne znaczenie ma doświadczenie Ameryki Łacińskiej i Karaibów. Synodalność realizuje się tam przez kolejne konferencje regionalne: w Rio de Janeiro (1955), w Medellín (1968), w Puebla (1979), w Santo Domingo (1992) i w Aparecida (2007). Ta ostatnia, w której brał udział kardynał Bergoglio, była kluczowa dla jego wizji Kościoła. Oprócz treści, czyli idei uczeń – misjonarz, ważna była metodologia: brak dokumentu wyjściowego, przegłosowanie dwóch tysięcy zgłoszonych poprawek do tekstu końcowego, kontekst modlitwy trwającej w sanktuarium podczas obrad biskupów, liturgie sprawowane każdego dnia z udziałem Ludu Bożego⁵⁵. To doświadczenie znajduje odbicie w proponowanej przez Franciszka wizji synodalności oraz synodalnej duchowości.

⁵² KK 20–23.

⁵³ KK 11.33.

⁵⁴ Zob. J.W. O'Malley, *Co się zdarzyło podczas Soboru Watykańskiego II*, przeł. A. Wojtasik, Kraków 2011; G.F. Svidercoschi, *Sobór, który trwa. Kronika, bilans, perspektywy*, przeł. L. Rodziewicz, Kraków 2003. O burzliwej dynamice procesu prac nad *Konstytucją dogmatyczną o Kościele* zob. P. Sawa, *Lumen gentium – historia, idee, program odnowy Kościoła*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 48 (2015) 2, s. 284–290.

⁵⁵ G. Ryś, *Rozmawiając z Franciszkiem o Dokumentie z Aparecidy*, w: *Aparecida. V Ogólna Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów. Dokument końcowy*, przeł. K. Zabawa, K. Łukoszczyk, Gubin 2014, s. 8–9.

OSOBISTE DOŚWIADCZENIE FRANCISZKA

Dla Franciszka istotne znaczenie ma doświadczenie związane z duchowością ignacjańską i życiem w Towarzystwie Jezusowym, gdzie najważniejsze ma być słuchanie, rozmawianie i rozeznanie, co stanowi kluczowe wyzwanie dla współczesnego Kościoła. „Dzisiaj szczególnie potrzebna stała się postawa rozeznawania”⁵⁶. Istotne staje się wypełnienie apostołskiego nakazu: „Wszystko badajcie, a co szlachetne – zachowujcie” (1 Tes 5,21) oraz „Badajcie, co jest miłe Panu” (Ef 5,10). Wiąże się to z rozpoznawaniem tego, co lepsze dla wypełnienia woli Bożej.

Rozeznawanie jest konieczne nie tylko w chwilach nadzwyczajnych lub gdy trzeba rozwiązać poważne problemy, czy też, gdy trzeba podjąć kluczową decyzję. Jest to narzędzie walki do lepszego dążenia za Panem. Jest nam potrzebne zawsze: abyśmy byli zdolni do rozpoznawania czasów Boga i Jego łaski [...]. Często dokonuje się to w małych rzeczach, w tym, co wydaje się nieistotne, ponieważ wielkoduszność przejawia się w sprawach prostych i codziennych⁵⁷.

Jezuickie rozeznawanie ma dwa wymiary. Pierwszy – osobisty. Człowiek usiłuje rozpoznać wolę Bożą w stosunku do swojego życia, działania itp. Warunkiem jest czystość intencji, miłość do Boga, życie dla celu, jakim jest chwała Boża, troska o zbawienie, usunięcie nieuporządkowanych uczuć, jedność z hierarchią kościelną, dojrzałość emocjonalno-duchowa⁵⁸. Proces ten domaga się odpowiedniej drogi: modlitwa, gromadzenie danych, osąd, potwierdzenie zewnętrzne, potwierdzenie wewnętrzne (pokój i radość), potwierdzenie ostateczne. Istotną pomocą jest dialog z kierownikiem duchowym⁵⁹. Ma to przełożenie na drugi wymiar – rozeznawanie wspólnotowe, którego podstawą jest prowadzenie życia duchowego oraz ukierunkowanie na cel wspólnoty. Ta droga zawiera istotne etapy: zbieranie informacji (wypowiedzenie się każdego członka na omawiany temat), modlitwa osobista, wypowiedzenie racji za i przeciw, znowu modlitwa osobista, ponowne

⁵⁶ Franciszek, *Adhortacja apostołska „Gaudete et exsultate”* [dalej: GE], 167. Cenny zbiór papieskich wypowiedzi o rozeznawaniu zob. Franciszek, *Rozeznawanie. Boży głos w sercu*, przeł. A. Dywan, Kraków 2023.

⁵⁷ GE 169. Więcej o ignacjańskiej szkole rozeznawania zob. J. Augustyn, *Rozeznawanie duchowe*, Kraków 1992.

⁵⁸ J. Królikowski, *Rozeznawanie woli Bożej według św. Ignacego Loyoli*, „Polonia Sacra” 24 (2020) 3 (61), s. 10–13.

⁵⁹ J.C. Futrell, *Modlitwa i decyzja. Jak odpowiedzieć na Słowo Boże tu i teraz*, przeł. J. Zakrzewski, Warszawa 2019, s. 47–59.

wypowiedzenie racji za i przeciw, modlitwa osobista, dzielenie się procesem rozeznawania, modlitwa, głosowanie⁶⁰.

Ważne są również jezuickie praktyki zakonne w kontekście wspólnotowego rozeznawania. Na poziomie struktury kluczowe są kongregacje generalne, które zwołuje się dla wyboru przełożonego generalnego (pełni swoją funkcję dożywotnio lub do czasu rezygnacji bądź odwołania) albo dla omówienia spraw istotnych dla życia bądź misji Towarzystwa⁶¹. Takie wydarzenie jest okazją do braterskiego spotkania, słuchania i rozeznawania, co wyznacza kierunki życia i misji członków Towarzystwa⁶². Analogiczne znaczenie, choć mniejszej wagi, mają kongregacje prokuratorów, zwoływane dla oceny ewentualnej konieczności zwołania Kongregacji Generalnej i oceny stanu Towarzystwa, stanowiąc pomoc dla przełożonego generalnego⁶³. Na poziomie prowincji ważne są kongregacje prowincjalne, wybierające swojego prokuratora oraz podejmujące tematykę dotyczącą życia i zadań prowincji⁶⁴.

Wreszcie istotną praktyką jest tzw. sprawa sumienia. Każdy jezuita bowiem jest zobowiązany do odbycia corocznej rozmowy z przełożonym o swoich pragnieniach, trudnościach, uwarunkowaniach, rozeznaniu. Ma to pomóc we właściwym rozpoznaniu woli Bożej i skuteczności apostołstwa⁶⁵.

WYZWANIA

Synodalność staje również wobec konkretnych wyzwań.

Pierwszym jest wspomniane już sprowadzanie synodu do kategorii parlamentu. Synod nie jest konwencją ani salonem, parlamentem czy senatem, w których

⁶⁰ Zob. tamże, s. 60–71; B. Steczek, *Rozeznawanie we wspólnocie*, <https://czestochowa-jezuici.pl/2015/04/24/rozeznawanie-we-wspolnocie> [dostęp: 15.09.2023]; M.R. Jurado, *Rozeznawanie duchowe. Teologia, historia, praktyka*, przeł. K. Homa, Kraków 2002, s. 182–191.

⁶¹ *Konstytucje Towarzystwa Jezusowego wraz z przypisami Kongregacji Generalnej XXXIV*, II-B, II-VII.

⁶² Przykładowo VI Kongregacja Generalna (21 lutego–29 marca 1608) ustawiła zasadę codziennej godzinnej modlitwy medytacyjnej oraz corocznych ośmiodniowych rekolekcji w milczeniu.

⁶³ „[...] łączność utrzymuje się listownie i przez osoby, które powinny przybywać z każdej Prowincji, [...], wybierane głosami Profesów i Rektorów danej Prowincji, żeby poinformować Przełożonego Generalnego o wielu sprawach. Dzięki takiej wymianie można w razie potrzeby poznać opinie tych, którzy zdaniem Przełożonego Generalnego mają lepsze rozeznanie w całym Towarzystwie. Tak więc korzystając z usług tych, których ma przy sobie jako doradców, będzie mógł o wielu sprawach zdecydować bez zwoływania Kongregacji całego Towarzystwa [...]” (*Konstytucje Towarzystwa Jezusowego...*, II-B, II.1B).

⁶⁴ Tamże, II-B, III. V.3.

⁶⁵ „[...] wydaje się rzeczą dobrą, żeby i Koadiutorzy uformowani, i Profesi znajdujący się gdziekolwiek pod posłuszeństwem jakiegoś Przełożonego Towarzystwa, raz do roku albo i częściej, jeśli Przełożony uzna za właściwe, wymienionym sposobem, sprawę sumienia zdawali, poczynaając od ostatniej, jaką złożyli” (tamże, II-A, IV, 40).

dochodzi do porozumienia lub zwycięstwa jakiejś grupy, gdyż w Kościele nie chodzi o mniejszość czy większość, ale o Ducha Świętego i Jego dzieło⁶⁶. Bez Niego Kościół może być co najwyżej wspólnym stowarzyszeniem humanitarnym, organizacją charytatywną, partią kościelną. Synod tymczasem ma być rozpoznany jako wspólna droga ochrzczonych. Tylko wtedy jest to możliwe, kiedy wszyscy uczestnicy procesu synodalnego przyodzieją się w odwagę apostołską, pokorę ewangeliczną i ufną modlitwę⁶⁷. Bez Ducha Świętego wszystkie decyzje będą przysłańciami Ewangelii. Z tego powodu Franciszek ubolewa, że w czasie synodów zdarzają się „niewłaściwe duchy” i faworyzowanie stanowisk ideologicznych, co generuje konflikty, osłabia wolność myślenia, wiedzie do wypaczenia, redukcji i podziału auli synodalnej na stanowiska dialektyczne i antagonistyczne. To nie służy misji Kościoła⁶⁸.

Drugim wyzwaniem jest słuchanie i rozmawianie. Potrzebne jest uczenie się otwartości na siebie i głębokiego usłyszenia bliźniego, czego warunkiem jest otwarcie na przyjęcie tego, co niosą inni. Z tym wiąże się szczerza dyskusja, w której uczestnicy mówią odważnie to, co czują, myślą, co odczytują jako Boże wezwanie. Nie można więc obawiać się rozmowy, nawet kiedy są trudności, ale trzeba rozmawiać we właściwy sposób. Franciszek ujął to w zdaniu: mówić z namaszczeniem, słuchać z pokorą⁶⁹. Wyraża to również metoda prowadzenia dialogu podczas Synodu 2021–2024: osobiste przygotowanie duchowe, cisza i słuchanie Słowa Bożego, zabieranie głosu przez uczestników i uważne słuchanie, cisza i modlitwa, dzielenie się tym, co przemówiło, a co budzi opór, cisza i modlitwa, wspólne budowanie (zbieżności, rozbieżności, pytania, kierunki na przyszłość), modlitwa dziękczynna⁷⁰. Trzeba więc pamiętać, że

[...] rozeznawanie jest łaską od Boga, ale wymaga ludzkiego zaangażowania na prosty sposób: modlitwy, refleksji, zwracania uwagi na własne wewnętrzne dyspozycje, słuchania i rozmawiania ze sobą w sposób autentyczny, znaczący i przyjazny⁷¹.

⁶⁶ Franciszek, *Audiencia generalna*, 25.11.2020.

⁶⁷ Franciszek, *Introduzione durante la I Congregazione Generale della XIV Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi*, Rzym, 5.10.2015. Franciszek stwierdził m.in.: „Senza lasciarcici guidare dallo Spirito tutte le nostre decisioni saranno soltanto delle «decorazioni» che invece di esaltare il Vangelo lo ricoprono e lo nascondono”.

⁶⁸ A. Spadaro, *Il governo di Francesco. È ancora attiva la spinta propulsiva del pontificato?*, 5.09.2020, <https://www.laciviltacattolica.it/articolo/il-governo-di-francesco/> [dostęp: 4.09.2023].

⁶⁹ Franciszek, *Saluto ai padri sinodali durante la I Congregazione Generale della III Assemblea Straordinaria del Sinodo dei Vescovi*, Rzym, 6.10.2014.

⁷⁰ XVI Zgromadzenie Ogólne Zwyczajne Synodu Biskupów, *Instrumentum laboris...*, s. 32–42.

⁷¹ *Vademecum Synodu o synodalności...*, 2.2.

Wyzwaniem pozostają również wciąż podnoszone obawy o ewentualną zmianę doktryny⁷². Niemniej jednak trzeba rozmawiać o tym, co Duch Święty składa w serca wiernych, ale także wyrazić to, co jest ważne dla wiernych. Po pierwsze, ważne jest wysłuchanie tego, jak wierni przeżywają poszczególne kwestie, także prawdy wiary czy sprawy dyscyplinarno-strukturalne. Po drugie, w rozeznawaniu (i dialogowaniu) trzeba pamiętać o hierarchii prawd wiary, gdyż

[...] niektóre z nich są ważniejsze, ponieważ wyrażają bardziej bezpośrednio istotę Ewangelii. [...] Sobór Watykański II stwierdził, że „istnieje porządek czy *hierarchia* prawd nauki katolickiej, ponieważ różny jest ich związek z fundamentami wiary chrześcijańskiej”. Odnosi się to zarówno do dogmatów wiary, jak również do całości nauczania Kościoła, łącznie z nauczaniem moralnym⁷³.

Synodalność nie pomniejsza Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, ale pozwala mu właściwie rozpoznawać prawdę i kształtować Kościół. Poza tym to właśnie biskup Rzymu w wymiarze powszechnym⁷⁴, a biskup w przypadku synodów lokalnych określa sposób wcielania w życie postanowień synodalnych i strzeże depozytu wiary⁷⁵.

Czwartym wyzwaniem jest postawa zamknięcia i zastoju. Dotyczy to przekroczenia uprzedzeń, przyzwyczajzeń, sztywności mentalnej i duszpasterskiej, „zawsze tak było”⁷⁶. Oczywiście Franciszek nie chce zmian dla samych zmian, ale pragnie misyjnego przebudzenia i usprawnienia życia wspólnoty. Domaga się to

⁷² Tymczasem w synodalności chodzi o nieomylnie w wierze kroczenie razem. Por. T. Nawracała, *Synodalność w Kościele i dla Kościoła...*, s. 86–87.

⁷³ EG 36.

⁷⁴ „[...] faza realizacji, mająca na celu rozpoczęcie przyjmowania wniosków synodalnych we wszystkich Kościołach partykularnych, przyjętych przez Biskupa Rzymu, w sposób, jaki uzna za najdogodniejszy” (EC 5–8).

⁷⁵ Wiąże się to ze wzajemnym przenikaniem się Kościoła powszechnego i Kościołów lokalnych. „[...] w każdym Kościele partykularnym «jest prawdziwie obecny i działa Jeden, Święty, Katolicki i Apostolski Kościół Chrystusowy»” (*Communio notio...*, 9). Jednocześnie trzeba pamiętać, że „Kościół nie jest wynikiem ich komunii, ale w swoim istotnym misterium jest rzeczywistością *ontologicznie* i *czasowo* uprzednią w stosunku do każdego pojedynczego Kościoła partykularnego” (tamże). „A zatem, w perspektywie Kościoła rozumianego jako komunii, uniwersalna *komunii wiernych* i *komunii Kościołów* nie są konsekwencją jedna drugiej, ale obydwie stanowią tę samą rzeczywistość widzianą z odmiennej perspektywy” (tamże, 10).

⁷⁶ DAs. „Duszpasterstwo w kluczu misyjnym wymaga rezygnacji z wygodnego kryterium duszpasterskiego, że *zawsze się tak robiło*. Zachęcam wszystkich do śmiałości i kreatywności w tym zadaniu przemyślenia na nowo celów, stylu i metod ewangelizacyjnych swojej wspólnoty” (EG 33).

zdolności do „wyjścia ku” wszystkim z owocnym orędziem misyjnym. To Kościół w wyjściu (*La Chiesa in uscita*)⁷⁷.

Piątym wyzwaniem jest to, aby być synodem, a nie jedynie mieć synod⁷⁸. W Kościele chodzi bowiem o to, by być blisko ludzi. Skoro Kościół ma być blisko ludzi, potrzebuje realnego dzielenia się, żywego dialogu między pasterzami oraz między pasterzami a wiernymi, czyli istotne jest to, by iść razem ze wszystkimi wierzącymi w Jezusa, co przejawia się w słuchaniu doświadczeń, wrażliwości i otwartości na opinie braci, jak również we współodpowiedzialności. W ten sposób synodalność prowadzi do poszerzenia horyzontów.

Szóstym wyzwaniem jest uznanie, że rozwiązanie problemów Kościoła nie dokona się przez same reformy strukturalne, organizacyjne czy administracyjne, ale jedynie przez przywrócenie prymatu ewangelizacji⁷⁹, co wyrasta z autentycznego życia duchowego i co domaga się dialogu między wierzącymi. Wobec napięć związanych z niemiecką drogą synodalną Franciszek napisał:

[...] jedną z pierwszych i wielkich pokus na poziomie kościelnym jest przekonanie, że rozwiązania obecnych i przyszłych problemów będą pochodzić wyłącznie z czysto strukturalnych, organicznych lub biurokratycznych reform, ale ostatecznie nie dotkną one w ogóle żywotnych rdzeni, które wymagają uwagi. Jest to rodzaj nowego pelagianizmu, który prowadzi nas do pokładania zaufania w strukturach administracyjnych, w doskonałych organizacjach⁸⁰.

Siódmym wyzwaniem jest długoterminowość synodu. Trzeba go bowiem widzieć w całości życia Kościoła, który podąża naprzód. Podsumowując synod dotyczący Amazonii, Franciszek wyznał:

Lubię myśleć, że w pewnym sensie Synod jeszcze się nie skończył. Ten czas powitania całego procesu, który przeżyliśmy, wzywa nas do dalszego kroczenia razem i wprowadzania tego doświadczenia w życie⁸¹.

⁷⁷ EG 24. „Marzę o wyborze misyjnym, zdolnym przemienić wszystko, aby zwyczaje, style, rozkład zajęć, język i wszystkie struktury kościelne stały się odpowiednim kanałem bardziej do ewangelizowania dzisiejszego świata niż do zachowania stanu rzeczy. Reformę struktur, wymagającą odnowy duszpasterskiej, można zrozumieć jedynie w tym sensie: należy sprawić, by stały się one wszystkie bardziej misyjne, by duszpasterstwo zwyczajne we wszystkich swych formach rozszerzało swój zasięg i było bardziej otwarte, by doprowadziło zaangażowanych w nie ludzi do przyjęcia stałej postawy «wyjścia» i w ten sposób sprzyjało udzieleniu pozytywnej odpowiedzi ze strony tych wszystkich, którym Jezus ofiaruje swoją przyjaźń” (EG 27).

⁷⁸ Franciszek, *Discorso ai Presuli della Chiesa Greco-Cattolica Ucraina*, Rzym, 5.07.2019.

⁷⁹ *Schreiben von Papst Franziskus an das pilgernde Volk Gottes in Deutschland*, 7.

⁸⁰ Tamże, 5.

⁸¹ A. Spadaro, *Il governo di Francesco...*

Wobec tego synodalność to prostu codzienność Kościoła i normalny sposób jego funkcjonowania.

ZAKOŃCZENIE

Nauczanie Franciszka o synodalności można podsumować, formułując następujące wnioski.

1) Synodalność nie jest współczesnym rozwiązaniem, gdyż korzenie ma w Biblii i Tradycji Kościoła oraz w teologii i doświadczeniu różnych przestrzeni życia kościelnego. Stanowi to formę realizacji wspólnotowego wymiaru chrześcijaństwa oraz sprzężenia wymiaru hierarchicznego i charyzmatycznego.

2) Nowość wprowadzana przez Franciszka polega na szerszym zaproszeniu duchownych, konsekrowanych i świeckich do udziału w procesie rozeznawania tego, co Duch mówi do Kościoła. W tym procesie najważniejsze jest więc spotkanie i wspólne wsłuchiwanie się w głos Boga, jak również przeżywanie współodpowiedzialności za Kościół. W żaden sposób nie znosi to pasterskiej funkcji papieża i biskupów w podejmowaniu decyzji. Trzeba więc rozróżnić pomiędzy procesem rozpoznawania (*decision making*) a podjęciem decyzji (*decision taking*)⁸².

3) Synodalny model Kościoła ma służyć ewangelizacji. Nowe impulsy dla synodalności nie są zamachem na Tradycję, ale usprawnieniem życia wspólnoty. Franciszek przypomina więc, że:

istnieją struktury kościelne, które mogą doprowadzić do krępowania dynamizmu ewangelizacyjnego, zaś dobre struktury są użyteczne tylko wtedy, kiedy nieustannie kieruje się nimi, wspiera i osądza je życie. [...] Nie bójmy się dokonać ich rewizji⁸³.

4) Dla Franciszka ważne jest osobiste doświadczenie mentalności synodalnej. Kluczowy był jego udział w konferencji episkopatów Ameryki Łacińskiej w Aparecida w 2007 roku oraz życie opierające się na duchowości ignacjańskiej

⁸² „Ostatecznie odpowiedzialność za decyzje spoczywa na nim (*decision taking*), w przeciwieństwie do procesu dyskusji i poszukiwania (*decision making*). [...] Papież Franciszek daje więc do zrozumienia, że Kościół jest komunią wszystkich. Wszyscy są zaproszeni do wypowiedzenia się i do uczestnictwa, ale jednocześnie ten Kościół jest hierarchiczny, episkopalny, dlatego zasadnicze decyzje mają podejmować biskupi, a dokładnie biskup Rzymu” (S. Oster, *Realna obecność. Sakramentalność*, przeł. A.A. Napiórkowski, „Teologia w Polsce” 16 (2022) 2, s. 14).

⁸³ EG 26.43.

z kluczowym znaczeniem rozeznawania i na zasadach Towarzystwa Jezusowego z indywidualnym i wspólnotowym rozpoznawaniem woli Bożej.

5) Franciszek jest świadomy wyzwań, które stoją przed synodalnością: mentalność parlamentarna, niedostateczne spotkanie i słuchanie, obawy przed zmianą doktryny, zamknięcie na konieczne zmiany, niedostateczne przeżywanie komunii, iluzja skuteczności jedynie strukturalnych zmian, krótkotrwała perspektywa. Jednocześnie nie brakuje głosów sugerujących „rozmontowywanie” Kościoła przez promowany model synodalny. Wobec tego konieczna jest odpowiednia formacja duchownych i świeckich w zakresie teologii i praktyki synodu. Służyć temu może wydane we Włoszech vademecum papieskiego nauczania o synodalności⁸⁴. Potrzebna jest również duchowość synodalności⁸⁵.

6) Proces synodalny zakłada cierpliwość i długoterminowość. Franciszek zachęca zatem:

Bądźmy pielgrzymami zakochanymi w Ewangelii, otwartymi na niespodzianki Ducha Świętego. Nie przegapmy okazji do spotkania, wzajemnego słuchania i rozeznawania. Z radością, wiedząc, że gdy szukamy Pana, On pierwszy przychodzi do nas ze swoją miłością⁸⁶.

BIBLIOGRAFIA

Augustyn J., *Rozeznawanie duchowe*, Kraków 1992.

Becquart N., *Introduzione*, w: Francesco, *Camminare insieme. Parole e riflessioni sulla sinodalità*, Città del Vaticano 2022, s. 7–17.

Benedykt XVI, *Omelia*, Aparecida, 13.05.2007, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/homilies/2007/documents/hf_ben-xvi_hom_20070513_conference-brazil.html [dostęp: 5.09.2023].

Der Synodale Weg der katholischen Kirche in Deutschland, *Präambeltext. Hören, lernen, neue Wege gehen*, file:///C:/Users/DELL/Downloads/SW_Praeambeltext_HoerenlernenneueWeegehen_2023.pdf [dostęp: 15.09.2023].

⁸⁴ Franciszek, *Camminare insieme. Parole e riflessioni sulla sinodalità*, Città del Vaticano 2022.

⁸⁵ Zob. Sekretariat Generalny Synodu, Commission on Spirituality Sub-Group, *Towards a spirituality for synodality*.

⁸⁶ Franciszek, *Homilia podczas mszy świętej na otwarcie Synodu na temat synodalności*, Rzym, 10.10.2021. „Pierwsza faza odnowiła naszą świadomość, że stawanie się Kościołem coraz bardziej synodalnym objawia naszą tożsamość i powołanie: podążanie razem, czyli tworzenie synodu, jest drogą do prawdziwego stania się uczniami i przyjaciółmi tego Mistrza i Pana, który powiedział o sobie: *Ja jestem drogą* (J 14,6). Dziś jest to również głębokie pragnienie: doświadczywszy tego jako daru, chcemy je kontynuować, świadomi, że ta droga wypełni się w dniu ostatecznym [...]” (XVI Zgromadzenie Ogólne Zwyczajne Synodu Biskupów, *Instrumentum laboris...*, 7).

- Electio Eustatii et redactio Symbolum*, w: *Acta synodalia ab anno 50 ad annum 381*, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2006, s. (83–90) 83*–90*.
- Franciszek, *Discorso ai fedeli della diocesi di Roma*, Rzym, 18.09.2021, <https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2021/september/documents/20210918-fede-li-diocesiroma.html> [dostęp: 2.09.2023].
- Franciszek, *Discorso durante Commemorazione del 50° Anniversario dell'istituzione del Sinodo dei Vescovi*, Rzym, 17.10.2015, https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html [dostęp: 10.09.2023].
- Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*, Kraków 2013².
- Franciszek, *Adhortacja apostolska „Gaudete et exsultate”*, Kraków 2018.
- Franciszek, *Audienca generalna*, Rzym, 25.11.2020, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/audiences/2020/documents/papa-francesco_20201125_udienza-generale.html [dostęp: 5.09.2023].
- Franciszek, *Camminare insieme. Parole e riflessioni sulla sinodalità*, Città del Vaticano 2022.
- Franciszek, *Discorso ai Presuli della Chiesa Greco-Cattolica Ucraina*, Rzym, 5.07.2019, https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2019/july/documents/papa-francesco_20190705_sinodo-chiesaucraina.html [dostęp: 5.09.2023].
- Franciszek, *Discorso durante incontro con il clero, persone di vita consacrata e membri di consigli pastorali*, Asyż, 4.10.2013, https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/october/documents/papa-francesco_20131004_clero-assisi.html [dostęp: 5.09.2023].
- Franciszek, *Encyklika „Fratelli tutti”*, Kraków 2020.
- Franciszek, *Homilia podczas mszy świętej na otwarcie Synodu na temat synodalności*, Rzym, 10.10.2021, <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/homilies/2021/documents/20211010-omelia-sinodo-vescovi.html> [dostęp: 6.09.2023].
- Franciszek, *Homilia podczas mszy świętej w uroczystość Świętych Apostołów Piotra i Pawła*, Rzym, 29.06.2013, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130629_omelia-pallio.html [dostęp: 1.09.2023].
- Franciszek, *Homilia wygłoszona podczas czuwania modlitewnego w intencji Synodu Biskupów*, Rzym, 4.10.2014, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2014/october/documents/papa-francesco_20141004_incontro-per-la-famiglia.html [dostęp: 5.09.2023].
- Franciszek, *Introduzione durante la I Congregazione Generale della XIV Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi*, Rzym, 5.10.2015, https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151005_padri-sinodali.html [dostęp: 5.09.2023].

- Franciszek, *Konstytucja apostolska „Episcopalis communio”*, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20180915_episcopalis-communio.html [dostęp: 3.09.2023].
- Franciszek, *Przemówienie podczas Jubileuszu 50-lecia instytucji Synodu Biskupów*, Rzym, 17.10.2015, https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html [dostęp: 10.09.2023].
- Franciszek, *Przemówienie podczas otwarcia XVI Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów*, Rzym, 9.10.2021, <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2021/october/documents/20211009-apertura-camminosinodale.html> [dostęp: 5.09.2023].
- Franciszek, *Rozeznawanie. Boży głos w sercu*, przeł. A. Dywan, Kraków 2023.
- Franciszek, *Saluto ai padri sinodali durante la I Congregazione Generale della III Assemblea Geneale Straordinaria del Sinodo dei Vescovi*, Rzym, 6.10.2014, https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/october/documents/papa-francesco_20141006_padri-sinodali.html [dostęp: 5.09.2023].
- Franciszek, *Schreiben von Papst Franziskus an das pilgernde Volk Gottes in Deutschland*, https://www.vatican.va/content/francesco/de/letters/2019/documents/papa-francesco_20190629_lettera-fedeligermania.html [dostęp: 16.09.2023].
- Futrell J.C., *Modlitwa i decyzja. Jak odpowiedzieć na Słowo Boże tu i teraz*, przeł. J. Zakrzewski, Warszawa 2019.
- Jan Chryzostom, *Expositiones in Psalmos*, <https://greekdownloads3.files.wordpress.com/2014/08/expositiones-in-psalmos1.pdf> [dostęp: 10.09.2023].
- Kodeks prawa kanonicznego*, Poznań 1984.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Communione notio. List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, przeł. i opr. Z. Zimowski, J. Królikowski, Tarnów 1995, s. 390–401.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Nota doktrynalna na temat pewnych aspektów ewangelizacji*, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20071203_nota-evangelizzazione_pl.html [dostęp: 10.09.2023].
- Konstytucje Towarzystwa Jezusowego wraz z przypisami Kongregacji Generalnej XXXIV*, w: Św. Ignacy Loyola, *Pisma*, opr. W. Królikowski, Kraków 2022, s. 479–700.
- Królikowski J., *Rozeznawanie woli Bożej według św. Ignacego Loyoli*, „Polonia Sacra” 24 (2020) 3 (61), s. 5–24.
- Nawracała T., *Synodalność Kościoła w świetle nauczania papieża Franciszka: wyzwanie czy zagrożenie?*, w: *Teologia dogmatyczna. Kultura spotkania w ujęciu papieża Franciszka*, t. 15, red. P. Kiejkowski, Poznań 2000, s. 69–89.
- Nawracała T., *Synodalność w Kościele i dla Kościoła: między rzeczywistością eklezjalną a narzędziem jej reformy*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 42 (2022), s. 79–96.

- O'Malley J.W., *Co się zdarzyło podczas Soboru Watykańskiego II*, przeł. A. Wojtasik, Kraków 2011.
- Oster S., *Realna obecność. Sakramentalność*, przeł. A.A. Napiórkowski, „Teologia w Polsce” 16 (2022) 2, s. 13–32.
- Paweł VI, *Adhortacja apostołska „Evangelii nuntiandi”*, Wrocław 2001.
- Ryś G., *Rozmawiając z Franciszkiem o Dokumencie z Aparecidy*, w: *Aparecida. V ogólna konferencja episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów. Dokument końcowy*, przeł. K. Zabawa, K. Łukoszczuk, Gubin 2014, s. 7–9.
- Sawa P., *Duchowość inkarnacyjna i jej chrystologiczne podstawy*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 44 (2011) 1, s. 109–125.
- Sawa P., „*Lumen gentium*” – historia, idee, program odnowy Kościoła, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 48 (2015) 2, s. 283–303.
- Sawa P., *Synodalność w Kościele katolickim i innych wspólnotach chrześcijańskich. Możliwości i granice inspiracji dla odnowy Kościoła*, w: *Synodalność wyzwaniem dla Kościoła w Polsce*, red. M. Tutak, T. Wielebski, Warszawa 2023, s. 227–263.
- Sekretariat Generalny Synodu, Commission on Spirituality Sub-Group, *Towards a spirituality for synodality*, <https://www.synod.va/en/highlights/towards-a-spirituality-for-synodality.html> [dostęp: 3.09.2023].
- Sobór Watykański II, „*Lumen gentium*”. *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, w: tenże, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst łacińsko-polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2008, s. 144–263.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym*, w: tenże, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst łacińsko-polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2008, s. 540–565.
- Spadaro A., *Il governo di Francesco. È ancora attiva la spinta propulsiva del pontificato?*, 5.10.2020, <https://www.laciviltacattolica.it/articolo/il-governo-di-francesco/> [dostęp: 4.09.2023].
- Steczek B., *Rozeznawanie we wspólnocie*, <https://czestochowa-jezuici.pl/2015/04/24/rozeznawanie-we-wspolnocie> [dostęp: 15.09.2023].
- Svidercoschi G.F., *Sobór, który trwa. Kronika, bilans, perspektywy*, przeł. L. Rodziewicz, Kraków 2003.
- Synod 2021–2023. Synteza krajowa*, opr. K. Kaźmierska, M. Jewdokimow, W. Sadłoń, L. Orgonek, Ruda Śląska 2022.
- XVI Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi, *Elenco dei Partecipanti secondo il titolo di partecipazione*, <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2023/07/07/0500/01109.html> [dostęp: 7.07.2023].
- XVI Zgromadzenie Ogólne Zwyczajne Synodu Biskupów, *Instrumentum laboris na pierwszą sesję (październik 2023)*, przekł. Biuro ds. Komunikacji Zagranicznej Konferencji Episkopatu Polski, https://episkopat.pl/wp-content/uploads/2023/06/POL_INSTRUMENTUM-LABORIS.pdf [dostęp: 3.09.2023].

- Sztafrowski E., *Kolegialne działanie biskupów na tle Vaticanum II*, Warszawa 1975.
- Tertulian, *O poście przeciw psychikom*, 13, 6, przeł. E. Stanula, w: Tertulian, *Wybór pism III*, Warszawa 2007, s. 175–196.
- Vademecum Synodu o synodalności*, przekł. Biuro ds. komunikacji zagranicznej Konferencji Episkopatu Polski, Warszawa 2021, <https://www.archidiecezja.wroc.pl/pliki/vademecum-synodu-o-synodalnosci.pdf> [dostęp: 3.09.2023].
- Vlachos H., Ἐκκλησία συστήματος καὶ συνόδου ἔστιν ὄνομα, https://imlaris.gr/wp-content/uploads/2020/06/ap3_naupaktou.pdf [dostęp: 5.10.2023].
- Wołyniec W., *Teologia synodalna*, t. I: 245–325, Katowice 2020.
- World Council of Churches, Faith and Order Commission, *The Church: Towards a Common Vision*, Geneva 2013.
- Wyzwanie prozelityzmu a powołanie do wspólnego świadectwa Dokument studyjny Wspólnej Grupy Roboczej (1995)*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 12 (1996) 2 (38), przeł. I. Czaczkowska, s. 137–148.
- Żurek A., *Synody wczesnochrześcijańskie*, w: *Synody diecezji tarnowskiej*, t. 7, red. A. Żurek, J. Soprych, Kraków 2017, s. 31–46.

SYNODALITY OF THE CHURCH AS SEEN BY POPE FRANCIS

Summary

Francis' pontificate is marked by his efforts to make Catholics more sensitive to the synodal structure of the Church. In particular, the convening of the Synod on Synodality is central to discovering what synodality is, how to learn it and how to incorporate it into the daily life of the communities. What is therefore needed is an in-depth analysis of Francis' teaching on synodality. The article presents the contexts of synodality, namely the evangelisation and the renewal of the Church. Then it discusses the proper pillars of Francis' synodality, which involves encounter, listening and discernment. It has nothing to do with parliamentarism or abandonment of truth or the hierarchical structure of the Church. The synodality brings the *sensus fidei* into life and is expressed in the *communion, participation, mission* triad.

For synodality to work, its sources must also be known. The theological ones include the Revelation and the dialogue between God and man, the ecclesiology of the People of God and the communion, the action of the Holy Spirit, the diversity of charisms, the idea of co-participation, and the anthropology of relations. Among ecclesiastical sources are synods, collegiality of bishops, and bodies (e.g. councils) facilitating participation of the baptised. Finally, the experience of individual and community discernment in the Jesuit tradition is also crucial.

The article also addresses the challenges facing the Church with respect to synodality. However, the challenges cannot stop the Church from following its path to attract people to the Gospel.

Keywords: synodality, Pope Francis, discernment, *sensus fidei*, communion

Ks. Szymon Kapłon*
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków

ΚΟΙΝΩΝΙΑ AND ΜΕΤΟΥΣΙΑ IN GREGORY
OF NYSSA'S *ORATIO CATECHETICA MAGNA*.
TERMINOLOGICAL CONTEXT AND RELEVANCE
TO TRINITARIAN THEOLOGY, CHRISTOLOGY
AND SACRAMENTOLOGY

This article presents a comparative analysis of the use of the terms κοινωμία and μετουσία in Trinitarian, Christological and soteriological as well as sacramental contexts in Gregory of Nyssa's *Oratio catechetica magna*. As a result, we discover that Gregory consciously and precisely distinguishes between the concepts under discussion and treats the term κοινωμία as a bridge connecting the disputed topics of dogmatic theology. Moreover, the analysis shows that the Bishop of Nyssa's use of the term κοινωμία betrays his desire to transcend the dialectical understanding of the relationship between unity and difference. Instead of this concept that originated in Platonism, Gregory seeks a synthetic account that preserves the autonomy and independence and, simultaneously, the possibility of true unity between God and man. The conclusion of the analysis is the need for further research into the use of the concept of κοινωμία in the works of the youngest of the Cappadocian Fathers.

Gregory of Nyssa's *Great Catechism* is a manual for catechists preaching the gospel to converts to Christianity. In recent decades, there have been many discrepancies in attempts to date the *Oratio Catechetica*. According to some, the work was already written before 381; on the other hand, it has also been dated to around 387.¹ Johannes Zacchuber, in his most recent monograph, claims that

* Fr. mgr lic. Szymon Kapłon – PhD student at the Doctoral School of the Pontifical University of John Paul II in Krakow; e-mail: szymonkaplon@gmail.com; ORCID: 0000-0001-7508-4526.

¹ See detailed analysis in: R.J. Kees, *Die Lehre Von Der Oikonomia Gottes in Der Oratio Catechetica Gregors Von Nyssa*, Supplements to Vigiliae Christianae 30, Leiden–New York–Köln 1995, p. 201–208.

it reached its final form up to three years after the *Refutatio Confessiones Eunomii*, and therefore between 383 and 386,² so it should be regarded in many aspects as a summary of Gregory's thought. Moreover, the *Great Catechism* can be considered as the second compendium of Christian doctrine, with great significance, after Origen's *De principiis*.³ *Oratio catechetica magna* is also a treatise in which Gregory seems to express his ideas more freely than in works in which he refutes his opponents' claims point by point, such as *Contra Eunomium* or *Ad Ablabium*.⁴ Particularly noteworthy is the Christology presented in the central section of the *Great Catechism*, considered by some to be the most complete and mature synthesis of the theological teaching on Christ of the youngest of the Great Cappadocian Fathers.⁵ For its purpose, Gregory's work has a relatively simple form and little exegetical support⁶ while at the same time possessing an apologetic trait⁷ since the treatise was indirectly addressed to non-Christians in addition to catechists. In this connection, the Bishop of Nyssa frequently references Neoplatonism, which severely threatened fourth-century Christianity.⁸ In the *Great Catechism*, therefore, the Cappadocian does not shy away from philosophical references, which he treats only as a useful auxiliary tool for defending the truths of faith given by Revelation.⁹ An example of a concept, on the one hand, important in the history of ancient philosophy and, on the other, widely used in the New Testament, which Gregory uses with great precision and awareness, is κοινωμία.

² J. Zachhuber, *Human Nature in Gregory of Nyssa. Philosophical Background and Theological Significance*, Leiden–Boston 2014, p. 206–207.

³ See L.F. Mateo-Seco, *Estudios sobre la Cristología de san Gregorio de Nisa*, Pamplona 1978, p. 79; see also J. Quasten, *Patrology*, vol. 3: *The Golden Age of Greek Patristic Literature*, Westminster, Maryland 1983, p. 262. Cf. R.J. Kees, *Die Lehre...*, p. 69–77.

⁴ R. Willing, *Oratio Catechetica Magna*, in: *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, eds. L.F. Mateo-Seco, G. Maspero, trans. S. Cherney, Leiden–Boston 2010, p. 548.

⁵ A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, vol. 1: *From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, trans. J. Bowden, Atlanta 1975; see also L.F. Mateo-Seco, *Christology*, in: *The Brill Dictionary...*, p. 140.

⁶ C. Moreschini, *Introduzione*, in: *Gregorio di Nissa. Opere Dogmatiche*, ed. idem, Milano 2014, p. 115–116.

⁷ U. Pękala, *Apologia chrześcijańskiej nauki o zbawieniu w „Wielkiej katechezie” św. Grzegorza z Nyssy*, „Vox Patrum” 46–47 (2004), p. 499; cf. J. Zachhuber, *Human nature...*, p. 228; Also J.H. Srawley, *Introduction*, in: *The Catechetical Orations of Gregory of Nyssa*, ed. idem, Cambridge 1956, p. xii.

⁸ R. Willing, *Introduction*, in: *Grégoire de Nyse Discours catéchétique*, Sources chrétiennes 453, ed. idem, Paris 2000, p. 120–121.

⁹ L.F. Mateo-Seco, *Estudios...*, p. 84.

STATUS QUAESTIONIS

Plato uses the term μέθεξις to express temporal diversity, derived from eternal unity, the structural dependence of the many on the one through participation, and the dialectical tension between unity and multiplicity.¹⁰ When speaking of the participation of many individual, sensuous entities in one idea, he often uses synonyms, including μετέχειν.¹¹ Plato also uses the word κοινωνία closely with μέθεξις, among other things, treating it as a bridge between the sensual world and the ideal world.¹² The Sophists use the word κοινωνία to represent not only the participation of the sensory world in ideas, but also the participation of ideas among themselves. The concept of κοινωνία finds particular use in Stoic thought, which develops the idea of participation. In this regard, special attention should be paid to Arius Didymus who defined κοινωνία as a community between God and humans based on participation (μετέχειν) in the λόγος.¹³ In the New Testament, κοινωνία occurs particularly frequently as a term of participation including Trinitarian¹⁴ and Christological-soteriological aspects,¹⁵ in which we also find examples of the use of the terms μετέχειν,¹⁶ “sacramental”¹⁷ and “ecclesial.”¹⁸

¹⁰ F. Fronterotta, *Metousia. La Teoria Platonica delle Idee e La Partecipazione delle cose empiriche dai Dialoghi Giovanili al Parmenide*, Pisa 2001, p. 115–117, 295–314; see also: D.C. Schindler, *What's the difference? On the Metaphysics of Participation in Plato, Plotinus, and Aquinas*, „Nova et Vetera” 5 (2007) 3, p. 583–618. On the relationship of the language of Platonic monism expressed, among other things, by μέθεξις to the tension between unity and multiplicity in Trinitarian theology in Gregory of Nyssa, see H.F. Chereniss, *The Platonism of Gregory of Nyssa*, New York 1971, p. 37–38.

¹¹ D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, 1966, p. 225–245.

¹² J. Yu, *On Plato's theory of metheksis of ideas*, „Philosophical Inquiry” 13 (1991), p. 25. For a broader list of terms for participation in the Platonic tradition cf. G. Söhngé, *Die neuplatonische Scholastik und Mystik der Teilhabe bei Plotin*, „Philos” 49 (1936), p. 100.

¹³ Arius Didymus, *Fragmenta*, XXVIII, in: *Doxographi Graeci*, ed. H. Diels, Berlin 1976, p. 464; cf. H. Hanse, „Gott haben”. *In der Antike und im frühen Christentum eine religions- und begriffsgeschichtliche Untersuchung*, Berlin 1939, p. 42.

¹⁴ Both in St. Paul, who speaks of the κοινωνία πνεύματος – 2 Cor. 13,13 and Phil. 2:1 and in St. John – see 1 John 1,3.6–7.

¹⁵ In St. Paul's case, it is the idea of participation in Christ – 1 Cor. 1,9, especially in his suffering, in order to share in his glory: Phil. 3,10; 2 Cor. 1,7; this aspect is also evident in St. Peter: 1 Pet. 4,13; 1 Pet. 5,1.

¹⁶ Especially in the letter to the Hebrews – see Heb. 2,14; 3,1.14.

¹⁷ In the sacrament of the Eucharist, we receive a share in the Blood and Body of Christ through the chalice and bread (1 Cor. 10,16–17).

¹⁸ Κοινωνία as mutual help among Christians – see Acts 2:42 and especially St. Paul's letters: Gal. 2,9; 2 Cor. 8,4; 9,13; Rom. 15,26. Also, communion in faith: Phlm. 6 and preaching the gospel: Phil. 1,5.

In the thought of Gregory of Nyssa, the idea of participation plays an important role.¹⁹ The most characteristic expression for participation in his theology is μετουσία. This word occurs relatively rarely in other contemporary authors: in Basil the Great 19 times and in Gregory of Nazianzus 10 times, for example. Gregory uses it as many as 179 times, which, according to the latest version of the TLG (in which the word occurs 1996 times), makes him the author who uses the term most frequently. It does not mean that the Bishop of Nyssa replaces the classical μετέχειν, which occurs 232 times in his treatises. However, he makes an important distinction that betrays a strongly apophatic feature of his theology. Μετέχειν, derived from “to have,” emphasises the active aspect of participation. Μετουσία, derived from “to be,” points out that, although grammatically God is the object of participation, in essence He is the sustaining subject of the existence of every created being that is dependent on God, receiving participation in goodness, existence, life²⁰ and the other Divine names.²¹ Μετουσία is a fundamental concept in Gregory’s anthropology, emphasising the radical difference occurring in man’s union with God. Both recent²² and older²³ studies evidence this. Furthermore, in the fifth of his *Sermons on the Beatitudes*, Gregory identified the terms κοινωνία and μετουσία as synonymous in the anthropological context.²⁴ Finally, μετουσία is a term much more firmly established in the history of philosophical thought dedicated to the relationship of unity and multiplicity as it is closely re-

¹⁹ See especially: D.L. Balás, *Metousia Theou. Man’s Participation in God’s Perfections according to Saint Gregory of Nyssa*, Roma 1966.

²⁰ See: D.L. Balás, *Christian Transformation of Greek Philosophy Illustrated by Gregory of Nyssa’s Use of the Notion of Participation*, „Proceedings of the American Catholic Philosophical Association” 40 (1966), p. 152–157.

²¹ On the divine names in Gregory of Nyssa, see, e.g.: G.D. Panagopoulos, *The Divine Names and Their Use in Gregory of Nyssa’s In Canticum Cantorum*, w: *Gregory of Nyssa: In Canticum Cantorum Analytical and Supporting Studies. Proceedings of the 13th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Rome, 17–20 September 2014)*, eds. G. Maspero, M. Brugarolas, I. Vigorelli, Leiden–Boston 2018, p. 479–480.

²² M. Gavrilovic, *Dynamis and Metousia: Theological Anthropology According to Gregory of Nyssa in De hominis opificio*, Ph.D. diss., Trinity College in the University of Toronto 2023.

²³ D.L. Balás, *Metousia...*; idem, *Christian Transformation...*

²⁴ Gregorius Nyssenus, *De Beatitudinibus*, ed. J.F. Callhan, GNO 7/2, Leiden–New York–Köln 1992, 124, 13–14. S.G. Hall excludes the possibility of dating the homilies *On the Beatitudes* with complete certainty, but argues for an early period of Gregory’s episcopate even before his exile (376–378), thus before the creation of the vast majority of his works. Cf. idem, *Gregory of Nyssa, On the Beatitudes. An Introduction to the Text and Translation*, w: *Gregory of Nyssa: Homilies on the Beatitudes. An English version with Commentary and Supporting Studies. Proceedings of the Eighth International Colloquium on Gregory of Nyssa (Paderborn) 14–18 September 1998*, eds. H.R. Drobner, A. Viciano, Leiden–Boston–Köln 2000, p. 15. Therefore, Gregory’s development and refinement of concepts in later works cannot be ruled out.

lated to μετέχειν and μέθεξις. The question of the connection between unity and multiplicity in the Platonic idea of participation is also the subject of contemporary research.²⁵

On the other hand, the following analysis will indicate that the concept of κοινωνία finds a broader application than μετουσία in defining the tension between unity and difference in Gregory's Trinitology and Christology and, consequently, is relevant to his sacramentology and theological anthropology. This article aims to outline how the author of the *Oratio catechetica magna* uses the expression κοινωνία to describe the relationship between unity and difference in dogmatic issues. The presented research gap will make it possible to justify further research on this concept, which has not been explored so far in detail in the theology of the Bishop of Nyssa. This article also addresses the potential to deepen the issue of unity and difference in Gregory of Nyssa's thought, which is the subject of contemporary discourse on his theology.²⁶

The choice of the work in question is not coincidental since the relationship between the unity of the divine nature and the difference of persons is the issue with which Gregory begins the *Great Catechism*. In addition to trinitarian theology (chapters 1–4), the issue also recurs in the other two thematic sections of the treatise under discussion: the Incarnation of Christ (chapters 5–32) and the New Life received through the sacraments of Baptism and the Eucharist (chapters 33–40). After outlining the context and introductory issues, the three sections of the present article treat the concept of κοινωνία in the context of the three consecutive sections of the *Oratio catechetica magna*.

THE TRINITARIAN ASPECT

Basil the Great uses the term μετουσία only once in the context of Trinitarian theology in his entire work, when he criticises the denial of participation (μετουσία) of the only begotten Son in the substance of the Father, which he notes in Eunomius.²⁷ Gregory of Nyssa, on the other hand, already at the beginning of the first chapter of the *Great Catechism*, notes that we cannot speak of μετουσία in the case of the Logos' relationship with the Divine Life. Since the substance of

²⁵ See, e.g. D.C. Schindler, *What's the difference?...*, p. 583–593.

²⁶ F. Battista Harriet, *Human Communion and Difference in Gregory of Nyssa: from Trinitarian Theology to the Philosophy of Human Person and Free Decision*, in: *Gregory of Nyssa: The Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apollinarism. Proceedings of the 11th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Tübingen, 17–20 September 2008)*, eds. V.H. Drecoll, M. Berghaus, p. 337–349.

²⁷ Basiliius Caesariensis, *Adversus Eunomium* II 22, Sources chrétiennes 305, 88, transl. M. DelCogliano; A. Radde-Gallwitz, *St. Basil of Caesarea, Against Eunomius...*, p. 162–163.

the Word is living, and its nature is simple, we cannot speak of the participation of the Logos in Life.²⁸ Similarly, in the *Adversus Macedonianos*, Gregory argues that the concept of μετουσία should not be used to describe participation in the divine attributes in the case of the Holy Spirit as this would undermine His true Deity.²⁹ In both cases, Gregory refers to the Platonic tradition, adopted from Origen by all three Cappadocian Fathers: God as a simple substance has nothing to do with multiplicity.³⁰ Thus, one can see the development of the conceptual apparatus of the Cappadocian Fathers and Gregory's concern for linguistic precision.

On the other hand, in the *Oratio catechetica magna* itself, the use of the term κοινωνία in the context of Trinitarian theology is nowhere to be found. However, in other works, especially in the context of a defence of the deity of the Holy Spirit, the Bishop of Nyssa uses the term to describe the relationship between the divine persons. These are works edited in close temporal proximity to the *Oratio catechetica magna* or even in the period between the initial and final editions of the *Great Catechism*. These include the third volume of *Contra Eunomium*, written between 381 and 383,³¹ as well as the *Adversus Macedonianos*, the dating of which is problematic, but it is assumed with high probability that it was written shortly after the Council of Constantinople (381).³² In a Trinitarian context, κοινωνία also appears somewhat earlier, in *Ad Eustadium de Sancta Trinitate*, dated just before the Council of Constantinople, i.e., 380³³, and in a work whose dating depends on the still disputed question of authorship, such as *Ad Pertum fratrem de differentia essentiae et hypostaseos*.³⁴ Gregory refers not only to the

²⁸ Gregorius Nyssenus, *Oratio Catechetica Magna*, ed. E. Mühlberg, Leiden–New York–Köln 1996, GNO 3/4 [hereinafter: GNO 3/4], 9, 11–26.

²⁹ Gregorius Nyssenus, *Adversus Macedonianos de Spiritu Sancto*, ed. F. Mueller, GNO 3/1, Leiden 1958, 92, 10–19; cf. G. Maspero, *Different strategies of the Greek Fathers against the Pneumatomachians*, „Vox Patrum” 68 (2017), p. 207.

³⁰ C. Moreschini, *Filosofia e letteratura in Gregorio Nazianzo*, Milan 1997, p. 47–48; cf. *Introduction in: The Catechetical Orations...*, p. xi.

³¹ C. Moreschini, *Introduzione...*, p. 163.

³² *Ibidem*, p. 173.

³³ *Ibidem*, p. 185–186.

³⁴ The work survives among the letters of Basil the Great (now known as his 38th letter), but nowadays the authorship of Gregory of Nyssa is frequently postulated. See: R.M. Hübnér, *Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basilius. Zum unterschiedlichen Verständnis der ousia bei den kappadozischen Brüdern*, in: *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, eds. J. Fontaine, Ch. Kannengiesser, Paris 1972, p. 463–490; cf.: V.H. Drecoll, *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea. Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner*, *Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte*, 66 (1996); J. Zachhuber *Nochmals: Der „38. Brief“ des Basilius von Cäsarea als Werk des Gregor von Nyssa*, „Zeitschrift für Antikes Christentum” 7 (2003), p. 73–90; A.M. Silvas, *Gregory of Nyssa, The Letters*, Supplements to *Vigiliae Christianae* 38, Leiden 2007, p. 247–249.

linguistic level – to the Trinitarian communion of names (ονομάων κοινωνία),³⁵ but also to the plane of being, speaking of the communion of nature (φυσική κοινωνία), which signifies the equality of the Holy Spirit with the Father and the Son in terms of all divine attributes such as power (δύναμις), glory (δόξα) and dignity (ἄξιωμα).³⁶ Also, in the context of the equality of the nature of the Father and the Son of God, Gregory speaks of the communion of nature (φύσεως κοινωνία)³⁷ of the Father with the Son. Moreover, he uses the verb κοινωνέω to show the communion of the Father with the Son as to the Divine essence (κοινωνεῖν τῆς θείας οὐσίας),³⁸ which the Second Person did not lose through the Incarnation. Finally, Gregory speaks of κοινωνία in terms of the communion of the three Persons in which the relationship between the Father, the Son and the Holy Spirit is manifested. This communion is characterised by temporal-spatial limitlessness, continuity and uninterruptedness (συνεχῆ καὶ ἀδιάσπαστα κοινωνία) and is called the vivifying nature (ζωοποιός φύσις).³⁹ In summary, we can see that κοινωνία, more than μετουσία, corresponds to the expression of the unity of nature and the difference of persons in the holy Trinity.

THE CHRISTOLOGICAL AND SOTERIOLOGICAL ASPECTS

In the case of Christology, it should be noted that the word μετουσία, which occurs nine times in *Oratio catechetica magna*, does not once refer to the relationship between the deity and humanity united in the person of Christ. Moreover, in the *Great Catechism*, μετουσία always expresses the participation of a lower being in a higher one, the participation of a human being (or spiritual being)⁴⁰ in God, which, according to Gregory's apophaticism, is represented above all by the concept of Goodness (ἀγαθός),⁴¹ as well as Life (ζωή)⁴² or Purity (καθάρτης).⁴³

³⁵ Gregorius Nyssenus, *Ad Eustadium de sancta trinitate*, ed. F. Mueller, GNO 3/1, Leiden 1958, 8, 6; ibidem, GNO 3/1, 8, 18; ibidem, GNO 3/1, 10, 17.

³⁶ Gregorius Nyssenus, *Adversus Macedonianos de Spiritu Sancto*, ed. F. Mueller, GNO 3/1, Leiden 1958, 90, 6–10.

³⁷ Gregorius Nyssenus, *Contra Eunomium* III 1, 91–92, ed. W. Jaeger, GNO 2, Leiden 1960, 35, 1–8, also: ibidem, III 2, 71, GNO 2, 75, 20.

³⁸ Ibidem, III, 1. 93, GNO 2, 35, 19–22.

³⁹ Basilii Caesariensis, *Epistula 38*, PG 32, 332, trans. A.M. Silvas, *Gregory of Nyssa, The Letters...*, p. 254.

⁴⁰ GNO 3/4, 24, 21–25, 11.

⁴¹ GNO 3/4, 17, 10–11; GNO 3/4, 20, 5; GNO 3/4, 43, 22. It is also about sharing in the specific goods of the Creator (μετουσία τῶν ἰδίων ἀγαθῶν ποιήσας). GNO 3/4, 19, 15–21.

⁴² GNO 3/4, 9, 11–26. In this case, only in a negative form – it is not possible to speak of the participation of the Logos in Life, as this would imply a lower ontological status of the Logos.

⁴³ In the context of the sacrament of baptism. GNO 3/4, 92, 20.

The term μετέχειν functions in the opposite way in Gregory's terminology. This verb occurs in Christology exclusively to denote the participation of the Son of God in human life and suffering. It never denotes the participation of human nature in the divine in order to avoid Apollinarian monophysitism due to its Platonic and Aristotelic connotations.⁴⁴

Meanwhile, of the 13 uses of the term κοινωνία in the *Great Catechism*, as many as six occur concerning Christology,⁴⁵ referring to the divine-human community of united natures in the person of the Saviour. The κοινωνία in Gregory's usage transcends this Platonic scheme of participation associated with the concept of μετουσία. This phenomenon occurs on an anthropological level – when referring to man's entry into communion with evil (τοῦ κακοῦ κοινωνία) and sin (κοινωνία κατὰ ἁμαρτίαν).⁴⁶ Even more explicitly, Gregory goes beyond Platonism in the context of Christology. He points to Christ who, in order to save man in the mystery of the Incarnation, humbles himself by becoming a partaker of the passions (κοινωνία πάθους)⁴⁷ and of all the properties of our nature (τῶν τῆς φύσεως ἡμῶν ιδιωμάτων τὴν κοινωνία),⁴⁸ which have been stained by sin, and life on the biological level (τοῦ ἀνθρωπίνου βίου κοινωνία).⁴⁹ In other words, the Saviour submits Himself to communion with man (τὸν ἄνθρωπον ὑποστὰς κοινωνία).⁵⁰ In the case of the Son of God, participation becomes an act of love, the entry of a more perfect being into communion with a less perfect being, the entry of God into communion with man. Moreover, comparing the use of the word κοινωνία in the context of Trinitology and Christology, we can see that in the former case, the community of participation occurs at the level of nature (φυσικὴ κοινωνία) while concerning Christology it is a community of participation between the divine and human natures.

Moreover, Gregory in the *Great Catechism* also speaks of κοινωνία in the second sense – as man's participation in God. Nevertheless, the Son of God was the first to enter into the communion of participation with our fallen nature. It made possible the participation of the human soul in life (ζωή κοινωνία)⁵¹ effected by faith, the immortal communion of the human body (ἀθάνατη κοινωνία)⁵² with

⁴⁴ J.R. Bouchet, *Vocabulaire de l'union chez Grégoire de Nysse*, „Revue Thomiste” 68 (1968), p. 576.

⁴⁵ GNO 3/4, 45, 22–46, 2; GNO 3/4, 69, 9–23; GNO 3/4, 70, 20–71, 7; GNO 3/4, 86, 6–19; GNO 3/4, 94, 5–16; GNO 3/4, 97, 20–98, 7.

⁴⁶ GNO 3/4, 31, 25–32, 7.

⁴⁷ GNO 3/4, 46, 1.

⁴⁸ GNO 3/4, 69, 16–17.

⁴⁹ In the context of the mode of birth. GNO 3/4, 70, 23.

⁵⁰ GNO 3/4, 86, 10–11.

⁵¹ GNO 3/4, 93, 6.

⁵² GNO 3/4, 94, 11–12.

the body of Christ and man's participation in the Godhead (θεότητος κοινωνία).⁵³ Moreover, even the human response to the divine initiative – the receipt of God by man – is accomplished in the first instance by the Saviour. A kind of soteriological axis around which the tension of the kenotic participation of the Son of God in our nature and the divinising communion of man with God is organised is the corporeality of Christ.⁵⁴ To express this mystery, Gregory uses the expression θεοδόχος, formed by the compound of Θεός and δέχομαι, translated as “receiving God.”⁵⁵ In the School of Antioch, this term is used regarding the Virgin Mary. Gregory, in the *Great Catechism*, uses it as many as four times, but in a completely different sense, each time referring to Christ, especially to his body which receives God.⁵⁶ Twice he speaks of θεοδόχος σῶμα,⁵⁷ once of θεοδόχος σάρξ.⁵⁸ One time, he refers to humanity (θεοδόχος ἄνθρωπος).⁵⁹ In this case, one can notice the anti-Apollinarianistic approach.⁶⁰ In this way, Christ's human corporeity, through the unity of human nature,⁶¹ becomes for the whole human race a place of encounter with God, and matter is sanctified so that it can mediate the encounter with the Creator. In conclusion, κοινωνία, in the context of Christology, has a broader semantic range than μετουσία and μετέχειν, transcending Platonic and Aristotelian limitations.

THE SACRAMENTAL ASPECT

The sacramental aspect of the divine-human communion is closely linked to Christology so that specific uses of the word κοινωνία often have both Christological and soteriological aspects on the one hand and a sacramental aspect on

⁵³ GNO 3/4, 97, 23.

⁵⁴ L.F. Mateo-Seco, *Estudios...*, p. 243–244; cf. E. Moutsoulas, *The Incarnation of the Word and the Theosis of Man according to the Teaching of Gregory of Nyssa*, Atene 2000, p. 119–128.

⁵⁵ G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, p. 625.

⁵⁶ M. Starowieyski, *Tytuł theotokos w świadectwach przedefeskich*, „*Analecta Cracoviensia*” XVI (1984), p. 434.

⁵⁷ GNO 3/4, 94, 9; GNO 3/4, 96, 16.

⁵⁸ GNO 3/4, 97, 20–21.

⁵⁹ GNO 3/4, 78, 10.

⁶⁰ Cf. S. Longosz, *Chrytologia Ojców Kapadockich*, „*Vox Patrum*” 32–33 (1997), p. 166–168, 170–171.

⁶¹ D.L. Balás, *Plenitudo Humanitatis: The Unity of Human Nature in Thought of Gregory of Nyssa*, in: *Disciplina nostra: essays in memory of Robert F. Evans*, ed. D.F. Winslow, Cambridge 1979, p. 123–126; M. Przyszychowska, *Wszyscy byliśmy w Adamie. Jedność ludzkości w Adamie w nauczaniu ojców Kościoła*, Poznań 2013, p. 60–83. On the unity of the human nature in *Oratio Catechetica Magna*: R.M. Hübner, *Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor Von Nyssa. Untersuchungen zum Ursprung der „Physischen” Erlösungslehre*, *Philosophia Patrum* 2, Leiden 1974, p. 148–155; J. Zachhuber, *Human nature...*, p. 228–232.

the other. An important concept demonstrating the possibility of divine-human communion at the sacramental level is θεοδόχος. It is used in the *Oratio catechetica magna* to emphasise the material aspect of the human encounter with God accomplished in Christ. In other words, that corporeality makes possible the deifying participation of all humanity in the work of salvation. This is linked to the sacramental reality, the condition of which is matter: water in the case of baptism and bread and wine when it comes to the Eucharist. It is no coincidence that the term θεοδόχος first appears at the end of the section on the Incarnation, providing a bridge between Christology and the lecture on sacramentology, where it is consistently used in the first of the chapters on the Eucharist.⁶² In contrast, it does not once appear in the context of baptism. This functioning of the term serves the distinction Gregory makes concerning the sacraments of initiation. While with the former the soul is united to Christ through faith, the body is united to the Saviour⁶³ in a particular way through the Eucharist.⁶⁴

The term κοινωνία occurs to denote the communion of man with God guaranteed by the sacraments as a term for both the corporal and spiritual aspects of the union. In the context of baptism, the word κοινωνία is used twice, the first time to express the saving power of the divine-human communion in the person of Christ, who has submitted himself to communion with man (τὸν ἄνθρωπον ὑποστάς κοινωνία).⁶⁵ The second time, at the transition between the theme of baptism and the Eucharist, Gregory shows the community of life (ζωῆς κοινωνία) as the result of union with life (ζωῆν ἔνωσις):

But since the human being is a twofold creature, compounded of soul and body, it is necessary that the saved should lay hold of the Author of the new life through both their component parts. Accordingly, the soul being focused into Him through faith derives from that the means and occasion of salvation; for the act of union with the life (ζωῆν ἔνωσις) implies a fellowship with life (ζωῆς κοινωνία). But the body comes into a fellowship and blending (μετουσίᾳ τε καὶ ἀνακράσει) with the Author of our salvation in another way.⁶⁶

⁶² GNO 3/4, 78, 10; GNO 3/4, 94, 9; GNO 3/4, 96, 16; GNO 3/4, 97, 20–21.

⁶³ On the clearly Christological background of man's participation in the divinity, linked to Christ's corporeality, in the *Great Catechism*, cf. R.J. Kees, *Die Lehre...*, p. 182–184.

⁶⁴ See *Introduction in: The Catechetical Oration...*, p. xxxvii. Cf. R.J. Kees, *Die Lehre...*, p. 182–183. The author points out that, thanks to his holistic anthropology, Gregory does not in fact reduce the effects of baptism exclusively to the spiritual dimension.

⁶⁵ GNO 3/4, 86, 10–11.

⁶⁶ GNO 3/4, 93, 1–8. English Translation: *Select Writings and Letters of Gregory, Bishop of Nyssa. Translated with Prolegomena, notes and Indices*, eds. W. Moore, H.-A. Wilson, Nicene and Post-Nicene Fathers. Second Series, vol. 5, New York–Oxford–London 1893, p. 504.

According to the Cappadocian apophatic, life is, in this case, the term for God. This time κοινωνία denotes man's communion with God in the spiritual aspect. Moreover, Gregory defines a causal relationship between two crucial concepts denoting union in an anthropological context in the above sentence. In the case of the life of the human soul with God, ἔνωσις turns out to be the foundation of κοινωνία. Moreover, the clear distinction between the concept of κοινωνία and the expression ἔνωσις, which is understood as the effect of the soul's striving for union (ἀνακεράννυμι) with salvation, indicates that κοινωνία, in addition to emphasising unity, contains, more clearly than ἔνωσις, the idea of diversity. This conclusion corresponds with the uses of the concept in the context of Trinitology and Christology examined above. Once again, we can see Gregory's distinction between the terms κοινωνία and μετουσία. The former here signifies spiritual union, while the latter signifies another corporeal mode of participation with the Saviour.

In the context of the Eucharist, the expression κοινωνία occurs twice in both cases in the context of the body of Christ, defined by the term θεοδόχος. The first refers to the divinisation of the human body accomplished by consuming the Eucharist. The God-receiving body of Christ (θεοδόχος σῶμα) is the only way of human union with God, which appears as participation in indestructibility (μετουσία τῆς ἀφθαρσίας) achieved through communion with immortality (τὸ ἀθάνατον κοινωνία).⁶⁷

The word κοινωνία here refers to the community of participation between God and man that we have in the person of the Saviour. In contrast, the word μετουσία describes the effect of the divine-human community of human participation in God associated with baptism and the Eucharist. It is another clear distinction between the modes of participation expressed by κοινωνία and μετουσία.

In the second case, there is an even more evident emphasis on the material aspect of divinisation in the sacramental economy of grace.⁶⁸ The body of Christ receiving God (θεοδόχος σὰρξ) proves to be the condition for the possibility of human encounter with God. In this case, Gregory also emphasises the soteriological dimension of the divine-human communion (θεότητος κοινωνία), which becomes a way for humanity to be "co-deified" (συναποθεωθῆ). It is another usage in which the term κοινωνία refers to the hypostatic union. As in the first case, Gregory distinguishes the term κοινωνία from verbs denoting the act of unifica-

⁶⁷ GNO 3/4, 94, 8–16.

⁶⁸ GNO 3/4, 97, 20–21.

tion (in this case *καταμίγνυμι*) to denote a state of union between man and God that preserves the difference and autonomy of the two sides.⁶⁹

CONCLUSION

To sum up, Gregory of Nyssa employs the New Testament and ancient philosophical concepts while making them more specific. In Trinitarian theology, he develops the idea of the communion of Father, Son and Holy Spirit, noting that it cannot be understood as participation. In Christology, what is new concerning both Greek philosophy and the New Testament is that *κοινωνία* is used to show divine initiative. This word in the *Great Catechism* primarily denotes the divine-human communion into which the Son of God enters. Through the Saviour's corporeality, through the sacramental order, man becomes a participant in the divine-human community. Moreover, the first man to receive God (*θεοδόχος*) and to respond to the Creator is Christ himself. Thus, on the one hand, the Neoplatonic scheme of emanation is transcended, and, on the other hand, the New Testament understanding is refined and deepened. Gregory of Nyssa develops the notion of *κοινωνία* using the achievements of Greek philosophy while at the same time not abandoning the originality of Christianity given by Revelation, consciously clarifying and distinguishing the terms used. It is also noteworthy that within the broad semantic range of the term *κοινωνία*, there is also an anthropological thread: the word refers to man's communion with God in both the spiritual and physical dimensions. Having analysed the line drawn in this article with which the concept of *κοινωνία* links the three most essential sections of theology presented in the *Great Catechism*, one can better understand one of the critical concepts synthetically permeating, in a multidimensional manner, the universe of thought of the dogmatics of the youngest of the Cappadocian Fathers. It seems reasonable to verify the above hypothesis in further research on other texts by Gregory.

Moreover, *κοινωνία* is used by Gregory to describe the union of the radically different natures – divine and human – contained in the divine person of Christ. Nyssen deliberately chooses this term as the one that best exposes the role of the difference between the Creator and the creature,⁷⁰ thus allowing the autonomy and identity of man and the world to be preserved while pointing to the reality and intimacy of

⁶⁹ J.R. Bouchet observes a similar relationship between the nouns *σύνοδος*, meaning the act of uniting, and *μίξις*, meaning the state, also referred to by the author as *κοινωνία*. Idem, *Vocabulaire de l'union...*, p. 54.

⁷⁰ Cf. H. Urs von Balthasar, *Presence and Thought. Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa*, trans. M. Sebanc, San Francisco 1988, p. 18–19; see also: A.A. Mosshammer, *The Created and the Uncreated in Gregory of Nyssa*, in: *El contra Eunomium I' en la producción literaria de Gregorio di Nissa*, ed. L.F. Mateo-Seco, J.L. Bastero, Navarra 1988, p. 353–379.

divinisation. In this way, Gregory of Nyssa, referring to the Mystery of the Incarnation, transcends the dialectical account of unity and multiplicity characteristic of Platonism.⁷¹ This issue occupies a prominent place in contemporary theological discourse.⁷² Moreover, the briefly outlined characterisation of the concept of κοινωνία in the *Great Catechism* reveals the possibility for further study of this concept, which has not yet been developed in detail in the context of Gregory of Nyssa's Christology.

BIBLIOGRAPHY

SOURCES

- Arius Didymus, *Physica: Doxographi Graeci*, ed. H. Diels, Berlin 1879 (repr. Berlin 1965), 447–472.
- Basilii Caesariensis, *Adversus Eunomium*, eds. B. Sesboüé, G.M. du Durand, L. Doutreleau, vol. 1, Sources chrétiennes 299, Paris 1982, vol. 2, Sources chrétiennes 305, Paris 1983; transl. M. DelCogliano, A. Radde-Gallwitz: St. Basil of Caesarea, *Against Eunomius*, Washington D.C. 2011.
- Basilii Caesariensis, *Epistulae*, ed. Y. Courtonne, Les Belles Lettres, Paris 1957–1966.
- Gregorius Nyssenus, *Ad Eustathium de sancta trinitate*, ed. F. Mueller, Gregorii Nysseni opera, vol. 3.1, Leiden 1958, 3–16.
- Gregorius Nyssenus, *Adversus Macedonianos de spiritu sancto*, ed. F. Mueller, Gregorii Nysseni opera, vol. 3.1, Leiden 1958, 89–115.
- Gregorius Nyssenus, *Contra Eunomium*, ed. W. Jaeger, Gregorii Nysseni opera, vols. 1.1 & 2.2, Leiden 1960, 1.1:3–409; 2.2:3–311.
- Gregorius Nyssenus, *De Beatudinibus*, ed. J.F. Callhan, Gregori Nysseni opera, vol. 7.2, Leiden–New York–Köln 1992, 77–170.
- Gregorius Nyssenus, *Oratio catechetica*, ed. E. Mühlenberg, Gregori Nysseni opera, vol. 3.4, Leiden–New York–Köln 1996, 6–106; English translation: *Select Writings and Letters of Gregory, Bishop of Nyssa*, eds. L.F. Mateo-Seco, J.L. Bastero, Translated with Prolegomena, notes and Indices, Nicean and Post-Nicean Fathers. Second Series, vol. 5, New York–Oxford–London 1893.

LITERATURE

- Balás D.L., *Christian Transformation of Greek Philosophy Illustrated by Gregory of Nyssa's Use of the Notion of Participation*, „Proceedings of the American Catholic Philosophical Association” 40 (1966), p. 152–157.

⁷¹ J. Daniélou, *Platonisme et Théologie Mystique. Doctrine Spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris 1944, p. 39–45.

⁷² See R.J. Woźniak, *Różnica i Tajemnica. Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości*, Poznań 2012.

- Balás D.L., Μετουσία Θεοῦ. *Man's Participation in God's Perfections according to Saint Gregory of Nyssa*, Romae 1966.
- Balás D.L., *The Unity of Human Nature in Basil's and Gregory of Nyssa's Polemics against Eunomius*, „*Studia Patristica*” 197 (1976), p. 275–281.
- Balás D.L., *Plenitudo Humanitatis: The Unity of Human Nature in Thought of Gregory of Nyssa*, in: *Disciplina nostra: essays in memory of Robert F. Evans*, Patristic Monograph Series 6, Cambridge 1979, p. 115–131.
- Balthasar H. Urs von, *Presence and Thought. Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa*, San Francisco 1988.
- Battista Harriet F., *Human Communion and Difference in Gregory of Nyssa: from Trinitarian Theology to the Philosophy of Human Person and Free Decision*, in: *Gregory of Nyssa: The Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apollinarism. Proceedings of the 11th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Tübingen, 17–20 September 2008)*, eds. V.H. Drecoll, M. Berghaus, Supplement to *Vigiliae Christianae* 106, Leiden–Boston 2018, p. 337–349.
- Bouchet J.R., *Vocabulaire de l'union chez Grégoire de Nysse*, „*Revue Thomiste*” 68 (1968), p. 533–582.
- Chereniss H.F., *The Platonism of Gregory of Nyssa*, New York 1971.
- Daniélou J., *Platonisme et Théologie Mystique. Doctrine Spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris 1944.
- Drecoll V.H., *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basiliius von Cäsarea. Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner*, *Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte* 66, Göttingen 1996.
- Fronterotta F., Μετουσία. *La Teoria Platonica delle Idee e La Partecipazione delle cose empiriche dai Dialoghi Giovanili al Parmenide*, Pisa 2001.
- Gavrilovic M., Δύναμις and Μετουσία: *Theological Anthropology According to Gregory of Nyssa in De hominis opificio*, Ph.D. diss., Trinity College in the University of Toronto 2023.
- Grillmeier A., *Christ in christian tradition*, vol. 1, Atlanta 1975.
- Yu J., *On Plato's theory of methexis of ideas*, „*Philosophical Inquiry*” 13 (1991), p. 25–37.
- Hall S.G., *Gregory Of Nyssa, On The Beatitudes. An Introduction to the Text And Translation*, in: *Gregory of Nyssa: Homilies on the Beatitudes. An English version with Commentary and Supporting Studies. Proceedings of the Eighth International Colloquium on Gregory of Nyssa (Paderborn) 14–18 September 1998*, eds. H.R. Drobner, A. Viciano, Leiden–Boston–Köln 2000, p. 3–19.
- Hanse H., „*Gott haben*”. *In der Antike und im frühen Christentum eine religions- und begriffsgeschichtliche Untersuchung*, Berlin 1939.
- Hübner R.M., *Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor Von Nyssa. Untersuchungen zum Ursprung der „Physischen” Erlösungslehre*, *Philosophia Patrum* 2, Leiden 1974.

- Hübner R.M., *Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basilius. Zum unterschiedlichen Verständnis der ousia bei den kappadozischen Brüdern*, in: *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, eds. J. Fontaine, Ch. Kannengiesser, Paris 1972, p. 463–490.
- Kees R.J., *Die Lehre Von Der Oikonomia Gottes in Der Oratio Catechetica Gregors Von Nyssa*, Supplements to Vigiliae Christianae 30, Leiden–New York–Köln 1995.
- Lampe G.W.H., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961.
- Longosz S., *Chrystologia Ojców Kapadockich*, „Vox Patrum” 32–33 (1997), p. 155–176.
- Maspero G., *Different strategies of the Greek Fathers against the Pneumatomachians*, „Vox Patrum” 68 (2017), p. 193–215.
- Mateo-Seco L.F., *Estudios sobre la Cristologia de san Gregorio de Nisa*, Pamplona 1978.
- Moreschini C., *Filosofia e letteratura in Gregorio Nazianzo*, Milano 1997.
- Moreschini C., *Introduzione* in: *Gregorio di Nissa Opere Dogmatiche*, Milano 2014.
- Mosshammer A.A., *The Created and the Uncreated in Gregory of Nyssa*, in: *El contra Eunomium I' en la producción litteraria de Gregorio di Nissa. VI Coloquio Internacional sobre Gregorio de Nisa*, eds. L.F. Mateo-Seco, J.L. Bastero, Pamplona 1988, p. 353–379.
- Moutsoulas E., *The Incarnation of the Word and the Theosis of Man according to the Teaching of Gregory of Nyssa*, Athens 2000.
- Panagopoulos G.D., *The Divine Names and Their Use in Gregory of Nyssa's In Canticum Canticorum*, in: *Gregory of Nyssa: In Canticum Canticorum Analytical and Supporting Studies. Proceedings of the 13th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Rome, 17–20 September 2014)*, eds. G. Maspero, M. Brugarolas, I. Vigorelli, Leiden–Boston 2018, p. 466–484.
- Pękala U., *Apologia chrześcijańskiej nauki o zbawieniu w Wielkiej Katechezie św. Grzegorza z Nyssy*, „Vox Patrum” 46–47 (2004), p. 499–509.
- Przyszychowska M., *Wszyscy byliśmy w Adamie. Jedność ludzkości w Adamie w nauczaniu ojców Kościoła*, Poznań 2013.
- Quasten J., *Patrology*, vol. 3: *The Golden Age of Greek Patristic Literature*, Westminster, Maryland 1983.
- Ross D., *Sir, Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1966.
- Shindler D.C., *What's the difference? On the Metaphysics of Participation in Plato, Plotinus, and Aquinas*, „Nova et Vetera” 5 (2007) 3, p. 583–593.
- Silvas A.M., *Gregory of Nyssa, The Letters*, Supplements to Vigiliae Christianae 38, Leiden 2007.
- Söhnge G., *Die neuplatonische Scholastik und Mystik der Teilhabe bei Plotin*, „Philos” 49 (1936), p. 98–120.
- Swaley J.H., *Introduction*, in: *The Catechetical Oration of Gregory of Nyssa*, Cambridge 1956.

- Starowieyski M., *Tytuł theotokos w świadectwach przedefeskich*, „Analecta Cracoviensia” XVI (1984), p. 409–449.
- The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, Supplement to *Vigiliae Christianae* 99, eds. L.F. Mateo-Seco, G. Maspero, Leiden–Boston 2010.
- Willing R., *Introduction*, in: Grégoire de Nysse, *Discours catéchétique*, Sources chrétiennes 453, Paris 2000.
- Woźniak R.J., *Różnica i Tajemnica. Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości*, Poznań 2012.
- Zachhuber J., *Nochmals: Der „38. Brief” des Basilius von Cäsarea als Werk des Gregor von Nyssa*, „Zeitschrift für Antikes Christentum” 7 (2003), p. 73–90.
- Zachhuber J., *Human nature in Gregory of Nyssa. Philosophical Background and Theological Significance*, Leiden–Boston 2014.

Keywords: Gregory of Nyssa, κοινωνία, μετουσία, trinitology, chrystology, sacramentology, unity and difference

KOINΩNIA I METΟΥΣΙΑ W ORATIO CATECHETICA MAGNA GRZEGORZA Z NYSSY. KONTEKST TERMINOLOGICZNY I ZNACZENIE DLA TEOLOGII TRYNITARNEJ, CHRYSSTOLOGII I SAKRAMENTOLOGII

Streszczenie

Niniejszy artykuł przedstawia analizę porównawczą użycia terminów κοινωνία i μετουσία w kontekstach trynitarnym, chrystologicznym i soteriologicznym, a także sakramentalnym w *Oratio catechetica magna* Grzegorza z Nyssy. W rezultacie możemy zauważyć, że Grzegorz świadomie i precyzyjnie rozróżnia omawiane pojęcia i traktuje termin κοινωνία jako pomost łączący sporne tematy teologii dogmatycznej. Co więcej, analiza pokazuje, że użycie przez biskupa Nyssy terminu κοινωνία zdradza jego pragnienie przekroczenia dialektycznego rozumienia relacji między jednością a różnicą. Zamiast tej koncepcji wywodzącej się z platonizmu Grzegorz poszukuje syntetycznego ujęcia, które zachowuje autonomię i niezależność, a jednocześnie możliwość prawdziwej jedności między Bogiem a człowiekiem. Konkluzją analizy jest potrzeba dalszych badań nad wykorzystaniem pojęcia κοινωνία w dziełach najmłodszego z ojców kapadockich.

Słowa kluczowe: Grzegorz z Nyssy, κοινωνία, μετουσία, trynitologia, chrystologia, sakramentologia, jedność i różnica

SPRAWOZDANIA

Ks. Jacek Kempa*

ZNAKI CZASU W DOKUMENTACH DROGI SYNODALNEJ¹

KONTEKST DOKUMENTÓW DROGI SYNODALNEJ

W celu zaprezentowania i scharakteryzowania teologicznej koncepcji znaków czasu obecnej w dokumentach drogi synodalnej trzeba na początek przywołać odpowiednie konteksty. Dokumenty drogi synodalnej są owocem prac zgromadzenia o tej samej nazwie. Zwołanie tego zgromadzenia było szybką odpowiedzią na stan rzeczy w Kościele katolickim, zogniskowany na kryzysie wykorzystywania seksualnego, a w tym także na gwałtownej reakcji społecznej, czyli na gwałtownym spadku zaufania do Kościoła katolickiego.

Do bezpośredniego kontekstu poprzedzającego zwołanie drogi synodalnej należy zaliczyć tzw. Studium MHG. W związku z napływającymi od lat doniesieniami o nadużyciach seksualnych w instytucjach kościelnych w Niemczech Konferencja Episkopatu Niemiec w dniu 28 sierpnia 2013 roku ogłosiła otwarty konkurs na przeprowadzenie odpowiednich badań na temat „Nadużycia seksualne wobec osób niepełnoletnich popełniane przez katolickich księży, diakonów i przedstawicieli męskich wspólnot zakonnych w obszarze Konferencji Episkopatu Niemiec”². Badania zlecono naukowcom z ośrodków w Mannheim, Heidel-

* Ks. dr hab. Jacek Kempa – prof. UŚ; dogmatyk, dziekan Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach; e-mail: jacek.kempa@us.edu.pl.

¹ Niniejsze opracowanie zostało przygotowane jako nieco zmieniona wersja referatu wygłoszonego na zjeździe Towarzystwa Teologów Dogmatyków w Warszawie 13 września 2023 r. Celem referatu było przedstawienie zagadnienia znaków czasu w głównym dokumencie teologicznym niemieckiej drogi synodalnej. Akcent pada zatem na prezentację. Własny autorski udział polega na wyłowieniu wątków dotyczących znaków czasu, pewnym uporządkowaniu ich według kryteriów formalnych, poszukujących struktur argumentacyjnych. Tym samym też została dokonana pewna autorska charakterystyka dokumentu. Celowo zrezygnowano z prób oceny. Wymagałoby to wciągnięcia dalszej literatury, scharakteryzowania linii argumentacyjnych w kontekście wcześniej toczonych debat teologicznych.

² Źródło: serwis internetowy Konferencji Episkopatu Niemiec, www.dbk.de.

berg, Giessen³. Efektem ich prac jest obszerny dokument znany pod nazwą „Studium MHG” (od pierwszych liter miejscowości)⁴. Badania objęły lata 1946–2014 (choć odnoszą się także do czynów dawniejszych, ale udokumentowanych w tym okresie).

Studium zostało ogłoszone wczesną jesienią roku 2018. Urzędową recepcją dokumentu zajęło się Zebranie Plenarne Episkopatu Niemiec 11–14 marca 2019 roku w Lingen. Ogłoszenie dokumentu i jego lektura przyniosły wielki wstrząs. Nie tylko dane liczbowe były istotne. Ważny okazał się także jeden z wniosków studium, który zwraca uwagę na to, że tuszowanie przypadków pedofilii ma przyczyny systemowe w organizacji Kościoła katolickiego. Postanowiono podjąć działania nie tylko w sprawie prób naprawy wyrządzonego zła i nie tylko w sprawie zorganizowania odpowiednich służb i struktur wychwytyjących aktualnie dziejące się przypadki nadużyć. Za istotne uznano także pytanie skierowane ku przyszłości: Co musi zmienić się w Kościele, by ów „błąd systemowy” został należycie zidentyfikowany i by udało się mu zaradzić? W związku z tym Konferencja Episkopatu Niemiec zaprosiła do współdziałania Centralny Komitet Katolików Niemieckich. 14 marca 2019 roku ogłoszono rozpoczęcie „drogi synodalnej”.

Warto w tym miejscu przynajmniej krótko wspomnieć, że dialog społeczny w Kościele na temat jego wewnętrznej organizacji i niektórych zasad dyscyplinarnych i moralnych trwa już od długiego czasu. Krótko przed drogą synodalną (2011–2015) odbywał się ogłoszony przez Episkopat dialog po hasłem „Im Heute glauben”. Oczywiście, już tamten proces toczył się w cieniu ujawnianych nadużyć seksualnych i masowych wystąpień z Kościoła. Także wcześniej przeprowadzano różne inicjatywy na rzecz dialogu w Kościele. Śmiało wypada wskazać jeszcze odleglejsze wydarzenie, jakim był Wspólny Synod Biskupstw RFN w Würzburgu (1971–1975). Szereg szczegółowych tematów drogi synodalnej można widzieć w powiązaniu z tamtym synodem. Wydaje się, że szczególnym punktem odniesienia łączącym te z pozoru odległe wydarzenia jest silny akcent na *aggiornamento*, kojarzone z pozytywnym, choć nie bezkrytycznym podejściem do efektów rozwoju współczesnego świata: rozwoju społecznego, rozwoju nauki i techniki. Tym samym uprzedzam główny temat dalszej części prezentacji, dotyczący wybitnego podkreślenia roli znaków czasu w teologicznej analizie i ocenie teraźniejszości.

³ Das Zentralinstitut für seelische Gesundheit (Mannheim), das Institut für Kriminologie der Universität Heidelberg, das Institut für Gerontologie der Universität Heidelberg und die Professur für Kriminologie, Jugendrecht und Strafvollzug an der Universität Gießen.

⁴ Studium jest dostępne w internecie na oficjalnej stronie episkopatu Niemiec: <https://www.dbk.de/themen/sexualisierte-gewalt-und-praevention/forschung-und-aufarbeitung/studien/mhg-studie>.

DOKUMENTY DROGI SYNODALNEJ

Wypada najkrócej przedstawić dokumenty drogi synodalnej. Zgromadzenie pracowało w czterech forach tematycznych. Przygotowano odpowiednio cztery główne dokumenty i cały szereg dokumentów wykonawczych (*Handlungsdokumente*)⁵. Dla niniejszej prezentacji jest ważne, że zdecydowano także o przygotowaniu tekstu ogólnego, dającego orientację w teologicznych założeniach drogi synodalnej. Przyjęto go w lutym 2022 roku. Został zatytułowany „Tekst orientujący” (*Orientierungstext*) z dopiskiem „Na drodze nawrócenia i odnowy. Teologiczne podstawy drogi synodalnej Kościoła katolickiego w Niemczech”⁶. Ten dokument będzie stanowił bazę niniejszej prezentacji.

ORIENTIERUNGSTEXT O ZNAKACH CZASU

KONTEKSTY TEOLOGII ZNAKÓW CZASU

Zagadnienie znaków czasu pojawia się w *Orientierungstext* w szerokim kontekście źródeł teologii. Ten zaś temat ma dla tego dokumentu centralny charakter. Wypada zatem rozpocząć od takiego podejścia do zagadnienia znaków czasu.

Najpierw (nr 9) dokument wprowadza w zagadnienie źródeł teologii. Tutaj od razu odróżnia źródła od miejsc teologicznych. To istotne. Pojęciem wyjściowym, bardziej ogólnym, jest „źródło” – źródło poznania Bożego objawienia. Do źródeł zaliczone zostają dopiero „miejsca”, a obok nich „czasy”. Ten zabieg rozróżnienia źródeł i miejsc (*loci theologici*) przynosi efekt w postaci zaznaczenia roli czasów w teologii. Czym wyróżnia się ta kategoria źródeł? Krótki opis wyjaśniający mówi, że „pozwalają one odkryć teraźniejszość głosu Boga w różnych kontekstach” (nr 9). Ten funkcjonalny opis zastępuje opis definiujący. Nie znajdziemy innego w dokumencie.

Wątek „czasów teologii” jest zatem tylko lekko zarysowany, potem z pozoru zanika, bo pozostaje już tylko koncentracja na znanym pojęciu „miejsc teologii”. Ale w rzeczy samej wciąż znajduje się pośrodku uwagi. Możemy zatem już tutaj odsłonić ważną dla dokumentu myśl: chodzi o odkrywanie „teraźniejszości” czy też „dzisiaj” Bożego objawienia i kształtowanie życia wiary, życia Kościoła jako

⁵ Wszystkie teksty znajdują się na oficjalnej stronie drogi synodalnej: www.synodalerweg.de. Obok dokumentów końcowych można tam znaleźć dokumenty robocze, wyniki głosowań i elementy toczonych debat.

⁶ *Orientierungstext. Auf dem Weg der Umkehr und der Erneuerung. Theologische Grundlagen des Synodalen Weges der katholischen Kirche in Deutschland.*

odpowiedzi na rozpoznawane Słowo Boże. Zobaczymy dalej, jak ta myśl się rozwija i jakie znaczenie mają w niej znaki czasu.

W kolejnym akapicie padają ważne słowa, które wyraźnie przybliżają optykę rozumienia znaków czasu. Rysują one wstępny horyzont dla ujmowania ich roli. Przeanalizujemy kilkudzaniowy fragment (nr 10):

Do najważniejszych *miejsc teologii* należą Pismo Święte i Tradycja, *znaki czasu* i zmysł wiary ludu Bożego, urząd nauczycielski i teologia. Żadne z *miejsc* nie może zastąpić drugiego; wszystkie potrzebują wzajemnego rozróżnienia i powiązania. Wszystkie te *miejsca* powinny być w każdym *czasie* odkrywane i wiązane ze sobą na nowo – w ten sposób, że Boża wierność wobec obietnicy z pokolenia na pokolenie jest w stanie odnawiać wiarę Kościoła. Każde z tych *miejsc* kryje w każdym *czasie* pewien nadmiar obietnicy, który nie może być pomniejszany przez inne *miejsca* i inne *czasy*, ale może być wzmacniany⁷.

Ten tekst zawiera kilka kluczowych wątków. Będą one rozwijane w dalszym ciągu dokumentu. Ale możemy je wskazać już na podstawie tego wprowadzającego cytatu.

1) Charakterystyczne jest tu najpierw wyliczenie miejsc teologii. Lista nie jest długa. Nie ma znanej z podręczników drabinki źródeł. W zasadzie można zauważyć dwa główne ogniska: jedno to przeszłość normatywna: Pismo i Tradycja, drugie zaś to terażniejszość: znaki czasu i zmysł wiary. Pozostałe dwa, czyli urząd nauczycielski i teologia, to elementy uzupełniające te dwa ogniska – składające się na instancję pomagającą w znajdowaniu rozstrzygnięć. Dalszy ciąg dokumentu pozwala przesunąć zmysł wiary do tej ostatniej grupy. Wyraźnie rysuje się on bowiem jako instancja lub narzędzie rozpoznawania głosu Boga w terażniejszości, szczególnie na podstawie rozpoznania znaków czasu w wierności wobec Pisma i Tradycji. Jako taki zmysł wiary jest przedstawiany jako fundament dla funkcjonowania rozeznającego urzędu nauczycielskiego i refleksji teologicznej (tak wyraźnie w nr 33). Widoczne powiązanie znaków czasu jako głosu Boga dzisiaj ze zmysłem wiary ludu Bożego jeszcze bardziej umacnia akcent na roli każdorazowego „dzisiaj” jako miejsca przemowy Boga.

2) W związku z tym trzeba zauważyć, że wymieniony cytat tylko lekko hierarchizuje źródła teologii. Podkreśla za to, że wszystkie źródła potrzebują siebie wzajemnie. („Żadne z miejsc nie może zastąpić drugiego; wszystkie potrzebują wzajemnego rozróżnienia i powiązania”). Są więc w jakimś sensie sobie równe,

⁷ Wyróżnienia kursywą w oryginale. Czasownik „(nie) może” brzmi wieloznacznie. Ale tak samo jest w wersji oryginalnej, gdyż występuje tu „kann (nicht)”. Pozostaje otwartość sformułowania: „nie potrafi”, „nie powinien”, „nie wolno”. Kontekst podpowiada w moim przekonaniu rozumienie: „nie powinien być pomniejszany [...], ale może być wzmacniany”.

to znaczy żadne nie relatywizuje roli innego. Ale w późniejszych akapitach jasno zostanie też powiedziane, że świadectwa Pisma Świętego są dla Kościoła miarą najwyższą, a wraz z Tradycją są one „podstawowe i wskazują drogę. Stąd także droga synodalna traktuje je jako miarę” (13). Dokument wskazuje wiele argumentów za owym niekwestionowanym pierwszeństwem Pisma Świętego. Ale nie zmniejsza to faktu, że w całej prezentacji wybija się na szczególne miejsce kwestia znaków czasu. Inaczej mówiąc: w rozpoznawaniu objawienia ważny jest nie tylko przystęp do świadectw przeszłości, ale też do świadectw teraźniejszości, do znaków czasu. Odtąd w dokumencie wielokrotnie będzie się powtarzać trójczłonowa fraza dotycząca źródeł: Pismo Święte, Tradycja i znaki czasu. Przez te miejsca teologiczne lud Boży zmysłem wiary, dalej urząd nauczycielski i teologia rozpoznają głos objawiającego się Boga. Rozpoznanie to odbywa się na drodze właściwej dla każdego z tych instrumentów, ale równocześnie towarzyszyć mu powinno wsłuchiwanie się w inne instancje rozeznania. Głos objawiającego się Boga rozbrzmiewa każdorazowo w powiązaniu z dynamiką czasu i miejsca – ze względu na niepowtarzalność owego „teraz” i „tu”. „Dzisiaj” nie jest tylko kontekstem dla niezmiennego objawionego Słowa Bożego, ale czymś więcej: Bóg przemawia przez znaki czasu i ta przemowa jest możliwa do odczytania w świetle Pisma i Tradycji. Mówiąc metaforycznie: „dzisiaj” nie jest tylko zmieniającą się sceną dla przedstawienia zawsze tej samej treści dramatu, ale samo jest Bożym dramatem, który można zasymilować w świetle Pisma i Tradycji. Nie dziwi zatem, że tak podkreślona specyfika „dzisiejszości” Słowa Bożego otwiera się w szczególny sposób w znakach czasu, które są rozpoznawane we wspólnym wysiłku Kościoła, całości prowadzonej przez Ducha Świętego.

Zatem podsumowując ten wątek, można stwierdzić: istotne jest „dzisiaj” głosu Boga. Jego rozpoznanie opiera się na historycznym objawieniu Boga w Jezusie i jego wielowiekowym przekazie oraz na odkrywaniu znaków czasu. Dokument powie dalej w dobitnej frazie: „Kościół nie jest tylko wspólnotą wspomnienia, lecz również wspólnotą dialogu” (50) – w domyśle: w dialogu rozpoznawany jest głos Boga dzisiaj. Przeszłość i teraźniejszość przenikają się wzajemnie i wzajemnie potrzebują, gdy poszukujemy „dzisiaj głosu Boga do nas”.

3) Wreszcie ostatnia myśl do zacytowanego wstępnego fragmentu o miejscach teologii. Chodzi o tekst:

Wszystkie te miejsca powinny być w każdym czasie odkrywane i wiązane ze sobą na nowo – w ten sposób, że Boża wierność wobec obietnicy z pokolenia na pokolenie jest w stanie odnawiać wiarę Kościoła. Każde z tych miejsc kryje w każdym czasie pewien nadmiar obietnicy, który nie może być pomniejszany przez inne miejsca i inne czasy, ale może być wzmacniany.

W tych zdaniach zawiera się już pewna istotna zapowiedź dokumentu. Już odkryliśmy, że dokument kładzie nacisk na spotkanie przeszłości i teraźniejszości w poszukiwaniu woli (głosu, objawienia) Boga. Akcentuje rolę normatywnego depozytu, ale nie redukuje roli znaków czasu tylko do kontekstu interpretacyjnego tego depozytu. Widzi w znakach czasu pewien przekaz (być może to za mało, by powiedzieć: zbiór treści). Ma on być rozeznawany w świetle innych źródeł, na czele z Pismem Świętym. Ale i te inne źródła trzeba czytać w świetle znaków czasu. Tak wyłania się wizja dynamicznej historii Bożego objawienia, która każe pytać o swoje centrum, o kamień probierczy. W cytowanym fragmencie taką rolę pełni sformułowanie „Boża wierność obietnicy” i – nieco niestandardowe wyrażenie „nadmiar/nadwyżka obietnicy” (*Verheissungsüberschuss*). W innych miejscach dokumentu znajdziemy wskazówkę dużo wyraźniejszą, gdzie ten klucz się znajduje. Zaczyna się to już na samym początku dokumentu, gdzie podkreśla się, że historia objawiania się Boga ludziom to historia wyzwolenia. To znamienne, że dokument tak się zaczyna. Brzmi to następująco:

Historia wyzwolenia, która opisuje wyprowadzenie ludu Bożego z domu niewoli w Egipcie, rozpoczyna się od widzenia i słyszenia: „Zobaczyłem niedolę mojego ludu w Egipcie i usłyszałem ich głośną skargę na uciskających” (Wj 3,7). Bóg widzi niedolę ludzi i słyszy, by w niej pomóc – to jest dobra nowina. Pójście za tą nowiną zaczyna się także dzisiaj od patrzenia na zranionych i marginalizowanych, od słuchania zmuszanych do milczenia i potępianych, milczących, a przecież oburzonych członków ludu Bożego (nr 1).

To jasny akcent na wyzwolenie i na konieczność dostrzegania, gdzie i w jaki sposób to orędzie o Bożym wyzwoleniu ma trafiać. Tak droga synodalna rozumie poszukiwane centrum orędzia Ewangelii i Kościoła, a zarazem istotną misję Kościoła. Samo wprowadzenie bazujące na Starym Testamencie zdobędzie w dalszym ciągu dokumentu oczywiście rysy chrystologiczne. Tu jednak – już od początku – służy ono zaznaczeniu, że trzeba uważnie słuchać i dostrzegać potrzeby ludzi, by w ten sposób aplikować Dobrą Nowinę. Podążaniem ku tak ujmowanemu celowi mierzy się wartość i potrzeba wspólnego – synodalnego – wysiłku. Tak też chce siebie rozumieć zgromadzenie drogi synodalnej.

Zbierzmy wnioski pochodzące z przytoczenia i analizy wstępnych akapitów dokumentu, a przygotowujących zrozumienie znaków czasu i ich funkcji:

1) Znaki czasu nie są dodatkowym elementem w drabince źródeł teologii. Chodzi bowiem w Kościele nie o odtwarzanie historycznego depozytu, ale o znajdowanie głosu Boga dzisiaj, w wierności wobec przekazanego historycznego objawienia i doświadczenia wiary pokoleń.

2) Znaki czasu wraz z innymi źródłami teologii tworzą sieć wzajemnych zależności. Wszystkie potrzebują siebie wzajemnie i nawzajem się warunkują. Czyli trzeba rozważyć wielokierunkowe zależności między znakami czasu a Pismem, Tradycją, zmysłem wiary, teologią, urzędem nauczycielskim. Żadna z tych relacji nie może być zaniedbana. Co z tego wynika, jeszcze powiemy.

3) Wielokierunkowość wspomnianych relacji powoduje oczywiste i znane napięcia. Te trzeba wytrzymywać w cierpliwym dialogu. Droga synodalna wskazuje ogólny kierunek dla diagnoz głosu Boga dzisiaj: to orędzie o Bogu wyzwającym, a jego centrum: Jezusowa nauka i Jego Tajemnica.

4) Biorąc pod uwagę te wszystkie sprawy, droga synodalna widzi głębokie uzasadnienie procesu rozeznawania o charakterze synodalnym, który wszystkie miejsca teologiczne bierze pod uwagę i który jest przestrzenią cierpliwego dialogu. Nie chodzi o wolność od napięć, ale o przestrzeń, w której te napięcia są niesione w sposób odpowiadający misji Kościoła, w duchu wzajemnego szacunku. Droga synodalna nie boi się dialogu, który może być trudnym dyskursem.

ZNAKI CZASU – BEZPOŚREDNIA CHARAKTERYSTYKA

Bezpośredni opis znaków czasu rozpoczyna się od zdecydowanego stwierdzenia:

Zadaniem Kościoła jest dawanie świadectwa o prawdzie Bożej. Kościół potrafi to czynić tylko wówczas, gdy obok Pisma i Tradycji dokładnie bada i interpretuje ślady zbawczo-wyzwalającej obecności Boga. Bo znaki czasu otwierają ważne drzwi do odkrywania Boga w historii i współczesności ludzi (nr 36).

W ich opisie dokument odwołuje się szeroko do Vaticanum II, szczególnie do konstytucji *Gaudium et spes*. Stąd czerpie myśl, że w identyfikacji znaków czasu chodzi o rozpoznawanie „znaków obecności Boga lub zamysłów Bożych” (KDK 11). Jak je jednak zidentyfikować? Dokument mówi, że istotną wskazówkę dają „epokowe zmiany” na szeroką skalę. Przywołuje tu przykłady z *Gaudium et spes* i nauczania Jana XXIII: postęp techniczny i społeczny, rosnące poczucie wartości wolności, globalne wyzwania dotyczące pokoju i sprawiedliwości, emancypacja kobiet itd.⁸

Dalsza wskazówka diagnozy znaków czasu pojawia się w następującym zdaniu: „Znaki czasu oznaczają momenty, w których objawia się coś znaczącego i zmusza do decyzji. Wskazują okno w czasie, momentum, kairos” (nr 38). W ten

⁸ Por. nr 37.

sposób – stwierdza dokument – stają na biblijnym fundamencie, bo odwołują się do tej samej wrażliwości na *kairos*, do jakiej wzywał Jezus, wskazując na wypełnienie się czasu zbawczej bliskości Boga. Także dzisiaj, jeśli udaje się dostrzegać przełomowe momenty wzywające do krytycznie ważnych decyzji, opartych na wierze w zbawczą, wyzwalającą bliskość Boga, trzeba być gotowym do nawrócenia, do zmiany myślenia i działania, do odwagi zmian w konstrukcji życia Kościoła.

Zwrócono też uwagę, że znaki czasu mają charakter pozytywny lub negatywny. Są znakami realizacji Bożego działania lub są wyzwaniem do nawrócenia i reagowania na zło. Do tej drugiej kategorii należy zdiagnozowany kryzys nadużyć władzy duchowej, zwłaszcza o charakterze seksualnym. Dokument odnotowuje: „krzyk ofiar przemocy seksualnej jest prawdziwie znakiem czasu” (nr 43). Wzywa on Kościół do nawrócenia, odnowy Kościoła i jego struktur. Jeśli uda się podjąć te wyzwania, to i owe zmiany okażą się znakiem czasu.

Z przywołanego już postulatu powiązania wszystkich źródeł teologii wynika oczywisty wniosek, że także znaki czasu trzeba rozpoznawać w taki sam sposób, czyli w odniesieniu do Pisma i Tradycji, we wzajemnym powiązaniu instancji rozpoznających: ludu Bożego, urzędu nauczycielskiego i teologii. Te instancje w Kościele muszą pozostawać we wzajemnym nasłuchiowaniu i wymianie, by udało się zidentyfikować znaki czasu i ich znaczenie dla wiary. Każda z nich jest w dalszym ciągu dokumentu przedmiotem opisu, w którym wciąż wskazywana jest konieczność nasłuchiwania znaków czasu i interpretowania ich w świetle Pisma i Tradycji.

Zmysł wiary ludu Bożego jest tu traktowany jako podstawowy instrument odkrywania głosu Boga w znakach czasu. Z niego wynikają szczegółowe zadania dla teologii i urzędu nauczycielskiego. Dokument wskazuje dla teologii szereg zadań, a w kontekście interpretacji znaków czasu na czoło wysuwa się zadanie podtrzymywania dialogu, który wciąż pamięta o dynamicznej równowadze wspomnianych miejsc teologicznych. Ta teza ma szczególne znaczenie dla zgłaszania prawa do krytycznej analizy wypowiedzi urzędu nauczycielskiego poprzez kontrolowanie ich powiązania ze zmysłem wiary ludu Bożego. Rzecz jasna, dotyczyć to powinno także prawa do interpretacji znaków czasu. Dokument wskazuje też zadanie teologii polegające na nasłuchiowaniu osiągnięć współczesnych nauk i odpowiedzialnym włączaniu ich w dyskurs teologiczny.

Zadania urzędu nauczycielskiego także są ujęte w dokumencie w świetle pryncypium sieci wzajemnych zależności. W ten sposób podkreśla się własną rolę urzędu, która ujawnia się w służbie jedności. Ale też krytycznie spogląda dokument na postępujące zwłaszcza w czasach kryzysu antymodernistycznego swoiste usamodzielnienie się urzędu nauczycielskiego, w którym zaznaczało się odejście

od zależności od innych instancji rozeznawania Bożego objawienia. Diagnozuje niebezpieczeństwo takiego podejścia także dzisiaj. Wydaje się, że te uwagi dotyczące relacji urzędu nauczycielskiego do innych źródeł teologii dobrze ujmują jedno zdanie:

Urząd nauczycielski i teologia są, podobnie jak całość wierzących, związani Objawieniem Słowa Bożego, Pismem św, Tradycją i zmysłem wiary całego ludu Bożego w kontekście znaków czasu (nr 51).

PRZYKŁAD ZASTOSOWANIA TEOLOGII ZNAKÓW CZASU W DOKUMENCIE O WŁADZY W KOŚCIELE

Nie zdołamy w tym omówieniu przedstawić szczegółowo nawet jednego z czterech głównych dokumentów tematycznych drogi synodalnej. W nich można prześledzić, jak korzysta się z idei przedstawionych w *Orientierungstext*. Tytułem przykładu odnieśmy się tylko do dokumentu o władzy w Kościele⁹. Ta propozycja jest o tyle ważna, że to właśnie ten dokument zawiera relatywnie sporą dawkę analizy znaków czasu i ich roli. Dokument ten wzywa do zmian w konstrukcji pewnych elementów władzy w Kościele. Opiera swoje praktyczne postulaty na dwóch założeniach o charakterze teologicznym, opartych na interpretacji znaków czasu. Pierwszym z nich jest przejście się cierpieniem osób, które zostały poszkodowane przez nadużycia władzy duchowej w Kościele. Przyjmuje się to za znak czasu. Bliższa analiza (odkrywająca systemowe wady w zarządzaniu Kościołem) prowadzi konsekwentnie do wniosku, że do naprawy tej sytuacji potrzebne jest nie tylko nawrócenie osobiste, ale reforma struktur. Z teologicznego punktu widzenia doświadczenie osób poszkodowanych w Kościele jest negatywnym znakiem czasu, który pozwala się odkryć ze szczególną mocą na tle katolickiej nauki o Kościele jako sakramencie zbawienia. Znak sakramentalny przestaje być czytelny wskutek doświadczanego zła w Kościele. Drugie założenie zawiera się w pozytywnej ocenie osiągnięć demokratycznych społeczeństw. Te osiągnięcia należy traktować jako znak czasu – dodajmy: na przedłużeniu soborowej diagnozy współczesnych dążeń do wolności społeczeństw, którą przywołuje *Orientierungstext*. Osiągnięcia te polegają na odpowiednim ułożeniu struktury władzy. Dokument podkreśla kontrolę władzy, partycypację i podział władz. Stwierdza, że rozwiązania takie nie tylko nie sprzeciwiają się Ewangelii, ale wręcz mogą pomóc w takim sprawowaniu władzy w Kościele, które będzie bardziej odpowiadało roszczeniom Ewangelii.

⁹ „Macht und Gewaltenteilung in der Kirche. Gemeinsame Teilnahme und Teilhabe am Sendungsauftrag”. Beschluss des Synodalen Weges von der Synodalversammlung am 3. Februar 2022 gefasst.

Argumentacja zbudowana na tych dwóch filarach teologicznych, całkowicie wywiedzionych z interpretacji znaków czasu, widzianych w perspektywie wiary Kościoła, prowadzi dalej do propozycji szczegółowych rozwiązań dotyczących ustrukturyzowania władzy w Kościele.

WNIOSKI

Przedstawione zarysy teologii znaków czasu w dokumentach drogi synodalnej opierają się na przekonaniu o Bogu przemawiającym przez historię i teraźniejszość. Być może centralnym stwierdzeniem niosącym wypowiedź drogi synodalnej w całej jej rozciągłości jest cytowane już przekonanie: Kościół nie jest tylko wspólnotą pamięci, ale i dialogu – czyli rozeznawania głosu Boga dzisiaj. W tej wizji znaki czasu mają walor nie uzupełniający, ale jeden z głównych, choć zawsze podporządkowany pełni objawienia w Chrystusie. Owo dużo bardziej równorzędne potraktowanie źródeł teologii wyzwala możliwość sporu o interpretację drogi Kościoła. Tego jednak dokument (i cała droga synodalna) się nie boi. Wskazuje na potrzebę dużo bardziej aktywnej wymiany o charakterze synodalnym w Kościele, która będzie miała na celu rozeznawanie głosu Boga w każdorazowym dzisiaj. Towarzyszyć temu musi otwartość na chwilową lub trwałą wielość opinii i rozwiązań – być może większa niż w obecnie postulowanym kształcie życia Kościoła. Znaki czasu pozostają więc w tym ujęciu fermentem, wyzwaniem. Ponieważ są też związane z czasem jako kairosem, to nie można ich przespać, przeczekać.

Potrzeba chwili, wywołana przez tragedię nadużyć władzy duchowej w Kościele przywołała zagadnienie znaków czasu z wielką siłą. Autorzy dokumentów drogi synodalnej stawiają ten jeden znak, cierpienie osób poszkodowanych w Kościele, w centrum, bo z jego powodu się zebrali. Z pewnością długo jeszcze będzie trwała debata, czy to przywołanie tragedii nie jest niekiedy traktowane instrumentalnie jako argument do reform niezgodnych z duchem Ewangelii. Zło nadużyć władzy duchowej w Kościele nie może być relatywizowane, ten konsens jest potrzebny wszystkim. Dokument podstawowy drogi synodalnej zaświadcza jednak o świadomości tego problemu, bo to właśnie jego zadaniem jest zarysowanie szerszego horyzontu teologicznego, uzasadniającego wartość znaków czasu. W ten sposób jest miejsce na to, by także dyskusja teologiczna przesunęła się na szersze pole, czyli w kierunku oceny roli znaków czasu jako miejsca teologicznego.

Ks. Jacek Kempa

LAUDACJA – JUBILEUSZ KS. JERZEGO SZYMIKA¹

W moim gabinecie na Wydziale Teologicznym korzystam z kubka z promocyjnym zapisem naszego kościelnego wydawnictwa: Księgarni Świętego Jacka. Widnieje na nim tekst „słowa przybliżają do Słowa”. To sympatyczne i trafne hasło reklamowe kościelnego wydawcy staje się, rzecz jasna, zrozumiałe, dopiero gdy dostrzeże się różnicę w zapisie: nasze „słowa” z małej litery i „Słowo” z wielkiej. Logos wyraża się w słowach, nasze słowa mają jakąś zdolność do podprowadzenia do tajemnicy Boga-Logosu. Ilekroć spoglądam na ten zapis, odbija się mi w nim zarys twarzy i teologii Jerzego Szymika. Nie jestem pewien, czy to za sprawą jego wypowiedzi taki tekst znalazł się na firmowym kubku KSJ. Faktem jest, że błysk myśli Jerzego trafia do mnie wraz z poranną kawą.

Ale zaraz, czy to promień myśli Szymika, czy raczej szerokiego nurtu chrześcijańskiej tradycji? Ależ oczywiście, to drugie! Mój twórczy kolega przypomina mi po prostu, że jestem u progu wielkiej skarbnicy refleksji, a jej nośnikiem jest słowo. Słowo, które wciąż na nowo do tajemnicy jedyne Słowa prowadzi, mocuje się z własnymi granicami, ale i odkrywa nieprzeczuwane głębie swojego wyrazu.

Rozpoczęcie refleksji nad myślą naszego Profesora od jednego hasła wydrukowanego na kubku jest z pewnością daleko idącą symplifikacją. Ten przedmiot codziennego użytku jest jednak cennym symbolem: Jerzy Szymik uprawia teologię, która nie chce pozostać zamknięta w czasopiśmie on-line, dostępnym na subskrybowanych platformach. Chce tego, co już jego mistrz Alfons Nossol zapisał w tytule swojego zbioru – chce „teologii bliższej życiu”. I nie muszę tego długo wyjaśniać. Przy wszystkich zadaniach lokujących jego codzienną pracę w wysokiej wieży akademickiej teologii nigdy (i mogę to śmiało powtórzyć: nigdy) nie dał się w niej zamknąć. Teologia jest „na usługach wiary” (by zacytować inny tom Nossola), jest dla Kościoła i z wiary Kościoła. Nasz Profesor nieprzerwanie daje temu tak niezliczone dowody, że nie ośmielam się nawet rozpoczynać ich wyli-

¹ Laudacja wygłoszona 11 września 2023 r. na Konferencji Teologów Dogmatyków w Konstancinie-Jeziornie, podczas której ks. prof. Jerzy Szymik, obchodzący 70. urodziny, otrzymał tytuł Członka Honorowego Towarzystwa Teologów Dogmatyków.

czania. W każdym razie z banalnego powiedzenia, że chodzi tu o popularyzację teologii, dochodzimy do niebanalnego odkrycia, iż teologia usycha, gdy traci kontakt z duchowymi doświadczeniami, ze szczerymi pytaniami spotkanych ludzi, z inspiracjami codziennością.

Właśnie rozpocząłem tzw. laudację. Stałem przed zadaniem obrysowania dorobku ks. prof. Jerzego Szymika: od momentu święceń do teraz gorliwego duszpasterza, wieloletniego pracownika Wydziału Teologicznego UŚ, przedtem pracownika Wydziału Teologicznego KUL, wieloletniego członka Międzynarodowej Komisji Teologicznej, poety, publicyisty, kolegi z pracy, sąsiada, przyjaciela.

Przez osiem lat jako prodziekan zbierałem na wydziale wykazy publikacji pracowników, namawiałem, motywowałem, liczyłem punkty. Znać ten rodzaj pracy. Jerzy jako pierwszy dostarczał mi swój zaktualizowany plik z wykazem działalności naukowej. A ja myślałem sobie, że zbliżamy się do granicy, w której liczba stron wykazu dorobku Jerzego może być pomyłona z liczbą stron publikacji innego pracownika. Tyle o wskaźnikach ilościowych. Jak więc w takiej sytuacji zachować się merytorycznie poprawnie i scharakteryzować dotychczasowy dorobek naszego Mistrza?

Wracam do przywołanego hasła z mojego kubka do kawy („słowa przybliżają do Słowa”). Uważam, że myśl o pokrewieństwie między naszymi słowami a Logosem stanowi jedną z linii przenikających całą twórczość Jerzego Szymika. Łączy bowiem jego najwcześniejsze prace naukowe z dojrzałą refleksją. Fascynacja młodego teologa słowem literackim nieuchronnie otworzyła pytanie o pojemność słowa w sensie teologicznym. Tu już było prawie wszystko, co istotnie naznaczy jego myśl późniejszą. Świadomość głębi tajemnicy Boga, samoobjawienie Boga w Słowie Przedwiecznym, które wyraża się w ludzkim słowie wrzuconym w bezmiar historii, badanie zdolności (granic, wielkości) ludzkiego słowa do wyrażenia podarowanej tajemnicy. Czyli: duchowość, chrystologia, literatura. Każdy z tych obszarów namysłu można by traktować z osobna i zapewne tak można czytać też Szymika. Ale uważam, że to niewystarczające, redukujące, nie tak owocne, jak chciałby autor. Ciekawie i wartościowo robi się wówczas, gdy zaczynamy dostrzegać skrzyżowania tych myśli i to, co ma nam do powiedzenia nasz Profesor, gdy jego myśl eksploruje głębie przenikania się tych płaszczyzn lub – czasami – gdy szlifuje krawędzie zetknięcia i zaznacza nieprzekraczalne granice. Odkrywana drogą wiary, w duchowości, tajemnica Boga, a z drugiej strony literatura, ludzkie słowo, są ze sobą powiązane przez tajemnicę Chrystusa na jej wzór – jakoś zjednoczone, a jednak niezmiśzane. Szymik-teolog niestrudzenie powtarza, że teologia żyje ze słowa, ale podarowanego i przyjętego w wierze, że nie może swoich własnych prób pomylić z darem Boga. A równocześnie zachęca i cieszy się z wysiłku odkrywania tajemnicy Boga – z prób teologizowania – przez

każdego, kogo puls wiary przyprowadził do przygody z *ratio fidei*. Człowiek, jego życie, jego duchowa sprawność, jaką jest słowo, jest powiązany z Bogiem nieodwołalnie, ale biada mu, gdy to przekonanie zamieni w poczucie własnej autonomicznej mocy. „Bogu i człowiekowi jest dobrze być razem” – powtarza Szymik swoją miękką frazą, tłumacząc nieco szorstką Ireneuszową formułę *gloria Dei vivens homo*. Tu jest jądro Tradycji wiary, czysta chalcedońska chrystologia, fundament antropologii chrześcijańskiej – teoria i praktyka.

Tajemnica Chrystusa określa tożsamość chrześcijanina i teologii chrześcijańskiej. Na przedłużeniu takiej tezy można powiedzieć: chrystologia spina refleksję i aktywność pisarską Jerzego Szymika. Wyprofilowana na wczesnym etapie w szkole Alfonsa Nossola, ale z pewnością także wielu innych wybitnych myślicieli. Nasycana pogłębianymi treściami. Ale ona nie pozostaje w bezruchu, sama dla siebie, lecz jest pośrodku wielkich tematów wiary, które dla Szymika są wciąż ważne.

Tak chyba przychodzi czas, by wymienić jedno ważne imię: Joseph Ratzinger. Czytając teksty Jubilata i Jego uczniów, możemy powiedzieć: szczęśliwie doszedł do nazwiska „Ratzinger” dodatkowy znaczek ukośnika i imię drugie: Benedykt. Jerzy Szymik odnajduje w myśli tego mistrza swoje intuicje. A równocześnie – jak to bywa w owocnym dialogu przyjaciół albo w harmonijnej relacji Mistrz–uczeń – spotkanie to pogłębia horyzonty, rozbudza nowe zainteresowania. Powracają w nowym świetle wielkie tematy, dochodzą też nowe. Zbawcze spotkanie z Logosem-sensem; prymat Boga; racjonalność wiary i teologiczna apologia poszerzonej racjonalności; eklezjalny charakter wiary; epistemologia teologiczna, czyli powracający wielki blok *theologia sive scientia sui generis*; ambiwalencje postępu; zmagania o właściwą ocenę dziedzictwa nowożytności. Wszystkie te wielkie zagadnienia w prezentacji Jerzego to tematy na dysertacje. To wszystko nie wyprowadza Jerzego w świat abstrakcji, ale wciąż, jak powiedziałem już na początku, trzyma go przy pytaniach o funkcjonowanie w naszym *hic et nunc*, prowadzi do wskazywania diagnoz. Tu zaczyna się z pozoru osobny świat twórczości publicystycznej. Obszerny świat tekstów, spotkań, debat, zasługujący na osobne przybliżenie. Ale przecież nie osobny, bo to właśnie teologia bliska życiu albo raczej próby wyciągania wniosków z teologicznego myślenia.

Nie zatrzymując się tu jednak (niech mi to Jerzy wybaczy), biegnę dalej, na brzeg poniekąd przeciwległy. Nie wspominałem jeszcze przecież o poezji. Jako osoba zapatrzona w technikalnia teologicznego myślenia i organizacji teologii akademickiej jestem jakby systematycznie odcinany od wrażliwości na rejestry poezji. Dlatego powiem o tej przestrzeni twórczości Jerzego niepoetycko, zgoła technicznie. Nie słuchałem kursorycznych wykładów Jerzego, ale tu i ówdzie zasłyszałem opinie. Słuchałem za to niejednego wykładu spoza sali studenckiej.

Wiemy, że nasz jubilat lubi włączać w racjonalny wykład poezję, także swojego autorstwa. Intencja wydaje się jasna. Racjonalny dyskurs nie mieści wszystkiego. Teologia jako relacja z pełnego wiary zachwyty Bogiem może ulegać pokusie domykania drzwi za pomocą soczystych formuł. Język z natury tego nie chce, systemowe zmuszanie go do zupełnej stabilizacji nie przynosi dobrych owoców. Wiemy to aż nadto dobrze – nie tylko z historii teologii. Jerzy Szymik trzyma to wielkie naczynie laboratoryjne, któremu na imię „teologia”, otwarte. Czyni to za pomocą poezji. Gdyby uważał, że wszystko już jest w teologii, nawet w tej, którą nazwał *theologia benedicta*, nie pisałby wciąż nowych wierszy. Język dyskursywny nie wystarcza na pomieszczenie w słowach tajemnicy Boga. Chrześcijaństwo wie o tym oczywiście od początku. Odważę się tak zdiagnozować spojrzenie Jerzego: Jeśli byliśmy już na modlitwie i przepracowaliśmy parę godzin przy biurku, to trzeba przejść do ogrodu. Tam jest źródło myśli i niedopełnionych metafor, które nie tyle spinają klamrą doświadczenie wiary, ile chronią jego otwartość, a ostatecznie paradoks bliskości Boga zawsze większego.

Drogi Jerzy, niezdarnie prześliznąłem się po wybranych wątkach twojej myśli, nieco je zawłaszczając. Nie traktuj ich jednak w duchu postmodernistycznej inspiracji tekstem, która nie pyta o intencje autora. Chcę bowiem na koniec przypomnieć, że od dawna jest Ci droga sprawa budowania relacji Mistrz–uczeń w teologii. Sam dajesz tego przykład w obu kierunkach. Pokazujesz bowiem jasno swoich mistrzów, a z wolna wyłania się także grono tych, dla których jesteś Mistrzem: czy to bezpośrednio przez bycie promotorem, czy zupełnie nieformalnie na innych drogach, których nie da się tu zamknąć w jednym słowie. Także te moje dzisiejsze słowa są jakimś wyrazem takiej relacji. Ona nie poddaje się łatwym klasyfikacjom, pewnie pomoże jej pojęciowy wytrych, brzmiący: „krytyczna recepcja”.

W imieniu naszego środowiska serdecznie Ci dziękuję. Mówiłem tu o refleksji teologicznej, więc najpierw dziękuję Ci za obdarzenie nas wielkim bogactwem twojej myśli. Dziękuję za to wszystko, co mieści się we wspomnianym pojęciu relacji „mistrz – uczeń”. Są tu twoi doktorzy, magistry, osoby, którym pisałeś recenzje awansowe (a wiemy, że za każdym razem to historia nawiązywania intelektualnej więzi). Są osoby, które wiele Ci zawdzięczają w tym, co opisuje duszpasterska synteza teologii i życia.

Drogi Jerzy, siedemdziesiątka nie jest „pełnią”. Nawet psalmista ma do tej liczby lat swobodny stosunek. Zostajesz z nami jako aktywny – choć honorowy – członek. Inspiruj nas dalej – mądrością słowa i życia.

RECENZJE

Giuseppe Di Corrado, *La saluberrima auctoritas del sinodo. Il tracciato della sinodalità al tempo di Agostino d'Ippona*, Trapani, Il Pozzo di Giacobbe 2022, 165 ss.

Ważnym głosem w toczącej się dyskusji nad istotą synodalności i drogi synodalnej wskazanej przez papieża Franciszka jest opracowanie sycylijskiego znawcy starożytności chrześcijańskiej Giuseppego Di Corrado, który już w 2011 roku uzyskał stopień doktora teologii i nauk patrystycznych w Instytucie Patrystycznym Augustinianum w Rzymie na podstawie pracy *Pietro pastore della Chiesa. Il primato petrino negli scritti di Agostino d'Ippona* (Città Nuova, Roma 2012). Tym razem Di Corrado koncentruje swoją uwagę badawczą na pojęciu *auctoritas* w odniesieniu do synodów afrykańskich za czasów św. Augustyna, a więc ostatnich lat IV wieku i pierwszych trzydziestu V wieku.

Już we wstępie do swojego studium sycylijski badacz wyraźnie zaznacza, że jego studium nie jest wyczerpującym opracowaniem podjętego tematu, ale próbą spojrzenia na synody oczyma Augustyna i doświadczeniem jego żarliwej miłości do Kościoła. Ponadto bardzo wyraźnie, zapewne z uwagi na wcześniejsze poszukiwania badawcze, w publikacji ukazana została *auctoritas* biskupa Rzymu, która dla synodów afrykańskich, zwłaszcza w odniesieniu do herezji pelagiańskiej, pełniła wiodącą rolę.

Całość opracowania Di Corrado dzieli na cztery rozdziały. Poprzedza je: preface sekretarza generalnego Synodu Biskupów kard. Mario Grecha; wykaz skrótów; wprowadzenie; wstęp. W pierwszym, wprowadzającym rozdziale Di Corrado stara się ukazać terminologię używaną w odniesieniu do synodów, najpierw w okresie, który poprzedza działalność Augustyna, a następnie bada on słownictwo samego Augustyna, zwłaszcza śledząc jego poczynania w walce z herezją pelagiańską. W rozdziale drugim Di Corrado dąży do uwydatnienia roli, jaką Kościoły afrykańskie przypisywały synodom, a także i samego autorytetu Kościoła, który przez te synody był budowany. Również i w tym rozdziale Di Corrado zabiega o ukazanie całego zasobu terminologicznego, jaki dzięki Augustynowi krystalizuje się coraz bardziej. W trzecim i najbardziej centralnym rozdziale sycylijski badacz przedstawia synody tak, jak działały one w praktyce i jak przekładały się na codzienne życie. Przestrzenią badawczą w tym wymiarze są zwłaszcza liczne listy, które były środkiem komunikacji między biskupami, a w tym także z biskupem Rzymu. Szczególnie cenne są tu tzw. listy synodalne, które jako owoc obrad synodalnych były też przekazywane biskupom nieobecny na synodzie,

ażeby poinformować ich o odbytym zgromadzeniu, ale i służyły pozyskaniu ich przychylności do podjętych postanowień celem wprowadzenia ich w życie lokalnego Kościoła. W czwartym i ostatnim rozdziale Di Corrado zatrzymuje się nad niektórymi wnioskami, które zwłaszcza dziś mogą okazać się bardzo pomocne w synodalnym podążaniu Kościoła. Integralną częścią opracowania jest także podzielona na źródła, narzędzia, studia i artykuły bibliografia, abstract w języku angielskim, indeks nazwisk oraz kończący całość spis treści. Ostatnie strony publikacji to tytuły książek, które ukazały się już w serii OÍ CHRÍSTÍANOÍ. Jest to seria poświęcona nowym studiom o chrześcijaństwie w historii, sekcja antyczna, a przedstawiana publikacja ma numer 38.

Di Corrado w opracowaniu podjętego tematu odwołuje się do podstawowych dzieł św. Augustyna, które są po dziś dzień świadectwem obrony wiary katolickiej przeciw donatystom i pelagianom: *De Baptismo contra donatistas*, *Contra litteras Petiliani*, *De Gratia Christi et de peccato originali*, *Contra duas epistolas pelagianorum*, *Contra Julianum*, *De natura et origine animae* oraz licznych listów.

Wpisane w tytuł publikacji łacińskie wyrażenie „zbawienna powaga” (*saluberrima auctoritas*) pochodzi z *Listu* 54,1.1, który biskup Hippony napisał ok. roku 400 lub pomiędzy 404 a 411 rokiem do człowieka świeckiego imieniem January – i odnosi się bezpośrednio do synodów plenarnych. W czasach biskupa Hippony nie istnieje jeszcze jasna klasyfikacja synodów. W jego pismach terminem najczęściej występującym jest „synod plenarny” (*concilium plenarium*), z tym że w odniesieniu do prowincji afrykańskich mówi on też o *plenarium totius Africae concilium*, *in plenario Africae concilio* albo o *concilio plenario totius Africae*, a czasami w odniesieniu do Kościołów również poza granicami afrykańskimi o *plenario totius orbis concilio*, *plenariorum concliorum* [...] *ex universo orbe christiano*, *universalis concilio* albo o *totius orbis christiani plenario concilio*. Dla biskupa Hippony synod jest zasadniczo wydarzeniem, zgromadzeniem biskupów, poprzez które ustanawiane są normy porządkujące różne przestrzenie życia Kościoła: doktrynalna, liturgiczna, administracyjna, moralna i obyczajowa.

Najobszerniejszą częścią opracowania problematyki synodów afrykańskich przez Di Corrado jest rozdział trzeci, zajmujący przeszło jedną trzecią całości. Włoski badacz ukazuje w nim relacje łączące biskupa Hippony i innych biskupów afrykańskich z biskupami Rzymu, których w tym czasie było sześciu: Syrycjusz (384–399), Anastazy I (399–401), Innocenty I (401–417), Zozym (417–418), Bonifacy I (418–422) oraz Celestiusz I (422–432). I choć z pierwszymi dwoma biskupami Rzymu biskupi afrykańscy nie nawiązali żadnej relacji listownej, to już od ok. 416 roku, a zwłaszcza od *Epistola* 184, te kontakty coraz bardziej się intensyfikują. Ostatnim papieża Celestiusza I listem, w którym po śmierci Au-

gustyna biskup Rzymu wyraża wdzięczność za tak wielkiego pasterza Kościoła afrykańskiego (*sancta recordatio*), jest *Epistola* 21 z 431 roku do biskupów Galii.

W ostatnim, czwartym rozdziale Di Corrado stara się uwydatnić prawdę, że synod jest narzędziem kościelnym rozumianym jako wydarzenie, poprzez które wszyscy słuchają Ducha Świętego i każdy słucha drugiego. Poprzez ten wysiłek wzajemnego wsłuchiwanie się sam Duch Święty przemawia i wskazuje drogę, którą należy pójść. Tak więc *auctoritas* w swej istocie jest obecnością Ducha Świętego, który działa w żywych członkach wspólnoty kościelnej. *Auctoritas* Ducha Świętego uwidacznia się zwłaszcza w trzech obszarach: poprzez Kościół w swojej całości, poprzez Stolicę Apostolską oraz w *sensus fidelium* całego Ludu Bożego. Inna jeszcze triada, która charakteryzuje cały Kościół katolicki, to: pragnienie *caritas*, poszukiwanie *unitas* i doświadczanie *auctoritas*.

Zdumiewa – pisze Di Corrado, kończąc swoje rozważania – że Kościół, którego Głową jest sam Chrystus, jest w swej całości zjednoczony i ożywiany przez Ducha Świętego, przez co wielość i różność członków stanowi harmonijną całość. W tym kontekście afrykańskie doświadczenie synodów uwidacznia, jak ważny i podstawowy dla życia Kościoła jest dialog.

ks. Sylwester Jaśkiewicz

John C. Lennox, 2084. *Sztuczna inteligencja i przyszłość ludzkości*, przeł. Z. Kościuk, Fundacja Prodeoteo, Warszawa 2023

Złożona z dwunastu rozdziałów książka (plus indeks fragmentów biblijnych oraz indeksy osobowy i rzeczowy), jak pisze Lennox we wprowadzeniu do niej, miałaby stanowić próbę poszukiwania odpowiedzi na pytanie, dokąd zmierza ludzkość w dziedzinie postępu technologicznego, zwłaszcza sztucznej inteligencji (dalej: AI, z ang. *Artificial Intelligence*). Autora zajmuje pytanie o implikacje antropologiczne (modyfikacja człowieka – połączenie dwóch „gatunków”, człowieka i AI) i światopoglądowe, zwłaszcza jeśli chodzi o istnienie Boga. Jeśli dobrze czytam tę pisaną w 2018 roku pozycję, autor świadomie „wykreśla mapę” (by odwołać się do tytułu pierwszego rozdziału), przywołując dwa doniosłe pytania – o pochodzenie (rozd. 2: skąd pochodzimy?) i przeznaczenie człowieka (rozd. 3: dokąd zmierzamy?). Oxfordzki matematyk, a zarazem chrześcijanin, znany z tego, że świadomie wprowadza na współczesne areopagi chrześcijańską wiarę, kieruje uwagę czytelnika ku Księdze Rodzaju i Apokalipsie. W ten sposób transhumanistyczną utopię zestawia – w sposób szokujący dla współcze-

snych „neutralnych światopoglądowo” – z biblijną wizją, odczytaną w nowym kontekście.

Pierwsze strony książki nie zapowiadają jeszcze tego „zderzenia dwóch światopoglądów” (by użyć podtytułu innej publikacji Lennox: *Czy nauka pogrzebała Boga?*). Na razie czytelnik jest „bombardowany” cytatami i parafrazami, które widocznie mają za zadanie wprowadzić go w wir współczesnej debaty wokół AI. Cytat goni tu cytata, Lennox jak gdyby usuwa się w cień, a nieraz i swoje zdanie wypowiada ustami innych. Trochę to przypomina Tomaszową metodę *videtur quod – sed contra*, tyle że zamiast odwołań do autorytetów Pisma i ojców Kościoła, tutaj w „za” i „przeciw” znajdują się wypowiedzi świeckich autorytetów. W kontakcie z tym erudycyjnym popisem odnieść można wrażenie, że wszystko jest prezentowane w duchu „plusów dodatnich – plusów ujemnych” (czy też minusów dodatnich – minusów ujemnych). Półzartem można by napisać, że taki konglomerat cytatów mogłaby stworzyć AI. Tym większe okaże się zaskoczenie, gdy Lennox całkiem serio wyłoży karty biblijne na stół.

Autor w pierwszym rozdziale wprowadza rozróżnienie na słabą/wąską sztuczną inteligencję (zaprojektowaną do wykonywania określonych pojedynczych zadań) oraz ogólną sztuczną inteligencję (superinteligencję mającą przewyższyć ludzką inteligencję). Przywoływane stwierdzenia naukowców, a zwłaszcza filozofów nauki, nieco chłodzą głowy zachwycone czy wystraszone wydawałoby się czającym się tuż za rogiem inteligentnymi maszynami przekraczającymi zdolności ludzkie. AI nie są w realu tak inteligentne, jak się to próbuje przedstawiać. Lennox odkrywa, że za każdą z tych maszyn stoi ludzki algorytm, a zatem ostateczna odpowiedzialność i tak spocznie na człowieku jako „elemente świadomym” (w przeciwieństwie do pozbawionej świadomości AI), decydującym o wartościach, na jakich zostanie oparta sztuczna inteligencja. Lennox przy okazji, z czego jest znany, obnaża światopoglądy czające się za rzekomo naukowymi wypowiedziami naukowców.

Lennox wskazuje na liczne zagrożenia natury etycznej, od finansowych czy przestępczych, przez naruszanie prywatności aż po kontrolowanie społeczeństwa w duchu chińskich zakusów. Kreśli scenariusz dominacji AI nad światem. Twierdzi, że rok 2084 może nie być lepszy od orwellowskiego *Roku 1984*. Wzywa filozofów, etyków, teologów, komentatorów kultury, artystów, by aktywnie włączyli się w debatę dotyczącą AI (nie trzeba być fizykiem atomowym, tłumaczy, by uczestniczyć w dyskusji na temat energii jądrowej). Sam, nieco naiwnie, postuluje czy przytacza pewne zasady etyczne, jakie winny obowiązywać w wykorzystaniu AI. Próby zniuansowanego stanowiska z pierwszych rozdziałów okazały się raczej grą, gdyż zostają podważone w kolejnych. Na przykład w ósmym rozdziale jest mowa o ruchomych schodach prowadzących do technologicznej

zagłady ludzkości przepowiedzianej przez C.S. Lewisa, znanego pisarza i apologety, do którego nasz autor często się odwołuje.

Ale nie w tym rzecz, by odsiać ziarno od plew, lecz na zjawisko sztucznej inteligencji spojrzeć z perspektywy chrześcijańskiej. W związku z tym Lennox ustawia się w opozycji do ateistów – wzywa sceptycznych, agnostycznych i ateistycznie nastawionych czytelników, by poświęcili przynajmniej tyle czasu, ile on poświęcił ich dziełom, na wysłuchanie opowieści chrześcijańskiej. Polemizuje ze współczesnymi „prorokami”, których reprezentantem jawi się, przedstawiony jako historyk, Yuwal Noah Harari. Jego książka *Homo Deus* wytyczająca drogę przekształcenia *homo sapiens* w *homo deus* stanowi dla Lennox wyraz odwiecznej ludzkiej pokusy ubóstwienia, dlatego jest kontrpropozycją dla chrześcijańskiej Dobrej Nowiny. To przeciwstawienie staje się osią książki: z jednej strony człowiek pragnący stać się bogiem, z drugiej Bóg stający się człowiekiem i otwierający mu drogę do prawdziwego – choć akurat to słowo się nie pojawia – przebóstwienia.

Lennox, jak sam pisze, z otwarcie teistycznej czy wprost chrześcijańskiej perspektywy chce ukazać znaczenie i wartość człowieka. Ma to być kontrpropozycja dla pisanych z otwarcie ateistycznej perspektywy książek. Twierdzi na przykład nasz autor, że poglądy tak zwanych nowych ateistów mogą stanowić otwarcie drogi do bezbożnego społeczeństwa i konstruowania AGI w taki sposób, by ateistyczne cele były realizowane. Lennox utrzymuje, że w sercu liberalnych wartości znajdują się elementy biblijnego światopoglądu, a nauka i światopogląd chrześcijański tworzą dobraną, racjonalną parę; nie pasują zaś do siebie nauka i światopogląd ateistyczny, podgryzający korzenie racjonalności niezbędnej w argumentacji naukowej. Na podstawie Księgi Rodzaju wyprowadza Lennox w rozdziale ósmym kilka ważnych wniosków, szczegółowiej omówionych we wcześniej opublikowanej przez Lennox książce *Seven Days That Divide the World: The Beginning according to Genesis and Science*. Wymieńmy przynajmniej te kluczowe:

- wiele etapów stworzenia ma swój początek i koniec, z czego wynika, że nie jest prawdopodobne wyjaśnienie przeszłości w kategoriach teraźniejszości;
- wszechświat jest układem otwartym na „wkład” Słowa („wtedy Bóg rzekł”), co stanowi antytezę bezrozumnego, nieukierunkowanego procesu;
- życie nie przeszło od formy nieorganicznej do organicznej bez wkładu informacji i energii pochodzącej od Stwórcy;
- przejście od zwierząt do ludzi, wbrew zwolennikom naturalizmu, też nie obyło się bez wkładu informacji i energii Boga;
- seria zdarzeń stwórczych zakłada teleologię (inaczej niż w naturalizmie zaprzeczającym celowość w biologii), a człowiek stworzony na obraz Boga nie może być definiowany bez odniesienia do inteligentnego umysłu Boga;

– stworzenie na obraz Boży oznacza, że Bóg może mówić do człowieka, inaczej niż w przypadku AI, w której ewentualna „mowa” nie ma charakteru dwukierunkowej świadomej komunikacji.

Następnie Lennox przez tę, jak pisze, soczewkę spogląda na to, co sprawia, że życie ma sens, i co to znaczy być człowiekiem – miałyby to zdaniem naszego autora być treścią Księgi Rodzaju (od 2,4 do końca rozdz. 4). Lennox podkreśla, że:

– ludzkie życie ma materialną podstawę, ale źródłem życia jest tchnienie Boga; nie znamy odpowiedzi na to, czym jest życie i jak takie życie tchnąć w materialny artefakt;

– istoty ludzkie mają poczucie piękna; czy jest możliwe zbudowanie robota obdarzonego estetyczną wrażliwością?; mimo że AI zajmuje się malarstwem, muzyką i literaturą, czyni to „nieświadomie”, to znaczy za pomocą kierujących nią i obdarzonych świadomością ludzi;

– ludzie są obdarzeni ciekawością, a ta jest związana ze świadomością, zatem układy sztucznej inteligencji raczej nie będą mogły odzwierciedlać tej cechy – AI może jedynie naśladować ludzki umysł;

– Stwórca połączył inteligencję i świadomość w jednej osobie, gdyż sam taki jest; a ponieważ Bóg jest duchem, wynika z tego, że ani świadomość, ani inteligencja nie są zależne od materialnego substratu, dlatego nie będzie możliwe stworzenie świadomej materialnej maszyny;

– ludzie dostali do wykonania pracę, która jest elementem danego od Boga znaczenia ludzi jako istot ludzkich; AI „kradnie” pracę człowiekowi, ale żeby płacić za usługi związane z nowymi technologiami, potrzeba kogoś, kto będzie na to pracował;

– ludzie posiadają zdolność tworzenia języka; człowiek odbiera informacje, interpretuje je i przekazuje w systematyczny sposób, i jest to inna kategoria niż przetwarzanie informacji charakteryzujące AI;

– Bóg stworzył relację mężczyzna – kobieta; na podstawie narracji biblijnej można stwierdzić, że towarzystwo istoty tego samego rodzaju nie mogło być zaspokojone przez towarzystwo niższego od człowieka zwierzęcia, stąd rodzi się wątpliwość, czy roboty mogą zaspokoić osobę ludzką i jej pragnienia.

Kontynuacją analizy narracji pierwszej biblijnej księgi jest rozdział dziewiąty, w którym Lennox zajmuje się pochodzeniem zmysłu moralnego. Autor twierdzi, że zakazane „drzewo poznania dobra i zła” oznacza, że wyjątkowa godność człowieka jest związana z naturą moralną. Źródło etyki jest transcendentne. We wszechświecie istnieje również nieludzka i zła inteligencja (biblijny wąż), działająca na szkodę wszechświata i człowieka. Najważniejsza jest diagnoza, że przyczyną upadku było wyjście poza obraz Boży i usiłowanie stania się takimi, jak Bóg, znającymi dobro i zło. Nieposłuszeństwo jest pełnym pychy

buntem przeciw Bogu. Koncepcję *homo deus* zasugerował po raz pierwszy szatan, czemu towarzyszyło wejście zła na świat. Od tego czasu w sercu człowieka tli się cały czas podejrzenie, że Bóg jest jego nieprzyjacielem. Czy w podobny sposób superinteligentny *homo deus* miałby postąpić z człowiekiem? – pyta Lennox.

AI może być oddzielona nie tylko od świadomości, ale też i sumienia. Ale przecież musi działać w ramach etycznych określonych albo przez ludzi, albo też sama przejmie kontrolę nad sobą. Nawet w tym drugim przypadku to konstruktor AI ponosi odpowiedzialność za katastroficzny scenariusz. Gdy zaś chodzi o pierwszą możliwość – powstaje pytanie o to, pod wpływem jakiej etyki (relatywistycznej?) znajdzie się AI. Pozbawione moralności własnej komputerowe systemy będą odzwierciedlać w swoich „decyzjach” moralność programistów. Co stałoby się, gdyby z kolei z wielkiej bazy danych dotyczących wyborów moralnych AI mogła wyłonić jakieś cechy wspólne, określając w ten utylitarny sposób moralność?

W ogrodzie Eden istniało również „drzewo życia”, do którego Adam i Ewa utracili dostęp. W ten sposób utracona została przez nich nieśmiertelność. Czy zatem można zapewnić sobie nieśmiertelność poprzez „załadowanie” zawartości ludzkiego mózgu do krzemu? Autor cytuje Harariego, by w rozdziale dziesiątym zaproponować odmienną od, jak to określa matematyk, „humanistycznego snu”, bardziej radykalną i zdaniem Lennox opartą na dowodach narrację o prawdziwym *Homo Deus*. Lennox twierdzi, że istnieje wiele dowodów, a niewiele wiary w to, że uda się kiedykolwiek stworzyć AGI, natomiast istnieje wiele dowodów i wiary w *Homo Deus* – w Jezusa Chrystusa, Boga, który stał się człowiekiem (J 1,14).

Współczesne dążenie do stworzenia superinteligencji i bóstwa jest zdaniem wykładowcy filozofii nauki kolejną wersją tej samej znanej z raju pokusy. Teraz chodzić miałyby o zwieńczenie ślepego i naturalnego procesu, odtąd kierowanego już przez ludzki umysł jako kolejne stadium ewolucji. Nasz autor twierdzi, że narracja ta nie jest prawdziwa historycznie i nie oddaje też natury rzeczywistości. Usiłujący stworzyć superinteligencję, o ironio, nie zdają sobie sprawy, że ona już istnieje: jest nią Bóg Stwórca, stwarzający przez swoje Słowo.

Z chrześcijańskiej opowieści wynika, że śmierć fizyczna jako rezultat buntu przeciw Bogu nie jest problemem, który może być rozwiązany w wyniku postępu medycyny. Ta śmierć została już jednak pokonana przez powstałego z martwych Chrystusa, w wyniku działania mocy Bożej. Zmartwychwstanie Chrystusa jest zaś poparte, twierdzi Lennox, solidnymi dowodami (zostały one opisane w innej książce autora, *Gunning for God: Why the New Atheists Are Missing the Target*). Ludzie mogą przyjąć ofiarowane im w Chrystusie zbawienie, wyrażając żal, odwracając się od grzechu, zmieniając swoje myślenie, oraz zaufać Chrystuso-

wi jako Zbawicielowi i Panu (por. J 1,12). Ten motyw znany z ewangelikalnego chrześcijaństwa pojawia się dwukrotnie na kartach omawianej książki.

Transhumanistyczny projekt *homo deus* jawi się emerytowanemu profesorowi Uniwersytetu Oxfordzkiego jako parodia chrześcijańskiego nauczania. Stanowi utopijne rozwiązanie nie dotykające problemu grzechu i niewskazujące prawdziwego źródła mocy. Proponuje „życie wieczne” przez załadowanie zawartości umysłu do krzemu zamiast cielesnego wstąpienia do nieba. Bazuje na naturalistycznej redukcji do tego świata i sprawia wrażenie zaściankowego w porównaniu z implikacjami zmartwychwstania i wniebowstąpienia.

Rozdział jedenasty dotyczy powrotu człowieka, który jest Bogiem. Popularny obraz chrześcijaństwa jawi się mdły, a główna nadzieja powrotu Syna Człowieczego, który ten powrót uczynił centralnym punktem swojej nauki, została zagubiona. Wiarę w paruzję zastąpiono ideami Królestwa Bożego na ziemi. Historia uczy, że nie ma drogi do raju obchodzącej problem ludzkiego grzechu. Dlatego utopiści zawiedli, bo nie uwzględnili natury skażonej grzechem, nie pojęli, że ludzie bardziej potrzebują zbawienia niż udoskonalenia.

Prawdziwego rozwiązania problemu śmierci fizycznej nie znajdzie się w technologii czy medycynie. Dopiero wskrzeszenie Jezusa z martwych, Jego cielesne powstanie z martwych, ukazuje, że śmierć nie ma ostatniego słowa, a kara za grzechy została spleciona. Przyszłość jest wspanialsza niż to, co obiecują AI i AGI, bo już coś nieskończenie większego się wydarzyło: Boskie Słowo zakodowało się w ludzkości, przekraczająca wszystko inteligencja zamieszkała wśród ludzi. Ci, którzy przyjęli Jezusa, po Jego powrocie zostaną „udoskoleni” do Jego postaci i staną się uczestnikami świata wiecznego. Lennox prezentuje biblijny punkt widzenia w sprawie przyjścia osoby podającej się za *Homo Deus*. Za św. Pawłem przypomina, że powrót ten zostanie poprzedzony buntem i pojawieniem się „człowieka grzechu, syna zatracenia” (2 Tes 2,3), który ogłosił się bogiem. Tego zwoźdającego fałszywymi cudami osobnika Chrystus zniszczy swoim pojawieniem się.

Uczony odnotowuje, że w przekonaniu apostoła już działa tajemnica bezbożności (por. 2 Tes 2,7), a zatem doświadczane ówczesnie nasiona myślenia i nieprawości pozwalają na projektowanie przyszłych konsekwencji ubóstwienia. Autor *Roku 2084* sugeruje, że nie jest trudno wyobrazić sobie realizację takiego scenariusza w skali globalnej. Sytuacja w Chinach w połączeniu z totalitarnym systemem kontroli społecznej, kierunek, w którym zmierza polityka, wpływy skupione w coraz węższych kręgach – wszystko to ukazuje realność powstania światowego rządu, w którym władzę sprawowałby jeden człowiek o niezwyklej władzy – *homo deus*, z wpływami pochodzącymi od samego diabła.

W rozdziale dwunastym Lennox sięga do obrazu *homo deus* w Apokalipsie. W tej ostatniej biblijnej księdze jest mowa o bestii, której Szatan (wąż i smok)

udziela potężnej mocy i władzy nad światem, a ona staje się obiektem kultu całego świata. Zdaniem naszego autora bestia ta ukazuje podobieństwo do człowieka grzechu z 2 Tes, może oznaczać światowego przywódcę (światowy rząd?), wspieranego przez diabła i domagającego się boskiej czci. Przejęcie globalnej władzy nastąpi w wyniku fałszywego cudu – uzdrowienia „śmiertelnej rany” (parodia wydarzeń związanych ze śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa, które ustawiły Jego władzę jako Mesjasza i Syna Bożego). Lennox utrzymuje, że istnieją uderzające podobieństwa między prorocstwem Daniela a apokaliptyczną wizją, co jego zdaniem pozwala na interpretowanie zniszczenia bestii w kontekście przyjścia Syna Człowieczego. Odpowiada to jego zdaniem również zapowiedzianemu w 2 Tes zgładzeniu człowieka grzechu.

W Janowej wizji jest mowa również o drugiej bestii, która nakazuje wykonanie „obrazu” bestii pierwszej i ożywia go (tchnie w nią życie), a nieoddający jej pokłonu zostają zabici. Lennox sugeruje, że obraz ten przychodzi na myśl zwolenników AGI usiłujących stworzyć sztuczne życie i załadować zawartość umysłów do krzemu. I choć, jak przyznaje autor, nie znamy sensu biblijnego fragmentu, może chodzić o stworzenie jakiegoś rodzaju „życia” tak zaawansowanego, że zwiedzie świat i podda jego władzy. Z kolei „żywy” obraz bestii zdolnej do zabijania tych, co nie oddadzą jej czci, mógłby wskazywać na coś zdolnego do wykrycia społecznego postępowania (rozpoznawanie twarzy?), określania stosunku ludzi do bestii (inwigilacja społeczna?) i ich uśmiercania. Apokaliptyczna bestia sprawująca kontrolę nad światową gospodarką mogłaby oznaczać jakieś ciało zbiorowe w rodzaju światowego rządu lub państwa albo jednostkę ludzką (por. Ap 13,18 o liczbie człowieka).

Apokalipsa miałyby stanowić zdaniem Lennoxa ostrzeżenie przed ryzykiem globalnej tyranii, inwigilacją totalitarnego państwa przypominającą udoskonaloną wersję chińskich rozwiązań. Niestety, akceptacja czy wręcz „cześć” ludzi dla takich systemów w imię bezpieczeństwa odbywa się kosztem ludzkiej wolności. Autor *Roku 2084* podkreśla, że wizja Janowa nie wskazuje, kim jest bestia, ale czym jest. Bestią tą jest ludzka postać podająca się za Boga i można w niej postrzegać kulminację (kończącą fazę) buntu z Księgi Rodzaju w projekcie tworzenia *homo deus*.

W rozdziale trzynastym Lennox wyjaśnia, że jego intencją nie było określenie końcowego stanu świata czy podanie daty końca, ani tym bardziej odgadnięcie, kto stanie się tym wrogim Bogu przywódcą. Dlaczego zatem zwracać sobie głowę biblijnymi prorocstwami? Po pierwsze dlatego, że już apostoł Paweł zwrócił uwagę na działającą tajemnicę bezbożności i człowieka grzechu, co oznacza, że należy mieć baczenie na tego rodzaju tendencje publicznej wrogości wobec Boga. Po drugie, wypełnienie się niejasnej wcześniej przepowiedni rodzi

czy umacnia wiarę. Choć ostateczny sens prorockich wizji Dn, Tes czy Ap zostaje zapiecztowany, to można bez popadania w spekulacje i oczekiwania na zrozumienie wszystkich szczegółów uchwycić ich ogólny sens. Najważniejsze jest jednak to, że biblijne proroctwa były i wciąż mogą być źródłem nadziei dla wyznawców Boga. Nawet jeśli ci poddawani są prześladowaniu za wiarę, zostało im obiecane, że gdy powróci prawdziwy *Homo Deus*, Syn Człowieczy będący Synem Bożym, przejmie władzę, a wierni odziedziczą razem z Nim królestwo. Kluczem do prawdziwej nadziei jest pamięć na Jezusa Chrystusa powstałego z martwych (por. 2 Tm 2,8–9).

W czasie oczekiwania nie należy, uważa Lennox, wycofywać się ze świata i życia publicznego, lecz starać się pozostać wzorowymi obywatelami i świadkami wiary. W konkretnym przypadku sztucznej inteligencji oznacza to podejmowanie prób wniesienia pozytywnego wkładu w AI oraz formułowania odpowiedzi natury etycznej. Raz jeszcze przypomina autor w konkluzji książki, że ludzkie projekty *homo deus* mają źródło w ludzkiej pysze i stanowią próbę „wykradania boskości”, a prawdziwy *Homo Deus* choć jest Bogiem, staje się sługą podobnym ludziom i posłusznym aż do śmierci (por. hymn o kenozie w Flp 2,6–8). Lennox wzywa więc do okazania żalu z powodu grzesznej pychy i powierzenia się Chrystusowi jako Zbawicielowi i naśladowaniu Go jako Pana. Ostatecznie liczy się wieczne życie we wspólnocie z nieskończeniem inteligentnym Zbawicielem, Panem Jezusem Chrystusem, a z tą rzeczywistością nie może się równać nic sztucznego.

* * *

Ocenę krytyczną tej skądinąd godnej polecenia pozycji ograniczę do jednej tylko kwestii. Jeśli biblijna perspektywa jest wyróżnikiem książki Lennox, oznacza to, że jego interpretacja ksiąg natchnionych w kontekście współczesnego wyzwania, jakim jest sztuczna inteligencja, decyduje o powodzeniu lub niepowodzeniu całego przedsięwzięcia. Dlatego doceniwszy wyjątkowość tej publikacji, która stanowić ma wyraźnie chrześcijański światopoglądowo głos w dyskusji nad AI, trzeba ostrze krytyki skierować w kierunku Lennox podejścia do Pisma Świętego.

Najpierw należy zaznaczyć, że proponowana przez autora lektura świętych tekstów jest typowa dla środowisk ewangelikalnych, z którymi jest on kojarzony. Katolicki czytelnik nie może się tutaj spodziewać zasad interpretacji, do jakich przywykł. Z jednej strony trzymanie się litery Pisma pozwala nie „uduchawiać” biblijnego przesłania, a to daje jego odczytaniu pewną świeżość związaną z konkretnym odniesieniem do teraźniejszości, z drugiej jednak strony zbyt blisko tutaj fundamentalizmu biblijnego z jego „cielesnością” i sprowadzeniem nadprzyrodzonych prawd wiary do przyrodzoności. Dwa przykłady:

– Zdaniem Lennox Jezus w sposób fizyczny i widzialny przeszedł do innego świata i w taki sam sposób powróci na ziemię. Tak jakby nic „po drodze” się nie wydarzyło, jakby Jezus w uwielbionym człowieczeństwie nie był Duchem (por. 2 Kor 3,17). O dosłownym, widzialnym przybyciu powracającego Pana miałyby świadczyć wzmianki o obłokach niebieskich.

– „Trzy i pół czasu” z Księgi Apokalipsy, twierdzi autor, „zwykle interpretuje się jako trzy i pół roku” (s. 161). Nie bardzo tylko wiadomo, po co wizjoner tak owijał w bawełnę, zamiast napisać wprost.

Zmartwychwstanie z tajemnicy wiary, z wydarzenia nadprzyrodzonego, które zostawiło jednak ślady w doczesnej historii (pusty grób, chrystofanie itd.), zostaje przez Lennox uznane za fakt historyczny, dowód do rozważenia także przez niechrześcijan, z kolei wiara chrześcijan opiera się jego zdaniem na dowodach i (tylko) dlatego nie jest wiarą ślepa. Czyżby nie trzeba było otwarcia „oczu serca” (por. Ef 1,18)?

Twierdzi Lennox, że z przesłania biblijnego wynika, iż Pan nie powróci wcześniej, niż wydarzą się rzeczy publicznie tak dostrzegalne, uderzające i oczywiste, że nie sposób będzie się pomylić. Podobnie nie trzeba będzie zgadywać, kim jest człowiek grzechu (rozumiany tutaj jako światowa potęga). Naprawdę? Wszyscy je dostrzegą, nawet ludzie niewierzący? A czy dla wierzących przyjęcie tezy Lennox nie oznaczałoby, że nie „jak złodziej [...] przyjdzie dzień Pański” (2 P 3,10)? Przecież nawet dla czytelników Apokalipsy nie musiało być jasne, o kim konkretnym wizjoner pisał, bo też nie to było jego głównym zamiarem (wyjątkiem mogą tutaj być listy do siedmiu kościołów, które należałoby – a tego Lennox nie czyni – wyraźnie odróżnić od pozostałej treści ostatniej biblijnej księgi). Autor zresztą wydaje się niekonsekwentny w tym, co pisze, bo przyznaje jednak, że dopóki nie nadejdzie koniec, przepowiadane tajemnice pozostaną zapieczętowane.

Dalej: Lennox sugeruje, że apokaliptyczne wizje wskazują na kulminację buntu opisanego w Księdze Rodzaju. Czy miałyby to oznaczać, że w historii ludzkości zdarzyć się może coś gorszego od upadku pierwszych rodziców? Naprawdę trudno nie uznać, że chrześcijański uczyony nie stracił perspektywy wiary w postrzeganiu świata, gdy pisze, że próby stworzenia superinteligentnego *homo deus* prowadzą „do największego odrzucenia Boga, jakie oglądał ten świat” (s. 174). Pisząc w ten sposób, nasz autor nieświadomie ulega temu samemu zafascynowaniu technologicznymi możliwościami (spektakularne „ilościowo” efekty), które poddaje krytyce.

Pisze emerytowany uczyony o progresywnej naturze biblijnego objawienia i dlatego jego zdaniem przepowiednie Apokalipsy są bardziej szczegółowe od tych z Księgi Daniela. Oczywiście, że żyjący w czasach Nowego Przymierza wizjoner widzi więcej od starotestamentowego autora, ale czy naprawdę ma to

oznaczać więcej informacji szczegółowych co do konkretnej postaci przyszłości ludzkości? Autor *Roku 2084* uważa na przykład, że z ostatniej księgi biblijnej można wyciągać wnioski na temat rządu światowego jako układu politycznego wypełniającego przepowiednie.

Wydaje się, że Lennox sugeruje, iż to, co częściowo spełniło się w imperium rzymskim, miałyby się spełnić w dużo większym stopniu w innym momencie historii ludzkości. Jednak objawienie dane św. Janowi służy do ukazania duchowych fundamentów stojących u podstaw wszystkich wydarzeń, w których Królestwo Boże ściera się z siłami świata demonicznego. Jest to skok jakościowy, a nie ilościowy. W takim razie książka Lennox może okazać się co najwyżej przydatna w rozpoznaniu apokaliptycznego zmagania, które zawsze dzieje się w historii, a teraz przybiera na „ilościowej” sile. Tylko tyle i aż tyle.

Sławomir Zatwardnicki