

# TEOLOGIA W POLSCE

nowa seria: 18 (2024) nr 1

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 100 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](http://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: 18 (2024) nr 1

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. Jarosław Babiński, ks. Grzegorz Barth, ks. Wiesław Dąbrowski, ks. Jacek Froniewski,  
ks. Bogumił Gacka, ks. Krzysztof Gąsowski, Marzena Górecka, ks. Krzysztof Gózdź,  
ks. Mirosław Kowalczyk, Jana Moricova, ks. Jarosław Moskałyk, ks. Antoni Nadbrzeźny,  
Katarzyna Parzych-Blakiewicz, ks. Leon Siwecki, ks. Marcin Składanowski.

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. 11,5. Format B5. Nakład 180 egz.

# SPIS TREŚCI

## TWP 18 (2024) NR 1

### ARTYKUŁY

Dariusz Kowalczyk SI, <i>L'inabitazione della Trinità: una verità dimenticata? Studio dogmatico-spirituale-pastorale</i> . . . . .	7
Mons. Dr. Michael Kahle, <i>Die Sakramentalien im Allgemeinen</i> . . . . .	35
Ks. Bogdan Ferdek, <i>Chrystologia Romana Rogowskiego w kontekście mistyki</i> . . . . .	67
Ks. Dariusz Klejnowski-Różycki, ks. Piotr Sękowski, <i>War in the Bible and the Qur'an. A comparative study</i> . . . . .	81
Ks. Janusz Królikowski, <i>Jurydyzm i charyzmaty w Kościele</i> . . . . .	93
Eryk Cichocki, <i>O języku chrystologii w pismach ks. Romana Rogowskiego</i> . . . . .	107
Rev. Tesfaye Gebremichael Ago, <i>The notion of the human person according to the encyclical Humanae vitae</i> . . . . .	129
Martyna Zaremba, „ <i>Welt auf der Kippe</i> ” – <i>Widerspiegelungen der Brüche des 20. und 21. Jahrhunderts in Peter Seewalds Biografie „Benedikt XVI. Ein Leben</i> ” . . . . .	141

### DOKUMENTACJA

Dawid Mielnik, <i>Defektów interpretacyjnych jednak brak? Próba obrony własnego stanowiska w obliczu jego zakwestionowania w pracy naukowej księdza profesora Janusza Królikowskiego. Część pierwsza</i> . . . . .	155
--	-----

### RECENZJE

James L. Papandrea, <i>Depozyt wiary. Jak Kościół katolicki zachował autentyczną doktrynę wczesnych chrześcijan</i> (ks. Marcin Dąbrowski) . . . . .	173
--	-----

Halina Irena Szumił, <i>Rektor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego</i> <i>ks. Wincenty Granat w dokumentach Służby Bezpieczeństwa PRL</i> (ks. Grzegorz Barth) .....	180
Halina Irena Szumił, <i>Magister veritatis et caritatis. Sługa Boży</i> <i>ks. Wincenty Granat (1900–1979)</i> (ks. Grzegorz Barth) .....	181

Dariusz Kowalczyk SI\*  
Roma

**L'INABITAZIONE DELLA TRINITÀ:  
UNA VERITÀ DIMENTICATA?  
STUDIO DOGMATICO-SPIRITUALE-PASTORALE**

**INDWELLING OF THE TRINITY: A FORGOTTEN TRUTH?  
DOGMATIC-SPIRITUAL-PASTORAL STUDY**

**Summary**

Not many Catholic doctrines have as many scriptural references to them as the doctrine of Trinitarian indwelling. Despite this, it is not a frequent theme in theological reflection and preaching today. In this situation, not only does the New Testament invite us to take up the mystery of indwelling, but so do the precious texts of the Magisterium of the Church (*Divinum illud munus* of Leo XIII, *Mystici Corporis Christi* of Pius XII) and the numerous testimonies of saints (e.g., Teresa of Avila, John of the Cross, Elizabeth of the Trinity, Faustina Kowalska), for whom the very presence of God in their hearts was the foundation of all other spiritual experiences. Indwelling is not just a beautiful truth next to many others. In fact, it can offer a guiding thread for reflection on all matters of theology and preaching. One of the problems hindering a theological, spiritual and pastoral renewal of the mystery of indwelling lies in an idealized perception. This idealization leads the faithful to believe that it does not pertain to them because they do not consider themselves holy. At this point the theme of the kenosis of the Holy Spirit could be developed. It helps us to perceive God's loving presence even in the

\* Dariusz Kowalczyk – gesuita polacco. Ha compiuto il *cursum studiorum* filosofico a Cracovia e teologico a Varsavia ed a Roma, dove, sotto la guida del prof. Luis Ladaria SJ, ha conseguito il dottorato in teologia nel 1998 presso la Pontificia Università Gregoriana. Dal 1998 al 2003 docente presso la Pontificia Facoltà di Teologia a Varsavia. Dal 2003 al 2009 provinciale della Provincia di Varsavia in Polonia. Dal 2010 docente e dal 2013 professore della Facoltà di Teologia della Pontificia Università Gregoriana. Dal 2013 al 2019 decano della medesima Facoltà. Autore di oltre 65 articoli teologici, pubblicati in diverse riviste scientifiche, e di 11 libri su vari argomenti (vedi: <https://www.unigre.it/it/docenti/scheda/?id=733>); indirizzo per la corrispondenza: [kowalczyk@unigre.it](mailto:kowalczyk@unigre.it); ORCID: 0000-0002-6469-2443.

weak and sinful human beings. It is true that the concept of indwelling concerns persons who find themselves in the state of sanctifying grace (*Spiritus inhabitans*), but – first – this state does not mean full perfection, and – second – the Spirit (*Spiritus movens*) also draws near to great sinners in order to bring them back to grace.

**Keywords:** indwelling, Holy Spirit, Trinity, grace, kenosis, mysticism

**ZAMIESZKANIE TRÓJCY ŚWIĘTEJ W CZŁOWIEKU:  
ZAPOMNIANA PRAWDA?  
STUDIUM DOGMATYCZNO-DUCHOWO-PASTORALNE**

**Streszczenie**

Niewiele katolickich doktryn jest tak dobrze umocowanych w Piśmie Świętym, jak doktryna o zamieszkaniu Trójcy Przenajświętszej w człowieku. Mimo to prawda ta nie jest dziś często obecna w teologicznej refleksji, czy też w przepowiadaniu. Tymczasem nie tylko uważna lektura Nowego Testamentu zaprasza nas do podjęcia misterium zamieszkania Boga w ludzkiej duszy, ale jesteśmy do tego wezwani także przez teksty Magisterium Kościoła (*Divinum illud munus* Leona XIII, *Mystici Corporis Christi* Piusa XII) oraz przez liczne świadectwa świętych mistyków (np. Teresa z Avila, Jan od Krzyża, Elżbieta od Trójcy Przenajświętszej, Faustyna Kowalska), dla których właśnie obecność Boga w ich sercach tworzyła fundament wszystkich innych duchowych doświadczeń. Zamieszkanie Boga w człowieku nie jest jedynie jakąś estetyczną, piękną prawdą obok wielu innych prawd, ale oferuje nam nic przewodnią w teologicznej i katechetycznej refleksji. Jedną z przeszkód w prawdziwej teologicznej, duchowej i duszpasterskiej odnowie tajemnicy zamieszkania Boga polega na pewnej jej idealizacji, która każe wiernym myśleć, że to nie jest dla nich, ponieważ nie czują się ani święci, ani godni. Wobec tej sytuacji można by rozwinąć temat kenozy Duchy Świętego, aby pomóc wiernym w dostrzeżeniu pełnej miłości obecności Boga w ludziach, także tych słabych i grzesznych. Jest prawdą, że pojęcie zamieszkania Boga dotyczy – według katolickiej doktryny – człowieka, który znajduje się w stanie łaski uświęcającej (*Spiritus inhabitans*), ale – po pierwsze – bycie w stanie łaski nie oznacza jakiegokolwiek doskonałości, a po drugie, Duch (*Spiritus movens*) zbliża się także na swój sposób do wielkich grzeszników, aby ich doprowadzić do stanu łaski.

**Słowa kluczowe:** zamieszkanie Boga, Duch Święty, Trójca, łaska, kenoza, mistyka



## L'INABITAZIONE DELLA TRINITÀ: UNA VERITÀ DIMENTICATA? STUDIO DOGMATICO-SPIRITUALE-PASTORALE

### Sommario

Non molte dottrine cattoliche hanno così tanti luoghi scritturistici che le fondano, come la dottrina dell'inabitazione trinitaria. Nonostante ciò, essa non è, oggi, un tema frequente nella riflessione teologica e nella predicazione. In questa situazione, non soltanto la lettura attenta del Nuovo Testamento ci invita a riprendere il mistero dell'inabitazione, ma siamo interpellati anche dai preziosi testi del Magistero della Chiesa (*Divinum illud munus* di Leone XIII, *Mystici Corporis Christi* di Pio XII) e dalle numerose testimonianze dei santi mistici (p.es. Teresa d'Avila, Giovanni della Croce, Elisabetta della Trinità, Faustina Kowalska), per i quali, proprio la presenza di Dio nei loro cuori, costituiva il fondamento di tutte le altre esperienze spirituali. L'inabitazione non è solo una estetica e bella verità, accanto a tante altre, ma per la sua realtà estatica, può offrire un filo rosso per la riflessione di tutte le materie di teologia e catechetica. Una delle difficoltà che ostacola un vero rinnovamento teologico, spirituale e pastorale del mistero dell'inabitazione, consiste in una tale idealizzazione che i fedeli rimangono convinti che la cosa non li riguarda, poiché non si sentono santi e degni. In questo punto, *crux* di tante contraddizioni e mal comprensione della vita battesimale, si potrebbe sviluppare il tema della kenosi dello Spirito Santo. Esso ci aiuta a percepire la presenza amorevole di Dio *in* tutti, anche di fronte all'uomo debole e peccatore. L'eccedenza dell'amore di Dio uno e trino è chiamata in causa. È vero che il concetto dell'inabitazione riguarda l'uomo che si trova nella grazia santificante (*Spiritus inhabitans*), ma – primo – tale stato non significa una piena perfezione, e – secondo – lo Spirito (*Spiritus movens*) si fa vicino anche ai grandi peccatori per riportarli alla grazia.

**Parole chiave:** inabitazione, Spirito Santo, Trinità, grazia, kenosi, mistica

\*

Capita raramente di ascoltare una predica dedicata all'inabitazione trinitaria, cioè al mistero della presenza delle Persone della Santissima Trinità nell'anima del giusto, in forza della grazia santificante. Più di frequente, si parla delle altre forme della presenza di Dio: nel pane eucaristico, nella bellezza della natura, in un'altra persona, in particolare nei poveri ecc. Quasi 50 anni fa, «La Rivista del Clero Italiano», introducendo un testo di Arnaldo Pedrini, ha messo in evidenza che: «Tra i molti argomenti teologici di moda non si dovranno dimenticare questi fuori moda ma reali

e sempre attuali: uno di questi è senza dubbio l'inabitazione dello Spirito nel credente»<sup>1</sup>. Oggi, la situazione non è molto diversa. L'inabitazione non è ancora un tema di moda, anzi, stupisce particolarmente l'oblio dell'abitare dello Spirito Santo e delle altre due Persone nell'uomo, se ci rendiamo conto che nel Nuovo Testamento ci sono molti brani che parlano direttamente di questo mistero. Poche verità di fede hanno così tanti riferimenti scritturistici. Questo articolo intende proporre una sintesi dell'insegnamento sull'inabitazione trinitaria, che ci offre la Bibbia, il Magistero della Chiesa e l'esperienza degli mistici, per toccare, poi, alcune questioni che sono – a nostro avviso – da riprendere e sviluppare. Vogliamo anche riflettere sulle opportunità di ravvivare la consapevolezza di tale insegnamento nella pastorale e nella vita spirituale.

## LA BIBBIA E IL DIO DIMORANTE IN NOI

San Paolo, nei suoi scritti, mette in rilievo la presenza e la molteplice attività dello Spirito Santo, una delle quali è proprio ciò che chiamiamo «inabitazione» nell'uomo. P.es., l'Apostolo esorta Timoteo a custodire «il buon deposito con l'aiuto dello Spirito Santo che abita in noi» (2 Tm 1,14) ed è proprio in virtù di tale abitazione che Paolo chiede, in modo retorico: «Non sapete che siete tempio di Dio e che lo Spirito di Dio abita in voi?» (1 Cor 3,16). Nel cosiddetto «Vangelo dello Spirito»<sup>2</sup> – il capitolo 8 della Lettera ai Romani – Paolo afferma che attraverso e per mezzo dello Spirito che inabita in noi, riceveremo la vita eterna (cfr. Rom 8,11) e «dal momento che lo Spirito di Dio abita in» (Rom 8,9) noi, non siamo più sotto il dominio della carne. È da fare una sottolineatura linguistica per il brano di Romani 8, dove Paolo utilizza prima il verbo οἰκέω, *oikéō*, «abitare, rimanere, vivere (con)» e al termine del v. 11 il composto ἐνοικέω, *enoikéō*, «inabitare, abitare in /tra, essere in (qlcu.)», per definire l'opera e la signoria dello Spirito: Egli abita e inabita nell'uomo, vi dimora e rimane in lui, imprimendo un orientamento radicalmente nuovo a tutta la sua vita, poiché instaura e rende possibile un rapporto intimo con Cristo ed è garante della risurrezione<sup>3</sup>. Il *Pneûma* è esplicitamente qualificato come proprietà «di colui che ha risuscitato Gesù dai morti» (Rom 8,11) ed è non solo elemento di continuità tra la vita presente del cristiano e la sua vita futura, ma anche «il

---

<sup>1</sup> In: A. Pedrini, *Spirito Santo e inabitazione di Dio in noi*, „La Rivista del Clero Italiano” 56 (1975) 2, p. 706.

<sup>2</sup> Cfr. U. Vanni, *L'ebbrezza nello Spirito*, Roma 2008, p. 90.

<sup>3</sup> Cfr. H. Balz, G. Schneider, *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento*, Brescia 2004, p. 1217.

mezzo o agente strumentale, una concausa, con cui Dio interverrà nell'*és-chaton* a nostro favore». La nostra è una condizione ontologica, poiché, ora, è lo Spirito che ci «connota alla radice»<sup>4</sup>. È Dio Padre che «ha mandato nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio» (Gal 4,6) e sarebbe questa la prova che siamo figli adottivi di Dio. In questi e in tanti altri brani paolini, vediamo lo Spirito che abita e agisce in noi, ma lo fa in quanto è lo Spirito del Padre e del Figlio, cioè mandato a noi e in noi da entrambi. Anzi, dove è presente e agisce uno dei Tre, ci sono e agiscono anche le altre due Persone, ciascuno a modo suo, secondo le personali particolarità. Paolo è il primo agiografo ad attribuire lo Spirito a Cristo in forma genitivale come sua proprietà, infatti, tradizionalmente, Israele concepiva lo Spirito come proprietà esclusiva di Dio, come sua presenza vivificante nel cosmo e nell'uomo. Nello stesso versetto di Rom 8,9, il costrutto «Spirito di Dio» diventa «Spirito di Cristo» e questo determina una rivoluzione linguistico-contenutistica nonché una formulazione chiaramente trinitaria, dal peso cristologico e pneumatologico elevato: Cristo, scrive Romano Penna, «risalta nella sua inaudita equiparazione soteriologica con Dio stesso» e lo Spirito «condiviso da Dio e da Cristo, viene ad avere una funzione assai rimarcata che lo ritaglia come entità intermedia tendenzialmente personalizzata»<sup>5</sup>. Infatti, l'unità di Dio è perfetta, ma questo non vuol dire sia monolitica. Essa è trinitaria, differenziata e dinamica. Pertanto, avere lo Spirito di Dio inabitante in noi significa avere anche lo Spirito di Cristo ovvero lo Spirito di Dio mediato da Cristo. Lo Spirito è il sigillo di Cristo in noi, il distintivo di una nuova identità e condizione vitale – la filialità – di cui lo Spirito è garanzia e caparra. L'inabitazione dello Spirito Santo vuol dire, dunque, l'inabitazione del Padre e del Figlio, anche se l'uno o l'altro brano neotestamentario non ne parlano in modo approfondito.

In Giovanni, la dimensione trinitaria dell'inabitazione è più esplicitata. Lo stesso Gesù promette ai suoi discepoli: «Io pregherò il Padre ed egli vi darà un altro Consolatore» (Gv 14,16), cioè lo Spirito di verità che «dimora presso di voi e sarà in voi» (Gv 14,17). In altri brani, vediamo ancora più chiaramente il Padre e il Figlio protagonisti dell'inabitazione. Gesù, nelle sue affermazioni, passa dalla pericorese intratrinitaria alla presenza delle Persone divine nell'uomo: «Voi saprete che io sono nel Padre e voi in me e io in voi [...]. Se uno mi ama osserverà la mia parola e il Padre mio lo amerà e noi verremo a lui e faremo dimora presso di lui» (Gv 14,20.23). L'osservanza è indicata con il verbo *tērēo*, «sorvegliare, custodire, conservare,

<sup>4</sup> Cfr. R. Penna, *Lettera ai Romani*, II, Bologna 2007, p. 152, 156.

<sup>5</sup> Cfr. *ibid.*, p. 153.

tenere, osservare», per sottolineare come custodire in sé la Sua parola – il *lógos/λόγος* – implica un processo di interiorizzazione e assimilazione intima di una parola divina che è creatrice, secondo la logica dello Spirito. Di questa presenza reciproca, Dio in noi e noi in Dio, si parla molte volte nella Prima Lettera di Giovanni. Una delle condizioni è l'accoglienza della Parola di Dio: «Se rimane in voi quel che avete udito da principio, anche voi rimarrete nel Figlio e nel Padre» (1 Gv 2,24). Il criterio generale dell'inabitazione reciproca viene costituito dall'osservare i comandamenti: «Chi osserva i suoi comandamenti dimora in Dio ed egli in lui» (1 Gv 3,24). Il criterio più importante è l'amore: «Se ci amiamo gli uni gli altri, Dio rimane in noi» (1 Gv 4,12). Il ruolo fondamentale dell'amore risiede nel fatto che Dio, per noi e in se stesso, è amore, allora «chi sta nell'amore dimora in Dio e Dio dimora in lui» (1 Gv 4,16). Questa formula di «immanenza reciproca» è costruita con il verbo *ménein, μένειν*, «restare, aspettare, dimorare, abitare, durare, resistere, continuare», che mostra diversi livelli di intimità dello stare trinitario in noi. Cristo, prima della sua passione, prega il Padre per tutte le generazioni che crederanno in Lui e chiede per loro la grazia della reciproca inabitazione: «Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola [...]. Io in loro e tu in me, perché siano perfetti nell'unità» (Gv 17,21–23).

Leggendo questi testi, possiamo concordare con l'opinione di Giuseppe Ferraro:

non sono molte le verità che si trovano così frequentemente e chiaramente espresse nella sacra Scrittura come quella della inabitazione divina, e tali testimonianze sono chiarissime, non lasciano dubbi, così che su di esse si può fondare la certezza della verità di fede. Riguardo a questi testi biblici si è esercitata l'esegesi e il commento dei santi Padri e degli scrittori ecclesiastici fin dagli inizi producendo una vera e propria tradizione, così che la inabitazione dello Spirito Santo nei credenti, giustificati santificati, deificati nel battesimo è verità di fede, esprime il cuore e il culmine della antropologia cristiana segnando la nostra partecipazione alla natura e alla vita divina, la nostra comunione con la Trinità. La visione biblica dei rapporti tra Dio e l'uomo trova nella inabitazione la sua espressione più alta, piena e perfetta<sup>6</sup>.

Le numerose affermazioni del Nuovo Testamento sull'inabitazione delle tre Persone divine nell'uomo sono, in qualche modo, preannuncia-

<sup>6</sup> G. Ferraro, *L'inabitazione dello Spirito Santo nell'insegnamento del Magistero ecclesiastico*, „Studia Missionalia” 56 (2007), p. 51.

te nell'Antico Testamento, dove ritroviamo, ovviamente, solo delle tracce della realtà che ci è stata rivelata con la venuta di Gesù Cristo poiché la storia veterotestamentaria del rapporto tra Dio e il suo popolo ha il suo compimento nella prospettiva neotestamentaria dell'inabitazione trinitaria. Dio si rivela non soltanto parlando agli uomini, ma si fa sperimentare come colui che vuole abitare in mezzo al suo popolo: «Abiterò in mezzo agli Israeliti e sarò il loro Dio. Sapranno che io sono il Signore, il loro Dio, che li ho fatti uscire dalla terra d'Egitto, per abitare in mezzo a loro, io il Signore, loro Dio» (Es 29,45–46). Il segno visibile dell'abitazione di Dio in mezzo al popolo era l'Arca dell'alleanza. Essa accompagnava il popolo durante il suo viaggio nel deserto verso la terra promessa. Ad ogni sosta, l'Arca veniva collocata sotto una tenda, detta «Tenda del convegno» o di «Riunione», oppure tenda dell'abitazione della testimonianza. Propriamente non era la dimora terrena di Jahvé, come verrà poi considerato il tempio di Salomone, ma il punto di incontro tra Dio, che scendeva dal cielo «nella nube», e Mosè. La tenda, una costruzione quadrangolare, lunga 30 braccia, profonda 12 ed alta 10, aveva il *Sancta Sanctorum*, in un vano diviso dal resto, dove era posta l'arca, concepita da Israele come il trono di Jahvé. La tenda con l'arca erano considerati il Tabernacolo: «Là ove si trova l'arca, Jahvé è sempre del tutto presente. Se durante le migrazioni l'arca viene sollevata, anche Jahvé si leva per precedere Israele; quando essa viene di nuovo deposta a terra, Jahvé riprende posto sul suo trono»<sup>7</sup>. In Es 29,42s Dio stesso riassume il significato culturale del tabernacolo da istituire: «là mi troverò per parlare con te, e là i figli d'Israele potranno comunicare con me». Era un evento ricorrente quello di *vedere* la gloria di Jahvé scendere nella nuova e calarsi sulla tenda, rivelando, in questo modo, di voler essere il Dio di Israele, ponendosi a disposizione del suo popolo. In riferimento all'arca e alla tenda, commenta von Rad, erano collegate ben due teologie: la prima è una teologia della presenza, la seconda una teologia dell'apparizione<sup>8</sup>. Una delle espressioni usate nel testo ebraico per indicare la dimora, la tenda – santuario del periodo del deserto è *miškān* che significa «dimora, casa, domicilio, abitazione, alloggio, residenza, tenda, alloggiamento, in particolare, dimora del Signore, santuario», «riposo» oppure «risiedere», significato dato dalla radice *škn* (abitare), che denota il luogo dove si svolge l'azione espressa dalla radice del termine, ossia l'abitazione. Nel decorso della storia di Israele, indicherà il tempio di Gerusalemme, che succederà

<sup>7</sup> G. von Rad, *Teologia dell'Antico Testamento*, I, ed. it. a cura di M. Bellincioni, F. Ronchi, Brescia 1972, p. 274.

<sup>8</sup> Cfr. *ibid.*

al santuario del deserto e diventerà il luogo al quale si era chiamati come pellegrini, dato che li abiterà, poi, la maestà di Jahvé<sup>9</sup>. La letteratura rabbinica ha letto tale presenza di Dio manifestatasi in molteplici modi tra il suo popolo, con il termine *šekinah*, *sekhinah*, un sostantivo femminile astratto, derivato dal verbo *šakan* che significa anch'esso «dimorare, installarsi, rimanere, far dimorare». L'esperienza veterotestamentaria dell'inabitazione di Dio in mezzo a Israele si è sviluppata teologicamente nella promessa dello spirito: «vi darò un cuore nuovo, metterò dentro di voi uno spirito nuovo [...]. Porrò il mio spirito dentro di voi» (Ez 36,26–27). Tale promessa è legata alla figura del Messia che sarà pieno di spirito: «Su di lui si poserà lo spirito del Signore, spirito di sapienza e d'intelligenza, spirito di consiglio e di forza, spirito di conoscenza e di timore del Signore» (Is 11,2). Tali promesse si sono compiute in Gesù Cristo che, insieme al Padre, manda nei nostri cuori lo Spirito che grida «Abbà, Padre!» (Gal 4,6).

## L'INABITAZIONE SECONDO IL MAGISTERO

Ci sono due documenti principali che trattano esplicitamente dell'inabitazione divina nei credenti: l'enciclica «*Divinum illud munus*» (1897) di Leone XIII e l'enciclica «*Mistici Corporis Christi*» (1943) di Pio XII, anche se vale la pena ricordare che si parla dell'inabitazione in alcune antiche professioni di fede. Menzioniamo, p.es., l'opera «*Ancoratus*» di Epifanio, vescovo di Salamina, scritta nel 374, che riporta due formule del simbolo e nella formulazione più lunga si confessa lo Spirito che «parla negli apostoli e abita nei santi»<sup>10</sup>. Il Concilio di Trento menziona l'inabitazione dello Spirito nel testo sul sacramento della penitenza. Difendendo la contrizione imperfetta (attrizione), Trento dichiara che essa «non solo non rende l'uomo ipocrita [...], ma è addirittura un dono di Dio e un impulso dello Spirito Santo, che pur non abitando ancora nell'anima, la muove, e un aiuto per il penitente a predisporre alla giustizia»<sup>11</sup>. A partire da questa affermazione, sarebbe utile chiarire qual è la differenza tra l'inabitazione nell'anima e l'agire dello Spirito in essa, per portarla alla penitenza e vivere, di conseguenza, nella grazia santificante. Affronteremo tale domanda più avanti nell'articolo.

Il primo documento del Magistero che sviluppa la questione dell'inabitazione, è – come abbiamo appena indicato – «*Divinum illud munus*» (1897) di

<sup>9</sup> Cfr. D. Kellermann, «*miškān*», in: *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, a cura di G.J. Botterweck, H. Ringgren, H.J. Fabry, Brescia 2005, p. 418–424.

<sup>10</sup> DH 44; cfr. DH 46, 48.

<sup>11</sup> DH 1678.

Leone XIII, dedicato allo Spirito Santo che agisce nella Chiesa e nelle anime. Lo stesso Papa sottolinea che «in tale maniera sarà ravvivata e rinvigorita [...] la fede nel mistero augustissimo della Trinità»<sup>12</sup>. Il brano più importante per il nostro tema è dove Leone XIII descrive i diversi modi della presenza di Dio. Il primo, consiste nel trovarsi in tutte le creature per la sua potenza, in quanto Dio è la causa prima, cioè crea e mantiene in esistenza tutto il creato. Si tratta della presenza di cui parlava Paolo Apostolo all'Areòpago: «In lui infatti viviamo, ci muoviamo ed esistiamo» (At 17,28). Il secondo modo della presenza di Dio riguarda la creatura ragionevole. In essa, Dio si trova non soltanto come potenza creatrice ma anche in quanto è conosciuto e amato. Infatti, la realtà conosciuta e amata si trova in chi la conosce e ama. Lo stesso Paolo ci testimonia che possiamo conoscere Dio con le nostre forze naturali, quando, parlando dei pagani, di coloro, cioè, che *soffocano* la verità, afferma: «ciò che di Dio si può conoscere è loro manifesto. Infatti, dalla creazione del mondo in poi, le sue perfezioni invisibili possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute», ossia, seguendo la *nuovissima versione dai testi originali* della Bibbia, edito dalle Paoline, nel 1991: «ciò che è noto di Dio, è manifesto in loro. Dio infatti lo manifestò ad essi: le sue proprietà invisibili, dopo l'atto della creazione del mondo, divenendo oggetto di pensiero mediante le opere da lui fatte, si rendono visibili, come la sua eterna energia operante e la divinità» (Rom 1,19–20). Paolo giustifica così l'inescusabilità degli uomini dinanzi alla Legge, giacché *in loro / en autois*, Dio stesso ha già manifestato ciò che è più agevolmente accessibile di Sé, senza una rivelazione diretta. Detto altrimenti, nell'intimo della coscienza di ogni uomo, a cui rimanda l'*en greco*, Dio ha manifestato *la sua eterna energia operante* e la sua stessa *divinità*. Il terzo modo della presenza di Dio nell'uomo è proprio l'inabitazione. Nell'enciclica leggiamo:

Da ultimo Dio per mezzo della sua grazia sta nell'anima del giusto in un modo più intimo ed ineffabile, come in un suo tempio, donde deriva quell'amore vicendevole, per cui l'anima è intimamente a Dio presente, è in lui più che non soglia farsi fra dilettevoli amici e gode di lui con una piena soavità. Ora questa unione che propriamente si chiama «inabitazione» la quale non nell'essenza, ma solo nel grado differisce da quella che fa i beati in cielo, sebbene si compia per opera di tutta la Trinità, «con la venuta e dimora delle tre Persone nell'anima amante di Dio» (Gv 14,23), tuttavia allo Spirito Santo si attribuisce. Giacché anche negli empì il

---

<sup>12</sup> Leone XIII, *Divinum illud munus*, in: *Enchiridion delle Encicliche* 3, Bologna 1997, n. 1301.

Padre e il Figlio dimostrano la loro potenza e sapienza, ma lo Spirito Santo, il cui carattere personale è la carità, non può dimorare che nel giusto<sup>13</sup>.

L'inabitazione è, dunque, un dono increato, cioè la presenza di Dio stesso in noi. Tale presenza ci divinizza, cioè ci rende «partecipi della natura divina» (2 Pt 1,3–4), non in senso metaforico ma reale. L'autore della Lettera intende dire che la «partecipazione reale alla realtà divina» è un «fatto presente, già attuato, e, contemporaneamente, [come] un fatto escatologico»<sup>14</sup>.

Leone XIII sottolinea che, anche se tutte e tre le Persone divine abitano nel cuore del giusto, l'inabitazione viene attribuita alla terza Persona della Trinità. Tale attribuzione è giustificata dal carattere specifico e personale dello Spirito Santo. Il Padre è il Dio trascendente che manda il Figlio e lo Spirito, il Figlio, che è diventato uomo, è il Dio presente nella storia degli uomini. Lo Spirito, invece, mandato nei nostri cuori, è nella parte più intima dell'uomo, ci conosce dall'interno più di quanto noi ci conosciamo. Lo Spirito è l'intimità di Dio che abita nella nostra intimità. Egli non agisce – per così dire – per suo conto, ma in funzione del Figlio e del Padre. Dunque, lo Spirito agisce nel cuore dell'uomo con potenza per far sentire presente il Figlio incarnato<sup>15</sup>. Nella Lettera ai Galati, come già ricordato, Paolo scrive chiaramente: «Dio inviò lo Spirito del Figlio Suo nei nostri cuori, lo Spirito che grida: 'abbà, padre!» (4,6). Qui, il riferimento è indubbiamente allo Spirito Santo nel senso trinitario ma espresso in modo nuovo: *lo Spirito del Figlio*, Colui che ha guidato Gesù stesso nella sua vita terrena, ci attesta, ora, *nei nostri cuori* il dono della filiazione. Secondo Bernard Sesboüé, la missione dello Spirito «appartiene all'ordine trascendentale. Lo Spirito è presente e agisce in noi [...] proprio là dove siamo incapaci di percepirlo e oggettivarlo direttamente. Egli è il nostro “inconscio divino”»<sup>16</sup>. L'ordine trascendentale è, difatti, atematico e, in questo senso, misterioso, potremmo dire che esso si presenta silenziosamente. Sulla stessa linea è Karl Rahner, il quale, attestando il fondamento scritturistico dell'inabitazione della

---

<sup>13</sup> Ibid., n. 1315–1316.

<sup>14</sup> *La Bibbia, nuovissima versione dai testi originali*, III, Cinisello Balsamo (Milano) 1991, nota al v. 2 Pt 1,4, p. 1336–1337.

<sup>15</sup> D. Kowalczyk, *Lo Spirito Santo, presenza silenziosa nella Trinità e in noi*, in: *Silenzio, polifonia di Dio*, a cura di B. Aniello, D. Kowalczyk, Roma 2020, p. 79–80.

<sup>16</sup> B. Sesboüé, *La personalità dello Spirito Santo nella testimonianza biblica, nella teologia trinitaria recente e nell'esperienza storica della Chiesa e degli uomini*, in: *La personalità dello Spirito Santo. In dialogo con Bernard Sesboüé*, a cura di S. Tanzarella, Cinisello Balsamo 1998, p. 51.



terza Persona della Trinità in noi<sup>17</sup>, aggiunge che l'esperienza dello Spirito, anche se reale, è piuttosto atematica, non verbalizzata, come molti mistici, definiti dal teologo fedeli «ordinari», hanno testimoniato in modo credibile. È da evidenziare come secondo Leone XIII l'inabitazione nello stato della vita terrena abbia sostanzialmente la stessa identità che l'unione dei beati con Dio nel cielo. In altre parole, la differenza tra la terra e il cielo risiede nel grado ma non nell'essenza, poiché, in tutti e due casi, lo Spirito Santo, anzi, tutta la Santissima Trinità, è presente realmente nell'uomo. Giuseppe Ferraro vede proprio in tale affermazione «il contributo più caratteristico dato dall'enciclica di Leone alla intelligenza teologica della inabitazione»<sup>18</sup>.

Il secondo documento del Magistero che riprende il tema dell'inabitazione, è l'enciclica «Mystici Corporis Christi» (1943) di Pio XII. Nel documento, dedicato al Corpo Mistico di Cristo, troviamo – nel contesto della dottrina dell'unione con il Redentore – alcuni brani importanti sull'inabitazione. Il Papa fa notare che esistono diversi approcci per parlare del mistero dell'unione con Cristo, da considerare tutti validi qualora insegnino almeno due fatti ossia a stare lontani dalla pretesa erronea di poter sorpassare, grazie alla mistica unione con Dio, l'ordine delle creature e a sostenere che «in queste cose tutto è comune alla Santissima Trinità, in quanto tutto riguarda Dio quale suprema causa efficiente»<sup>19</sup>. In altre parole, ogni giustificabile attribuzione a una delle Persone divine dell'unione con l'uomo, deve ricordare l'assioma che *opera trinitatis ad extra indivisa sunt*. Ovviamente, tale principio non nega il fatto che ogni Persona divina agisca a modo suo, secondo il proprio essere Persona, come vediamo, in modo più evidente, nell'incarnazione. Per quanto riguarda, poi, la prima questione menzionata da Pio XII, anche se parliamo della divinizzazione dell'uomo e del diventare «partecipi della natura divina» (2 Pt 1,4), questo non significa, in alcun modo, la possibilità di una cancellazione della differenza fondamentale tra il Creatore e la creazione, che porterebbe a una forma di panteismo.

Pio XII sembra essere piuttosto «apofatico» nei confronti dell'inabitazione, infatti, scrive:

si tratta di un mistero *occulto*, il quale, in questo terrestre esilio, non può mai essere intravveduto libero da ogni velame, né può mai essere espresso in lingua

---

<sup>17</sup> Cfr. K. Rahner, *L'esperienza dello Spirito. Meditazioni sulla Pentecoste*, trad. it. C. Danna, Cinisello Balsamo (Milano) 2016, p. 17.

<sup>18</sup> G. Ferraro, *L'inabitazione dello Spirito Santo...*, p. 55.

<sup>19</sup> Pio XII, *Mystici Corporis Christi* (1943), [https://www.vatican.va/content/pius-xii/it/encyclicals/documents/hf\\_p-xii\\_enc\\_29061943\\_mystici-corporis-christi.html](https://www.vatican.va/content/pius-xii/it/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_29061943_mystici-corporis-christi.html) [accesso: 30.10.2023].

umana. Si dice che le Persone divine inabitano, in quanto che, presenti in modo imperscrutabile negli esseri dotati d'intelletto, questi si pongono con esse in relazione mediante la conoscenza e l'amore (cfr. S. Thom. I q. 43 a.3) in un modo del tutto intimo e singolare che trascende ogni natura creata<sup>20</sup>.

Inoltre, Pio XII si riferisce a Leone XIII che – come abbiamo indicato sopra – paragona l'inabitazione con la beatitudine nel cielo, affermando che la differenza riguarda solo il nostro stato di pellegrini sulla terra. A questo punto, Pio XII precisa lo stato dell'uomo nel cielo in un modo che può stupire:

In quella celeste visione, sarà poi concesso agli occhi della mente umana rinvigoriti da luce soprannaturale di contemplare in maniera del tutto ineffabile il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, di assistere per tutta l'eternità al procedere delle divine Persone l'una dall'altra, inebriandosi di un gaudio molto simile a quello con cui è beata la santissima e indivisa Trinità.

A questo punto, possiamo chiederci se la retorica di Pio XII non sia esagerata. In che modo l'uomo potrà «assistere al procedere delle divine Persone l'una all'altra», cioè al mistero intratrinitario al massimo? Se vogliamo, poi, dire che il gaudio umano nel cielo sarà «molto simile» alla gioia eterna all'interno della Trinità, dobbiamo ricordare l'insegnamento del Concilio Lateranense IV che «tra il creatore e la creatura, per quanto grande sia la somiglianza, maggiore è la differenza» (DH 806). Da una esagerazione teologica possono derivare problemi spirituali e pastorali. Il linguaggio molto «alto» non aiuta affatto a sperimentare la presenza del Dio uno e trino, ma può rendere la predicazione astratta e, di conseguenza, non praticabile. Ma ritorneremo su questo problema, riflettendo sulle cause di un oblio della verità dell'inabitazione.

Una rassegna delle affermazioni del Magistero sull'inabitazione non può prescindere dall'insegnamento del Concilio Vaticano II. Nella costituzione *Lumen gentium*, troviamo alcune affermazioni che si riferiscono all'insegnamento paolino sull'uomo come tempio di Dio: «Lo Spirito dimora nella Chiesa e nei cuori dei fedeli come in un tempio»<sup>21</sup>; «Ha [questo popolo] per condizione la dignità e la libertà dei figli di Dio, nel cuore

---

<sup>20</sup> Ibid.

<sup>21</sup> Concilio Vaticano II, *Lumen gentium*, n. 4, [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19641121\\_lumen-gentium\\_it.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_it.html) [accesso: 30.10.2023].

dei quali dimora lo Spirito Santo come in un tempio»<sup>22</sup>. Così, nel decreto *Unitatis redintegratio*: «Lo Spirito Santo che abita nei credenti e riempie e regge tutta la Chiesa, produce questa meravigliosa comunione dei fedeli e li unisce tutti così intimamente in Cristo, da essere il principio dell'unità della Chiesa»<sup>23</sup>. Invece, la costituzione *Dei Verbum* afferma che «lo Spirito Santo [...] introduce i credenti alla verità intera e in essi fa risiedere la parola di Cristo in tutta la sua ricchezza»<sup>24</sup>. Gli ultimi due brani alludono non soltanto all'inabitazione dello Spirito, ma indicano anche uno dei suoi frutti, cioè l'unione con Cristo, che significa, tra l'altro, l'inabitazione della seconda Persona della Trinità in noi. Lo Spirito Santo, che si posava su Gesù guidandolo nella sua vita terrena fino all'apice della storia salvifica, cioè al mistero della croce e della risurrezione, viene poi mandato a noi, alla Chiesa e ai nostri cuori, per far presente Cristo e attualizzare, attraverso i secoli, la sua opera. È da ricordare ancora il decreto conciliare *Optatam totius*, dove leggiamo: «Gli alunni imparino a vivere in intima comunione e familiarità col Padre, per mezzo del suo Figlio, Gesù Cristo, nello Spirito Santo»<sup>25</sup>. Il decreto riguarda la formazione sacerdotale, ma l'invito è valido per tutti i cristiani, poiché sprona a sperimentare nel proprio cuore l'inabitazione trinitaria.

Giovanni Paolo II, nell'enciclica «*Dominum et Vivificantem*», fa riferimento ai passi del Nuovo Testamento che parlano dello Spirito abitante nell'uomo ma non tratta la questione dell'inabitazione in se stessa. Nel numero 58, in particolare, il Papa polacco sviluppa la riflessione sullo Spirito Santo che rafforza l'«uomo interiore», cioè «spirituale», sottolineando che la comunicazione da parte di Dio fa sì che lo spirito umano si incontri con lo Spirito Santo. In questo modo, l'uomo «viene introdotto nella realtà soprannaturale della stessa vita divina e diventa “dimora dello Spirito Santo”, “tempio vivente di Dio”. [...] L'uomo vive in Dio e di Dio: vive “secondo lo Spirito” e “pensa alle cose dello Spirito”»<sup>26</sup>. L'inabitazione dello Spiri-

---

<sup>22</sup> Ibid., n. 9.

<sup>23</sup> Concilio Vaticano II, *Unitatis redintegratio*, n. 2, [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decree\\_19641121\\_unitatis-redintegratio\\_it.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_it.html) [accesso: 30.10.2023].

<sup>24</sup> Concilio Vaticano II, *Dei Verbum*, n. 8, [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651118\\_dei-verbum\\_it.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_it.html) [accesso: 30.10.2023].

<sup>25</sup> Concilio Vaticano II, *Optatam totius*, n. 8, [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decree\\_19651028\\_optatam-totius\\_it.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_optatam-totius_it.html) [accesso: 30.10.2023].

<sup>26</sup> Giovanni Paolo II, *Dominum et Vivificantem*, n. 58, [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_18051986\\_dominum-et-vivificantem.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_18051986_dominum-et-vivificantem.html) [accesso: 30.10.2023].

to diventa, dunque, il principio della santificazione e della divinizzazione dell'uomo per la vita eterna. Lo Spirito è dall'eternità della vita intratrinitaria Persona-amore, Persona-dono – scrive Giovanni Paolo II – e come tale, cioè amore e dono increato, lo Spirito costituisce «la fonte e l'inizio di ogni elargizione alle creature»<sup>27</sup>, fino al punto che «le trascendenti “profondità di Dio” vengono, in qualche modo, aperte alla partecipazione da parte dell'uomo»<sup>28</sup>. Si potrebbe dire che l'inabitazione reciproca all'interno della Santissima Trinità, di cui il principio è lo Spirito, si auto-manifesta, in qualche modo, *ad extra* nell'inabitazione dello Spirito e, con Lui, delle altre due Persone divine, nell'uomo. In breve, il concetto di «inabitazione» ci offre il filo conduttore per descrivere la vita della Trinità immanente e l'opera salvifica della Trinità economica.

## LA MISTICA E L'INABITAZIONE

I mistici ci offrono delle belle e, nello stesso tempo, valide, testimonianze dell'inabitazione trinitaria. In realtà, il misticismo stesso nasce ed è vissuto proprio per la presenza dello Spirito e – insieme con Lui – del Padre e del Figlio nelle intimità dell'uomo. È l'inabitazione che apre e approfondisce la struttura antropologica – mette l'uomo dinanzi al suo spalancamento radicale – in modo da rendere *capax Dei*, capaci di sperimentare Dio, definendo l'esperienza «mistica». Grzegorz Strzelczyk afferma:

Nella dottrina dell'inabitazione trinitaria si trova la ragione più fondamentale della possibilità della conoscenza mistica e di conseguenza della fontalità dell'esperienza mistica: è Dio stesso che entra a contatto con l'uomo e lo fa partecipe della propria vita. Solo grazie a questo dono l'esperienza mistica è possibile<sup>29</sup>.

Il fondamento delle esperienze mistiche risiede nel fatto che Dio stesso non solo inabita ma si fa abitare nel mistico. Molto spesso, vengono espresse delle perplessità circa la natura della mistica che andrebbero, a nostro avviso, dissipate. Taluni la relegano, infatti, a disciplina sussidiaria, una dimensione personale dello stile di preghiera o, addirittura, ad un aspetto eccezionale e raro della vita di fede. L'abitazione trinitaria, invece, che

---

<sup>27</sup> Ibid. n. 34.

<sup>28</sup> Ibid.

<sup>29</sup> G. Strzelczyk, *L'esperienza mistica come locus theologicus. Status questionis*, Varese 2005, p. 73.

fonda la mistica, non è un sentimento soggettivo ed effimero della persona umana, ma una realtà oggettiva, basata sulla grazia divina e, come tale, rende l'esperienza dei mistici una vera fonte di conoscenza comunicabile.

Molti hanno testimoniato la presenza del Dio uno e trino nell'uomo. Ricordiamo, ad es., Teresa d'Avila (1515–1582), quando afferma che, per cercare Dio, l'anima «non ha bisogno di ali perché basta che si ritiri in solitudine e lo contempi in se stessa. Nonché allora spaventarsi per la degnazione di un tale Ospite, gli parli umilmente come a Padre...»<sup>30</sup>. L'Ospite è il Dio trinitario. In diversi testi, la Santa si riferisce alle sue percezioni immaginarie e intellettuali della Trinità, come, p.es., nei «Favori celesti», dove racconta dell'esperienza di vedere in se stessa la Santissima Trinità: «Mi pareva che le tre Persone si rappresentassero distintamente nella mia anima e mi parlassero insieme [...]. Vedendo in me la SS. Trinità nella misura anzidetta, compresi il passo dove il Signore dice che le tre divine Persone abitano nell'anima in grazia»<sup>31</sup>. Con l'espressione «mi pareva», ella non esprime un dubbio riguardo alla realtà di ciò che sta vivendo, ma, piuttosto, mostra estrema cautela di fronte al rischio di poter essere accusata di formulare delle pretese o pensieri esagerati, addirittura non ortodossi, sull'Assoluto. In un altro testo, la carmelitana parla dello stupore dell'anima che «vede risiedere nel suo interno [...] e sente la loro [delle tre Persone] divina compagnia nella parte più intima di se stessa»<sup>32</sup>. Come descrivere questa «parte più intima» dell'uomo? Si potrebbe dire che essa è il centro dell'anima dove Dio è più vicino al nostro essere di quanto lo siamo noi a noi stessi. D'altra parte, Teresa d'Avila parla della dimora dell'uomo in Dio e la chiama «divino matrimonio»: «Ora, quando Sua Maestà si compiace di accordare a un'anima la grazia di questo divino matrimonio, comincia con introdurla nella sua stessa mansione»<sup>33</sup>. Simili esperienze dell'inabitazione sono vissute da un altro mistico della corrente carmelitana, Giovanni della Croce (1542–1591), che domanda retoricamente: «Che vuoi di più, o anima, e perché cerchi ancora fuori di te, dal momento che hai dentro di te le tue ricchezze, i tuoi dilette, [...] cioè l'Amato, che tu desideri e brami»<sup>34</sup>. L'inabitazione costituisce, per il

---

<sup>30</sup> S. Teresa di Gesù, *Cammino di perfezione* 28,2, in: idem, *Opere*, Roma 1981, p. 666.

<sup>31</sup> S. Teresa di Gesù, *Favori celesti* 16, in: idem, *Opere...*, p. 490–491.

<sup>32</sup> S. Teresa di Gesù, *Castello interiore o Mansioni*, VII,1,7, in: idem, *Opere...*, p. 939.

<sup>33</sup> Ibid., VII,1,5, p. 936.

<sup>34</sup> Giovanni della Croce, *Cantico spirituale* B, I, 8, in: idem, *Opere*, a cura di Ferdinando di S. Maria, Roma 1975, p. 511.

santo carmelitano, il centro gravitazionale, attorno al quale si muove la sua esperienza e il suo pensiero spirituale<sup>35</sup>.

L'esperienza dell'inabitazione trinitaria è stata fondamentale anche per Faustina Kowalska (1905–1938) che ne parla già all'inizio del suo *Diario*. La Suora racconta di un periodo di oscurità spirituale, durante il quale, mentre pregava, sperimentò la presenza penetrante di Gesù nella sua anima e l'oscurità scomparve. «Da quel momento – sottolinea Suor Faustina – percepì nel cuore, cioè nel mio intimo, la Santissima Trinità. [...] Da allora la mia anima vive in intimità con Dio...»<sup>36</sup>. Il messaggio sulla Misericordia Divina, che Faustina riceve e di cui diventa l'apostola, è radicato nell'esperienza dell'inabitazione delle tre Persone divine. L'inabitazione – testimonia la Suora polacca – è reciproca ossia Dio in lei e lei in Dio: «in un attimo tutto il mio nulla s'immerse in Dio e in quell'attimo sentii, cioè distinsi le tre Persone Divine che abitavano in me»<sup>37</sup>. Tale presenza di Dio nell'anima sarebbe paragonabile alla presenza di Gesù nel Santissimo Sacramento. Kowalska scrive nel *Diario* che durante una Messa vide il Bambino Gesù che sedeva nel calice sull'altare e sentì le sue parole: «Così dimoro nel tuo cuore, come Mi vedi in questo calice»<sup>38</sup>. Nelle specie consacrate è presente non soltanto il Figlio ma anche il Padre e lo Spirito, ciascuna Persona secondo la propria particolarità. Nel *Diario* troviamo l'esclamazione eucaristica: «O Ostia Santa, in cui è contenuta la Misericordia del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo»<sup>39</sup>. Parafrasando questa citazione, potremmo dire che la Misericordia della Trinità, o meglio, la Trinità misericordiosa, abita in noi, così come è presente nell'Ostia consacrata.

Una delle più grandi testimonianze del mistero dell'inabitazione ci è offerta da Elisabetta della Trinità (1880–1906), carmelitana francese, canonizzata da Papa Francesco nel 2016. Nei suoi scritti, possiamo vedere una quasi ininterrotta esperienza della presenza delle Persone divine nel suo cuore. Ancora fanciulla, Elisabetta scrisse, nella prima pagina del suo taccuino, una frase di santa Teresa d'Avila: «Bisogna che tu mi cerchi in te». Ella ripeteva di sentirsi «inabitata» e facendo il gesto come se stringesse qualcuno tra le braccia, affermava: «Mi sembra che Egli sia qui»<sup>40</sup>.

<sup>35</sup> Cfr. A. Dagnino, *Inabitazione*, in: *Dizionario di Mistica*, a cura di L. Boriello, M. Rosaria Del Genio, La Città del Vaticano, p. 651.

<sup>36</sup> F. Kowalska, *Diario*, Roma 2010, n. 27.

<sup>37</sup> Ibid., n. 175.

<sup>38</sup> Ibid., n. 1346; cfr. nr 1820.

<sup>39</sup> Ibid., n. 356.

<sup>40</sup> Cfr. M.M. Philippon, *La dottrina spirituale di Suor Elisabetta della Trinità*, trad. it. di E. Ortalli, Suora Marcellina, Brescia 1941, p. 93.

Una settimana dopo l'entrata in convento, riempiendo un formulario, alla domanda «Quale è il vostro motto?», rispose: «Dio in me; io in Lui»<sup>41</sup>. Elisabetta non ha vissuto fenomeni straordinari, ma la semplicità e – per così dire – la naturalezza, insieme all'intensità, dell'esperienza compiuta dell'inabitazione trinitaria, fu, senza alcun dubbio, veramente eccezionale, fuori dall'ordinario. In tale esperienza, lei si riferiva e basava sulla «fede pura», piuttosto che su sentimenti gioiosi, anche se questi non mancarono. In un momento di «deserto spirituale», scrisse: «la fede mi dice che egli è ancora e sempre accanto a me. Del resto a che prò le dolcezze, le consolazioni, se non sono lui? Ed è lui solo che noi cerchiamo. Andiamo dunque a lui attraverso la pura fede»<sup>42</sup>. Elisabetta volle trasmettere la fede e l'esperienza dell'inabitazione a tutti gli uomini, infatti, in una delle sue lettere scrive: «Si ricordi che è in lui ed egli si fa sua dimora quaggiù; poiché lo porta nel più intimo di sé stessa, può sempre incontrarsi con lui in questo santuario interiore [...]. È il secreto della felicità, il grande secreto dei Santi. Essi lo sapevano bene di essere il “tempio di Dio”»<sup>43</sup>. La giovane carmelitana conferma in questo modo ciò che abbiamo prima menzionato, cioè che l'inabitazione costituisce il fondamento della santità e delle esperienze mistiche, nel senso largo di questo concetto. Un aspetto interessante della spiritualità di Elisabetta è il fatto che ella, parlando di Dio o a Lui rivolgendosi, usa, a volte, le espressioni come «miei Tre» o «Voi [Tre]». Nella famosa preghiera composta il 21 novembre 1904, la Santa dice: «O miei “Tre”, [...] io mi abbandono a Voi come una preda. Seppellitevi in me perché io mi seppellisca in Voi, in attesa di venire a contemplare nella vostra Luce l'abisso delle Vostre grandezze»<sup>44</sup>. L'uso del pronome «Voi» nei confronti di Dio è una cosa rarissima nella tradizione cristiana, probabilmente per evitare il rischio di scivolare verso un triteismo latente. In Dio, però, realmente ci sono i Tre, cioè le tre Persone divine, infinitamente distinte, anche se, nello stesso tempo, perfettamente unite, essendo uno solo Dio. Allora, l'audacia di Elisabetta di rivolgersi alla Trinità che abita in lei e nella quale lei trova la sua dimora, per «Voi», è giustificata, anzi, in questo modo, è ben espressa la dimensione trinitaria del mistero dell'inabitazione reciproca: i Tre nell'uomo e l'uomo nei Tre. Qualche mese prima

---

<sup>41</sup> Cfr. idem, p. 94.

<sup>42</sup> Elisabetta della Trinità, *Lettera alla Signora Margherita Gollot* (8.05.1901), in: idem, *Scritti*, trad. it. D. Giovannini, Roma 1967, p. 125.

<sup>43</sup> Elisabetta della Trinità, *Lettera alla signora Maria Luisa Ambry* (24.08.1903), in: idem, *Scritti...*, p. 269.

<sup>44</sup> Cit. da M.M. Philippon, *La dottrina spirituale di Suor Elisabetta...*, p. 102.

della sua morte, la carmelitana scrive una lettera a sua sorella, quasi una specie di testamento spirituale: «Ti lascio la mia devozione per i Tre. Vivi al di dentro con essi»<sup>45</sup>.

La testimonianza e il messaggio di Elisabetta della Trinità, come anche degli altri maestri di vita spirituale, che ci parlano dell'inabitazione trinitaria, sono più attuali oggi che al loro tempo. Infatti, la nostra epoca è segnata da una tale confusione e disorientamento, che tocca profondamente le anime, creando scompiglio e aridità in quella che è una connaturata ricerca di vicinanza e intimità. In questa caotica situazione, la Chiesa dovrebbe far continua memoria delle realtà e dei valori fondamentali. Benedetto XVI, nel suo libro *Luce del mondo*, ci dice che «la cosa importante, oggi, è che si veda di nuovo che Dio c'è, che Dio ci riguarda e che ci risponde»<sup>46</sup>. «Ecco perché credo che l'accento nuovo che oggi dobbiamo porre è la priorità della questione di Dio»<sup>47</sup> – sottolinea Ratzinger. I mistici dell'inabitazione ci insegnano che Dio non solo c'è ma ci riguarda profondamente, nella parte più intima dell'essere uomini e donne. La materialità del vivere ci sta destabilizzando e decentrando da quelli che non solo sono interrogativi diremmo ontici, le cui risposte ci porrebbero al centro della scena del mondo, insegnandoci a gestire la nostra storia, ma ci sta togliendo il desiderio di alzare lo sguardo verso l'Alto, lì dove solo possiamo ritrovare la misura di noi stessi: il cielo in noi e noi in alto. La dignità dei giorni da vivere se non è segnata da una inabitazione altra, divina, trinitaria, perde qualsiasi squarcio di verità, poiché finirà per ripiegarsi su un proprio e solitario io, diviso e ostaggio di cattivi consiglieri.

## RIPRISTINARE LA DOTTRINA DELL'INABITAZIONE. SUGGERIMENTI E PROPOSTE

Uno degli articoli scritti sull'inabitazione negli ultimi 50 anni è il sostanzioso testo di Roberto Moretti, *L'inabitazione trinitaria* (1984)<sup>48</sup>. È da notare che l'ampia bibliografia della sua ricerca raccoglie soprattutto testi scritti nella prima metà del XX secolo. Infatti, dopo il Concilio Vaticano II, l'inabitazione non è stato uno dei temi al centro dell'interesse di mol-

---

<sup>45</sup> Elisabetta della Trinità, *Lettera alla sorella, Signora Chevignard* (aprile 1906), in: idem, *Scritti...*, p. 269.

<sup>46</sup> Benedetto XVI, *Luce del mondo*, Città del Vaticano 2010, p. 100.

<sup>47</sup> Ibid.

<sup>48</sup> R. Moretti, *L'inabitazione trinitaria*, in: *La Mistica, fenomenologia e riflessione teologica*, a cura di E. Ancilli, M. Paparozzi, vol. II, Roma 1984, p. 113–138.



ti teologi, basta consultare i manuali di teologia dogmatica, p.es., l'opera monumentale «Mysterium Salutis», dove troviamo solo pochi brani sull'inabitazione, nel testo di Piet Fransen «Le strutture fondamentali del nuovo essere»<sup>49</sup>. Ha ragione Grzegorz Strzelczyk quando afferma:

La teologia sistematica contemporanea, a nostro avviso, non dedica abbastanza spazio a questa concezione [dell'inabitazione trinitaria], pur non trascurandola; in passato invece essa attirava maggiormente l'attenzione dei teologi, che hanno elaborato diverse concezioni delle ragioni e del meccanismo dell'inabitazione, divergenti nei particolari<sup>50</sup>.

I Padri parlavano dell'inabitazione, soprattutto, nel contesto della teologia trinitaria<sup>51</sup> e lo stesso approccio fu condiviso dai grandi scolastici, come Tommaso e Bonaventura. In seguito, l'inabitazione venne trattata, per lo più, nel campo della dottrina della grazia, mentre, negli ultimi decenni, è stata ripresa per spiegare il nucleo della rivelazione e approfondire il mistero della Chiesa<sup>52</sup>. L'approccio che parte dal mistero trinitario prende in considerazione le processioni e le relazioni intratrinitarie, per spiegare – mantenendo sempre l'assioma che *in Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio* – come le tre Persone divine si manifestano e uniscono intimamente all'uomo. Si arriva così all'inabitazione trinitaria. La prospettiva della grazia, invece, arriva all'inabitazione, riflettendo

---

<sup>49</sup> Cfr. P. Fransen, *Le strutture fondamentali del nuovo essere*, in: *Mysterium Salutis*, vol. IX, a cura di J. Feiner, M. Löhrer, Brescia 1975, p. 420–425.

<sup>50</sup> G. Strzelczyk, *L'esperienza mistica come locus theologicus...*, p. 72.

<sup>51</sup> Sant'Agostino dedica alcune pagine all'inabitazione nel «De Trinitate» e «Confessiones». È interessante come Agostino veda il bisogno di spiegare che anche lo Spirito Santo abita nell'uomo e non soltanto il Padre e il Figlio: «Ma si penserà forse che lo Spirito Santo sia escluso dalla dimora del Padre e del Figlio in chi lo ama? [...] Ma la stessa Scrittura previene questa concezione così grossolana, perché [...] il Signore dice: *Ed io pregherò il Padre e vi darà un altro difensore perché resti con voi in eterno*. Lo Spirito Santo non se ne andrà dunque alla venuta del Padre e del Figlio, ma sarà insieme con loro nella stessa dimora *in eterno*, perché non venne senza di quelli né quelli senza di lui. Per indicare la Trinità si fanno attribuzioni nominativamente alle singole persone separatamente, ma tali attribuzioni non intendono escludere le altre persone, data l'unità della medesima Trinità e l'unicità della sostanza e della deità del Padre e del Figlio e dello Spirito» (Agostino, *La Trinità*, I, 9, 19, trad. it. G. Beschin, Roma 2011, p. 32). Fino al IV secolo la riflessione teologica si concentrava sul Figlio e sul Padre, trascurando la terza Persona della Trinità. Agostino, allora, desidera, come fecero prima i Cappadoci, difendere la piena divinità dello Spirito Santo. In questo caso, lo fa in riferimento all'inabitazione di Dio nell'uomo.

<sup>52</sup> K.H. Neufeld, *Inabitazione dello Spirito Santo*, in: *Lessico di Teologia sistematica*, a cura di W. Beinert, trad. it. C. Danna, Brescia 1990, p. 339.

sulla giustificazione, la santificazione, la filiazione, la partecipazione alla natura divina, la divinizzazione. La dottrina dell'inabitazione, infine, potrebbe, sì, arricchire anche la teologia della rivelazione, visto che il senso più profondo della rivelazione consiste nell'auto-comunicarsi del Dio uno e trino all'uomo. Dio, prima di tutto, vuole manifestare e donare se stesso, cambiando significativamente la prospettiva salvifica, poiché la salvezza non è pensabile come un decreto che cade dal cielo, ma assume il carattere relazionale di un legame irrevocabile ed essenziale, da costruirsi, perché d'amore, tra Dio e gli uomini. La concezione della rivelazione come auto-manifestazione e auto-comunicazione del Dio trinitario costituisce il centro della teologia di Karl Rahner. Ricapitolando l'approccio rahneriano, John O'Donnell scrive che questa auto-comunicazione si realizza «mediante il dono della grazia increata, ossia dello Spirito Santo, al soggetto umano»<sup>53</sup>. E aggiunge: «Il modo in cui Rahner tratta la rivelazione mostra che, soltanto se si intende l'evento della rivelazione in chiave trinitaria, si può rettamente comprendere l'auto-comunicazione di Dio al mondo»<sup>54</sup>, e l'apice dell'auto-comunicazione divina è proprio ciò che chiamiamo «inabitazione». La dottrina dell'inabitazione è legata anche con il mistero della Chiesa, secondo ciò che afferma Paolo Apostolo: «Lo Spirito dimora nella Chiesa e nei cuori dei fedeli come in un tempio (1Cor 3,16). Cercare delle analogie tra l'inabitazione dello Spirito e di tutta la Trinità nella Chiesa e nei cuori dei fedeli potrebbe essere fruttuoso per l'ecclesiologia e la stessa predicazione. Inoltre, la dottrina dell'inabitazione potrebbe contribuire ad approfondire la riflessione sui sacramenti, soprattutto la cresima, spesso presentata come il sacramento della maturità cristiana, perché l'esperienza dell'inabitazione trinitaria costituisce il frutto e il segno di tale maturità. Lo Spirito che ci viene donato nel sacramento, vuole abitare in noi insieme al Padre e al Figlio. *Last but not least*, si deve notare che il mistero dell'inabitazione reciproca tra Dio e l'uomo si rivela in Maria, nella sua maternità, verginità, immacolata concezione e assunzione. Da questo breve *excurcus*, vediamo che la dottrina dell'inabitazione costituisce un tema complesso, che attraversa molte discipline teologiche fondamentali. È, senz'altro, un tema-realtà da riprendere, nella riflessione teologica e nella catechesi, non soltanto, però, come una questione tra le altre, ma come un mistero che permea tutti gli altri misteri.

<sup>53</sup> J. O'Donnell, *Trinità e rivelazione*, in: *Dizionario della teologia fondamentale*, a cura di R. Latourelle, R. Fisichella, Assisi 1990, p. 1356.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 1357.

Roberto Moretti, nel sopramenzionato articolo, evidenzia giustamente che esiste un «patrimonio comune» tra i teologi che si sono confrontati con il mistero dell'inabitazione<sup>55</sup>. Prima di tutto, l'inabitazione significa la presenza vera e reale delle Persone divine nell'uomo, non si limita ai doni santificanti creati. Non si tratta soltanto di una bella metafora. Questo è da sottolineare perché non pochi fedeli sembrano comprenderla proprio così. Rimane da chiarire, per quanto possibile, in che cosa consiste la specificità di questa presenza «vera e reale». Dopo tutto, non possiamo pensare che le altre modalità di presenza di Dio nel mondo e nell'uomo non siano «reali». Sarebbe, poi, da specificare il legame e la differenza tra la presenza «reale» di Dio che si realizza attraverso la comunione eucaristica e la presenza effettuata nell'inabitazione trinitaria. A questo punto, ci permettiamo di formulare l'ipotesi che un certo oblio della dottrina dell'inabitazione sia stato causato da una preoccupazione, a volte, persino, subcosciente, che parlare della presenza della Trinità nel cuore dell'uomo senza il contesto eucaristico, possa indebolire l'insegnamento sull'importanza del ricevere e dell'adorare il Corpo di Cristo, cioè il pane consacrato.

L'inabitazione viene comunemente collegata alla conoscenza e all'amore, ma sarebbe da approfondire ulteriormente se questi elementi siano realmente costitutivi per l'inabitazione o semplicemente prioritari<sup>56</sup>. In ogni caso, si deve sottolineare che non si tratta necessariamente degli atti di conoscenza e di amore esplicitamente e consapevolmente esercitati. Infatti, anche i bambini battezzati o persone gravemente limitate da specifiche malattie possono essere tempio dello Spirito e dimora della Trinità. Un altro elemento del «patrimonio comune» sull'inabitazione riguarda l'opinione che essa possa aver luogo solo in coloro che possiedono la grazia e la carità. Senza negare questa verità, si può, però, far notare che di fronte a tale formulazione delle condizioni dell'inabitazione, i fedeli spesso si sentono

---

<sup>55</sup> Cfr. R. Moretti, *L'inabitazione trinitaria...*, p. 115–117.

<sup>56</sup> Carlo L. Rossetti scrive: «...ci si può chiedere se la teologia scolastica dell'inabitazione per via di conoscenza e di amore (ripresa pure dalla *Divinum illud* di Leone XIII) renda pienamente conto della dottrina biblica. Non inducono i dati scritturistici (specie Gal 4,4s; Gv 14,23ss; 1 Gv 1,1–4) a concepire la divinizzazione come partecipazione, mediante lo Spirito Santo, alla divina figliolanza di Gesù in modo globale e personale e non solo per via di conoscenza e di amore? In altri termini crediamo che la piena comunione tra l'uomo e il suo Dio si realizzi in forza della grazia dello Spirito che conforma a Cristo-Figlio a gloria del Padre. Tutta l'esistenza (spirituale, intellettuale e corporale) del credente è sottesa a quest'opera di divinizzazione che è proprio e indissolubilmente inabitazione dello Spirito, santificazione, adozione filiale e divinizzazione» (C.L. Rossetti, *La pericoreti: una chiave della teologia cattolica. A proposito della recente riflessione trinitaria*, „Lateranum” 72 (2006) 3, p. 565).

indegni, impreparati a viverla, rimanendo, di conseguenza, indifferenti dinanzi alla promessa che Dio vuole abitare in noi. L'inabitazione è stata, il più delle volte, presentata in maniera troppo «idealistica», come se – date le sue condizioni di possibilità – fosse accessibile solo a pochi santi e mistici. Si potrebbe rispondere, almeno in parte, a tale problema correlando la dottrina dell'inabitazione con la riflessione sugli altri tipi di presenza dello Spirito e di tutta la Trinità nell'uomo, debole e peccatore. In questa prospettiva, sarebbe opportuno riprendere la questione della presenza kenotica dello Spirito in noi.

A volte, nella predicazione, si parla dello Spirito Santo identificando quasi il suo agire nell'uomo con la categoria di premio, come se fosse il risultato di sforzi umani. Questa idea è una specie di neo-pelagianesimo che non rende per nulla ragione del fatto che l'iniziativa appartiene sempre allo Spirito, il quale agisce e si sforza, rispettando la libertà ma anche i limiti della persona umana, pur di portarla all'unione con il Figlio e con il Padre. La terza Persona divina si fa presente, agisce nei confronti dell'uomo in modo kenotico<sup>57</sup>. Sergej Bulgakov afferma che la kenosi del Figlio si realizza nel suo spogliarsi della divinità; la kenosi della terza Persona, invece, consiste nella limitazione volontaria della pienezza dei suoi doni alla misura dell'accoglienza da parte dell'uomo. Lo Spirito «restringe, diminuisce, limita energia della sua azione sul mondo»<sup>58</sup>; si potrebbe dire che lo Spirito, per non distruggere l'uomo con la sua potenza divina, si ferma alla porta del cuore umano, aspettando, in silenzio, il momento opportuno per aprirla. Bulgakov si esprime in maniera ancora più forte quando afferma che «la virtù dello Spirito permane anche nei nemici dello Spirito»<sup>59</sup>. Infatti, lo Spirito agisce nei suoi nemici – i nemici della croce di Cristo (cfr. Fil 3,18) – per convertirli in suoi amici e può agire, paradossalmente, anche nei nemici per il bene della comunità dei credenti. In tale prospettiva, diventa chiara l'affermazione di Heribert Mühlen che la *kenosi* dello Spirito Santo «è forse più profonda ancora della *kenosis* del Figlio: infatti il Figlio si è annichilito in una natura umana priva di peccato, mentre lo Spirito di Cristo si è reso presente negli uomini peccatori»<sup>60</sup>.

Vladimir Lossky va nella stessa direzione e osserva che la terza Persona della Trinità comunica i suoi doni alla Chiesa in quanto corpo – il Corpo

<sup>57</sup> D. Kowalczyk, *Lo Spirito Santo, presenza silenziosa...*, p. 76–78.

<sup>58</sup> S. Bulgakov, *Il Paraclito*, trad. it. F. Marchese, Bologna 2012, p. 495.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 349.

<sup>60</sup> H. Mühlen, *Una mystica Persona. La chiesa come il mistero dello Spirito Santo in Cristo e nei cristiani: una persona in molte persone*, trad. it., G. Corti, Roma 1968, p. 708.

di Cristo – e a tutti i membri di questo corpo individualmente, in modo tale che lo Spirito «rimane non rivelato, nascosto per così dire dal dono, affinché il dono ch'Egli comunica sia pienamente nostro, fatto proprio dalle nostre persone»<sup>61</sup>. Dunque, se lo Spirito rimane nascosto e silenzioso è per dare rilievo alla libertà e alla dignità della persona umana. Egli si sostituisce all'uomo gridando nei nostri cuori: «Abbà, Padre!» (Gal 4,6), ma anche questo grido, paradossalmente, è compiuto in modo tale che sentiamo solo l'uomo che grida e non lo Spirito. Lossky afferma: «Lo Spirito Santo si cancella, in quanto persona, dinanzi alle persone create alle quali Egli dà la grazia»<sup>62</sup>. È particolarmente interessante come Lossky analizza la situazione del vescovo che «può errare nell'esercizio del potere divino che gli è stato conferito»<sup>63</sup>, sottolineando che i fedeli sono chiamati all'obbedienza anche nei confronti del vescovo peccatore, salvo i casi in cui il vescovo stia agendo contro i canoni della Chiesa, ponendosi scismaticamente fuori di essa. Eppure, anche allora – secondo Lossky – lo Spirito Santo non cessa di dimorare, in modo silenzioso, nel vescovo infedele<sup>64</sup>. La presenza dello Spirito Santo in noi che ci è stata data con la Pentecoste, non può mai mancare. Ovviamente, l'uomo si può opporre allo Spirito, ma, in questo caso, lo Spirito non si ritira, ma rimane silente nell'uomo. Lossky afferma:

La nozione dello stato di grazia di cui i membri della Chiesa potrebbero essere privati, come pure la distinzione tra peccati mortali e peccati veniali, sono estranei alla tradizione orientale. Ogni peccato [...] può rendere la natura opaca, impenetrabile alla grazia. La grazia rimarrà inattiva, benché sempre presente, unita alla persona che ha ricevuto lo Spirito Santo. [...] La vita sacramentale, «la vita in Cristo», si presenterà come una lotta incessante per l'acquisizione della grazia che deve trasfigurare la natura, lotta in cui le ascensioni e le cadute si alterneranno, senza che le condizioni oggettive della salvezza siano mai ritirate all'uomo. Lo stato di grazia, nella spiritualità orientale, non ha un senso assoluto e statico; è una realtà dinamica e piena di sfumature, che varia secondo le fluttuazioni della volontà malata dell'uomo. Tutti i membri della Chiesa che aspirano all'unione con Dio sono più o meno nella grazia, tutti sono più o meno privi della grazia...»<sup>65</sup>.

---

<sup>61</sup> V. Lossky, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, trad. it. M. Girardet, Bologna 2013, p. 161.

<sup>62</sup> Ibid., p. 165.

<sup>63</sup> Ibid., p. 180.

<sup>64</sup> Cfr. P. Bua, *La kenosi dello Spirito Santo. Un percorso nella teologia del Novecento*, Roma 2015, p. 211.

<sup>65</sup> V. Lossky, *La teologia mistica...*, p. 173.

La concezione della grazia e della presenza dello Spirito Santo nell'uomo, presentata da Bulgakov e Lossky, è diversa da quella cattolica, che distingue tra l'inabitazione dello Spirito (*Spiritus inhabitans*) e l'agire dello Spirito, che cerca di portare il peccatore alla conversione (*Spiritus movens*). Senza cambiare l'insegnamento cattolico sull'abitare dello Spirito e delle altre Persone divine nell'uomo che si trova nello stato di grazia, si dovrebbe, però, ricordare e sviluppare la verità che lo Spirito non ci lascia mai, anche se siamo deboli e cadiamo nel peccato, ma kenoticamente si fa vicino alla nostra debolezza. *Spiritus movens* e *Spiritus inhabitans* si identificano, sono sempre lo stesso Spirito, mandato dal Padre e dal Figlio, per la nostra salvezza, per la nostra divinizzazione. La stessa inabitazione, compresa come la presenza d'amore del Dio trino nel cuore dell'uomo, non è priva della dimensione kenotica. Infatti, il sacrificio kenotico costituisce un lato dell'amore. Dio che è infinitamente Santo, si abbassa all'uomo finito per condividere con lui la sua vita e la sua gioia. L'inabitazione trinitaria, pertanto, se vista nella prospettiva dell'amore kenotico di Dio, potrà smettere di essere ritenuta una proposta «idealistica» riservata ad alcuni ossia per persone «scelte».

Concludendo questo punto, vogliamo evidenziare che la dottrina dell'inabitazione è – potrebbe essere – la via spirituale di consolazione per le persone che si ritrovano a vivere situazioni irregolari diverse che impediscono loro di ricevere la comunione sacramentale. Infatti, anche se c'è un legame stretto tra Eucarestia e inabitazione, quest'ultima può avvenire fuori del contesto sacramentale, poiché non è sottoposta all'ordine oggettivo e oggettivante dei sacramenti. Da questo punto di vista, l'inabitazione è simile alla comunione spirituale. Benedetto XVI, nell'Esortazione apostolica *Sacramentum caritatis*, scrive:

Senza dubbio, la piena partecipazione all'Eucaristia si ha quando ci si accosta anche personalmente all'altare per ricevere la Comunione. Tuttavia, si deve fare attenzione a che questa giusta affermazione non introduca un certo automatismo tra i fedeli, quasi che per il solo fatto di trovarsi in chiesa durante la liturgia si abbia il diritto o forse anche il dovere di accostarsi alla Mensa eucaristica. Anche quando non è possibile accostarsi alla comunione sacramentale, la partecipazione alla santa Messa rimane necessaria, valida, significativa e fruttuosa. È bene in queste circostanze coltivare il desiderio della piena unione con Cristo con la pratica, ad esempio, della comunione spirituale, ricordata da Giovanni Paolo II e raccomandata da Santi maestri di vita spirituale<sup>66</sup>.

---

<sup>66</sup> Benedetto XVI, *Esortazione apostolica Sacramentum caritatis* (2007), n. 55.

Pertanto, se il desiderio della comunione spirituale può essere raccomandato a coloro che si sentono profondamente vicini a Dio, anche se rimangono oggettivamente in una situazione irregolare e la coscienza ben formata non permette di ricevere la comunione sacramentale, allora in tali circostanze è suggerito il desiderio dell'inabitazione trinitaria nel proprio cuore. Parliamo, qui, di una situazione che sfugge all'oggettivizzazione da parte della Chiesa, in quanto entra nello spazio dove Dio può e vuole agire in modo diverso dalla dinamica oggettiva sacramentale. In altre parole, una persona che rimane in una situazione irregolare e non riceve la comunione sacramentale per rispetto della comunità dei fedeli e delle regole oggettive, può sentirsi nella grazia e invitare le tre Persone divine ad abitare in lei. Se Dio accetterà tale invito, non possiamo dirlo con certezza, ma sappiamo, anzi abbiamo la speranza in un Dio che vede e scruta il cuore dell'uomo. Giovanni Paolo II, nell'esortazione *Familiaris consortio*, ribadisce la prassi della Chiesa di non ammettere alla comunione eucaristica i divorziati risposati, però, nello stesso tempo, invita i divorziati, anche quelli risposati, ad ascoltare la Parola di Dio, partecipare alla Messa, pregare, fare opere di carità, educare i figli nella fede cristiana e «coltivare lo spirito e le opere di penitenza per implorare così, di giorno in giorno, la grazia di Dio»<sup>67</sup>. In conclusione, la persona che, per diversi motivi, non rende regolare la sua situazione matrimoniale, potrebbe – nonostante questo – implorare con successo la grazia dell'inabitazione. La convinzione della realtà di tale possibilità è alimentata dall'insegnamento di Papa Francesco, anche se rimaniamo sempre nel campo dell'umile speranza, senza la pretesa di un'oggettivazione ecclesiale, che spetta alle dinamiche sacramentali.

## ESORTAZIONE CONCLUSIVA

La dottrina dell'inabitazione trinitaria, profondamente radicata nel Nuovo Testamento, sviluppata dai Padri e dai grandi scolastici, confermata dal Magistero della Chiesa e testimoniata dai santi mistici, è stranamente poco presente nella teologia e nella predicazione d'oggi. Eppure, essa non smette di offrire una chiave di lettura per la vita spirituale, l'impegno pastorale e la riflessione teologica. Il mistero del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, che vogliono essere presenti realmente nel cuore dell'uomo, è, dunque, da riprendere, con grande coraggio e creatività, nella vita della Chiesa e dei suoi membri. C'è ancora tanto da sviluppare e approfondire a riguar-

---

<sup>67</sup> Giovanni Paolo II, *Esortazione apostolica Familiaris consortio* (1981), n. 84.

do, come le parole di Giovanni Paolo II: «l'irradiazione dell'inabitazione divina nell'uomo è estesa a tutto il suo essere, a tutta la sua vita, che si colloca in tutti i suoi elementi costitutivi e in tutte le sue esplicazioni operative sotto l'azione dello Spirito Santo: dello Spirito del Padre e del Figlio, e quindi anche di Cristo, Verbo incarnato»<sup>68</sup>. Inoltre, accanto al bisogno di un ritorno critico e attento all'insegnamento ereditato, si aprono nuovi scenari tematici, collegati con l'inabitazione. Uno di essi, che – come abbiamo sopra notato – sembra più urgente, è la dimensione kenotica della presenza dello Spirito Santo in noi. Infatti, lo Spirito del Padre e del Figlio si fa presente a modo suo non solo negli uomini perfetti, ma anche nelle persone deboli, nei peccatori. E anche se volessimo – secondo la Tradizione – limitare l'uso del termine «inabitazione» alle situazioni particolari, vale la pena non trascurare le altre modalità della presenza divina in noi. In questo modo, possiamo superare una certa idealizzazione esagerata della presenza del Dio uno e trino nell'uomo. L'inabitazione trinitaria, preceduta dagli altri modi del farsi vicino da Dio a noi, potrà smettere di essere una «pia poesia» e diventare una reale e gioiosa promessa da vivere.

#### BIBLIOGRAFIA

- Agostino, *La Trinità*, trad. it. G. Beschin, Roma 2011.
- Balz H., Schneider G., *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento*, ed. it. a cura di O. Soffritti, Brescia 2004.
- Benedetto XVI, *Luce del mondo*, Città del Vaticano 2010.
- Benedetto XVI, *Sacramentum caritatis* (2007).
- Bua P., *La kenosi dello Spirito Santo. Un percorso nella teologia del Novecento*, Roma 2015.
- Bulgakov S., *Il Paraclito*, trad. it. F. Marchese, Bologna 2012.
- Concilio Vaticano II, *Dei Verbum* (1965).
- Concilio Vaticano II, *Lumen gentium* (1964).
- Concilio Vaticano II, *Optatami totius* (1965).
- Concilio Vaticano II, *Unitatis redintegratio* (1964).
- Dagnino A., *Inabitazione*, in: *Dizionario di Mistica*, a cura di L. Boriello, M. Rosaria Del Genio, La Città del Vaticano, p. 651–655.
- Elisabetta della Trinità, *Scritti*, trad. it. D. Giovannini, Roma 1967.
- Ferraro G., *L'inabitazione dello Spirito Santo nell'insegnamento del Magistero ecclesastico*, „Studia Missionalia” 56 (2007), p. 47–75.

<sup>68</sup> Giovanni Paolo II, Udiienza generale, 10.10.1990, [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1990/documents/hf\\_jp-ii\\_aud\\_19901010.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1990/documents/hf_jp-ii_aud_19901010.html) [accesso: 30.10.2023].



- Fransen P., *Le strutture fondamentali del nuovo essere*, in: *Mysterium Salutis*, vol. IX, a cura di J. Feiner, M. Löhrer, Brescia 1975, p. 420–425.
- Giovanni della Croce, *Opere*, a cura di Ferdinando di S. Maria, Roma 1975.
- Giovanni Paolo II, *Dominum et Vivificantem* (1986).
- Giovanni Paolo II, *Familiaris consortio* (1981).
- Giovanni Paolo II, Udienda generale, 10.10.1990, [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1990/documents/hf\\_jp-ii\\_aud\\_19901010.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1990/documents/hf_jp-ii_aud_19901010.html) [accesso: 30.10.2023].
- Kellermann D., «*miškān*», in: *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, a cura di G.J. Botterweck, H. Ringgren, H.J. Fabry, Brescia 2005, p. 418–424.
- Kowalczyk D., *Lo Spirito Santo, presenza silenziosa nella Trinità e in noi*, in: *Silenzio, polifonia di Dio*, a cura di B. Aniello, D. Kowalczyk, Roma 2020, p. 71–84.
- Kowalska F., *Diario*, Roma 2010.
- Leone XIII, *Divinum illud munus* (1897).
- Lossky V., *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, trad. it. M. Girardet, Bologna 2013.
- Moretti R., *L'inabitazione trinitaria*, in: *La Mistica, fenomenologia e riflessione teologica*, a cura di E. Ancilli, M. Pappozzi, vol. II, Roma 1984, p. 113–138.
- Mühlen H., *Una mystica Persona. La chiesa come il mistero dello Spirito Santo in Cristo e nei cristiani: una persona in molte persone*, trad. it. G. Corti, Roma 1968.
- Neufeld K.H., *Inabitazione dell' Spirito Santo*, in: *Lessico di Teologia sistematica*, a cura di W. Beinert, trad. it. C. Danna, Brescia 1990, p. 339–341.
- O'Donnell J., *Trinità e rivelazione*, in: *Dizionario della teologia fondamentale*, a cura di R. Latourelle, R. Fisichella, Assisi 1990, p. 1353–1357.
- Pedrini A., *Spirito Santo e inabitazione di Dio in noi*, „La Rivista del Clero Italiano” 56 (1975) 2, p. 706–714.
- Penna R., *Lettera ai Romani*, II, Bologna 2007.
- Philipon M.M., *La dottrina spirituale di Suor Elisabetta della Trinità*, trad. it. di E. Ortalli, Suora Marcellina, Brescia 1941.
- Pio XII, *Mystici Corporis Christi* (1943).
- Rad G. von, *Teologia dell'Antico Testamento*, I, ed. it. a cura di M. Bellincioni, F. Ronchi, Brescia 1972.
- Rahner K., *L'esperienza dello Spirito. Meditazioni sulla Pentecoste*, trad. it. C. Danna, Cinisello Balsamo (Milano) 2016.
- Rossetti L.C., *La pericoreti: una chiave della teologia cattolica. A proposito della recente riflessione trinitaria*, „Lateranum” 72 (2006) 3, p. 553–575.
- Sesbouié B., *La personalità dello Spirito Santo nella testimonianza biblica, nella teologia trinitaria recente e nell'esperienza storica della Chiesa e degli uomini*, in: *La personalità dello Spirito Santo. In dialogo con Bernard Sesbouié*, a cura di S. Tanzarella, Cinisello Balsamo 1998, p. 21–60.

Strzelczyk G., *L'esperienza mistica come locus theologicus. Status questionis*, Varese 2005.

Teresa di Gesù, *Opere*, Roma 1981.

Vanni U., *L'ebbrezza nello Spirito*, Roma 2008.

Mons. Dr. Michael Kahle\*  
Roma

## DIE SAKRAMENTALIEN IM ALLGEMEINEN

### SACRAMENTALS IN GENERAL

#### Summary

This article on “Sacramentals in general” begins with the distinction between sacraments and sacramentals as set out in the Catechism of the Catholic Church. Chapter II follows with a description of the historical development of the term “sacramentals” and how it has been understood. The first references to the term, which can be found in Hugh of St Victor, up to Thomas Aquinas are presented. There follows a list of the definitions developed by various theologians on the eve of the promulgation of the *Codex Iuris Canonici* in 1917. Then there is a treatment of the provisions on sacramentals which were introduced into canon law under Pope Benedict XV. Particular attention is paid to the work carried out before and during the Second Vatican Council, before continuing with an account of the magisterial treatment of sacramentals up to the pontificate of Pope John Paul II. Chapter III contains a systematic treatment of the sacramentals. Beginning with the canonical definition of sacramentals, it continues with a description of their variety and the question of their institution. Then the topics of efficacy and modes of action as well as the question of the dispensers and recipients of sacramentals are dealt with. A final chapter poses three central questions on the topic of sacramentals that are intended to stimulate further theological and pastoral reflection.

---

\* Mons. Dr. theol., Lic theol. Michael Kahle – Geboren 1973 in Solingen / Bundesrepublik Deutschland. Studium der Philosophie und der Theologie in Bonn, Münster und Rom; 2001 Priesterweihe in Rom; Kaplan in Köln, Domvikar und Domzeremoniar am Hohen Dom zu Köln, Koordinator für die Liturgie während der Apostolischen Reise von Papst Benedikt XVI. nach Deutschland, Direktor des Erzbischöflichen Theologenkonviktes *Collegium Albertinum* in Bonn; 2012 Promotion zum Doktor der Theologie an der Theologischen Fakultät Trier und Ernennung zum Kaplan Seiner Heiligkeit mit dem Titel Monsignore; Seit 2015 Mitarbeiter im Dikasterium für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung im Vatikan.

**Keywords:** sacramentalia, sacraments, Codex Iuris Canonici, Second Vatican Council, liturgical reform

## SAKRAMENTALIA W OGÓLNOŚCI

### Streszczenie

Niniejszy artykuł *Sakramentalia w ogólności* rozpoczyna się od rozróżnienia między sakramentami a sakramentaliami. W rozdziale II następuje opis historycznego rozwoju terminu „sakramentalny” i jego rozumienia. Przedstawiono pierwsze wzmianki, które można znaleźć u Hugona ze św. Wiktora, i prześlędzono je aż do Tomasza z Akwinu. Po tym następuje lista definicji opracowanych przez różnych teologów w przededniu promulgacji *Codex Iuris Canonici* w 1917 roku. Następnie omówiono przepisy dotyczące sakramentaliów, wprowadzone do prawa kanonicznego pod rządami Benedykta XV.

Szczególna uwaga poświęcona jest pracom prowadzonym przed i w trakcie Soboru Watykańskiego II, a następnie opisowi magisterialnego traktowania sakramentaliów aż do pontyfikatu papieża Jana Pawła II. Rozdział III zawiera systematyczne omówienie sakramentaliów. Rozpoczyna się od kanonicznej definicji sakramentaliów. Opisano tu różnorodność sakramentaliów i kwestię ich ustanowienia. Kolejno poruszane zostają kwestie skuteczności i sposobów działania, a także dawców i biorców sakramentów. I wreszcie ostatni rozdział formułuje trzy główne pytania na temat sakramentaliów przeznaczone dla dalszej refleksji teologicznej i duszpasterskiej.

**Słowa kluczowe:** sacramentalia, sakramenty, Codex Iuris Canonici, Drugi Sobór Watykański, reforma liturgii

## I SACRAMENTALI IN GENERALE

### Sommario

Questo articolo su “I sacramentali in generale” inizia con la distinzione tra sacramenti e sacramentali, come indicato nel Catechismo della Chiesa Cattolica. Al capitolo II segue una descrizione dello sviluppo storico del termine “sacramentali” e della sua comprensione. Vengono presentate le prime menzioni, che si trovano in Ugo di San Vittore, fino a Tommaso d’Aquino. Segue un elenco delle definizioni elaborate da vari teologi fino alla vigilia della promulgazione del *Codex Iuris Canonici* nel 1917. Si ha quindi una trattazione delle disposizioni sui sacramentali così come sono state inserite nel diritto canonico sotto Benedetto XV. Dopo aver prestato particolare attenzione al lavoro svolto prima e durante il Concilio Vaticano II, si continua con un resoconto del magistero sui sacramentali fino al pontifi-

cato di Papa Giovanni Paolo II. Il capitolo III contiene una trattazione sistematica dei sacramentali: inizia con la definizione canonica dei sacramentali; prosegue con una descrizione della loro varietà e della questione riguardo alla loro istituzione; successivamente affronta i temi dell'efficacia e delle modalità d'azione, nonché la questione dei donatori e dei destinatari dei sacramentali. Il capitolo finale formuli tre domande centrali sul tema dei sacramentali, destinate a un ulteriore percorso teologico e pastorale.

**Parole chiave:** sacramentalia, sacramenti, Codex Iuris Canonici, Concilio Vaticano II, riforma della liturgi

\*

## EINLEITUNG – EIN ERSTER ZUGANG

Zwei Fragen aus dem *Kompendium des Katechismus der Katholischen Kirche* mögen den Zugang zu einer vertieften Auseinandersetzung mit den Sakramentalien eröffnen: 1.) „Was sind die Sakramente“<sup>1</sup> und 2.) „Was sind Sakramentalien?“<sup>2</sup>

Der *Katechismus der Katholischen Kirche* gibt darauf die entsprechenden Antworten. Zur ersten Frage wird dort ausgeführt:

Christus, der „zur Rechten des Vaters sitzt“ und den Heiligen Geist in seinem Leib, der Kirche, ausbreitet, handelt jetzt durch die Sakramente, die er zur Mitteilung seiner Gnade eingesetzt hat. Die Sakramente sind durch die Sinne wahrnehmbare Zeichen (Worte und Handlungen), die unserer Menschennatur zugänglich sind. Kraft des Wirkens Christi und des Waltens des Heiligen Geistes bewirken sie die Gnade, die sie bezeichnen<sup>3</sup>.

Aus dem Gesamt der Aussage wird erkennbar, dass Jesus Christus selbst als „Mitte und Höhepunkt“<sup>4</sup> der Verwirklichung des Heilsplanes Gottes, „im Grunde das zentrale Sakrament des Heiles“<sup>5</sup> ist. So ist mit Papst Leo d. Gr. (um 400–461) nicht nur zu sagen, dass, „was an unserem Erlö-

---

<sup>1</sup> *Katechismus der Katholischen Kirche. Kompendium*, München 2005, Nr. 224.

<sup>2</sup> Ebd., Nr. 351.

<sup>3</sup> *Katechismus der Katholischen Kirche, Neuübersetzung aufgrund der Editio typica Latina*, München 2005, 1084 [Kurzform: KKK].

<sup>4</sup> Ebd.

<sup>5</sup> Ebd.

ser sichtbar war, [...] in seine Sakramente übergegangen [ist]”<sup>6</sup>, sondern auch, dass Jesus Christus „das einzigartige Sakrament der menschlichen Erlösung”<sup>7</sup> und damit „das wichtigste und größte Sakrament”<sup>8</sup> ist.

In diesem Zusammenhang ist zu bedenken, dass auch von der Kirche als Ganzes gesagt wird, dass sie Sakrament ist.<sup>9</sup> Schon im *Liber sacramentorum Romanae ecclesiae* (entstanden um 750) heißt es: „das wunderbare Sakrament der ganzen Kirche”<sup>10</sup>.

Der Kölner Dogmatiker Carl Feckes (1894–1958) bezeichnet im Jahr 1934 Christus erstmalig als das „Ursakrament”, auch wenn er in diesem Zusammenhang der Kirche noch nicht die Bezeichnung „Grund- oder Wurzelsakrament” zuspricht, sondern von dieser als „das eine große christliche Sakrament”<sup>11</sup> bzw. „das Übersakrament”<sup>12</sup> spricht.

Diese Sichtweise<sup>13</sup> nehmen die Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) in die Abschlusstexte auf. In *Lumen gentium* heißt es daher: „Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit.”<sup>14</sup> und in Kapitel VII wird gesagt: „Christus hat [...] die Kirche zum allumfassenden Heilssakrament gemacht”<sup>15</sup>.

Diese Aussagen gehören zu den „kostbarsten ekklesiologischen Errungenschaften des Zweiten Vatikanums”<sup>16</sup> und lassen die Kirche, dank der intensi-

---

<sup>6</sup> Leo der Große, *Sermo* 74, 2: CCL 138 A, S. 457.

<sup>7</sup> Leo der Große, *Epistula* 30,2, in: PL 54, S. 787: „singulare sacramentum salutis humanae”.

<sup>8</sup> Ders., *Epistula* 16,5, in: PL 54, S. 700: „principale et maximum sacramentum”.

<sup>9</sup> Vgl. R. Kaczynski, *Die Benediktionen, in: Sakramentale Feiern II (= Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft*, hrsg. von H.B. Meyer, H. Auf der Maur, u.a, Teil 8), Regensburg 1984, S. 237.

<sup>10</sup> *Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae Ordinis anni circuli [Sacramentarium Gelasianum]. In Verbindung mit Leo Eizenhöfer und Petrus Siffrin*, hrsg. von L.C. Mohlberg, Rom 1960, S. 432: „totius ecclesiae mirabile sacramentum” [Übersetzung im Text von MK].

<sup>11</sup> C. Feckes, *Das mysterium der heiligen Kirche*, Paderborn 1934, S. 113.

<sup>12</sup> Ebd., S. 134.

<sup>13</sup> Vgl. M. Bernards, *Zur Lehre von der Kirche als Sakrament. Beobachtungen aus der Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts*, in: MThZ 20 (1969), S. 29.

<sup>14</sup> LG 1: „Cum autem Ecclesia sit in Christo veluti sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis.” Hier und im Folgenden sind die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils zitiert nach: *Das Zweite Vatikanische Konzil, Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen, Lateinisch- Deutsch, Kommentare (= LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil, Dokumente und Kommentare hrsg. von Heinrich Suso Brechter; Bernhard Häring, u.a., 2. Auflage), Teil I–III, Freiburg 1968.*

<sup>15</sup> LG 48: „Christus quod est Ecclesia ut universale salutis sacramentum constituit”.

<sup>16</sup> Y. Congar, *Die Idee der sacramenta maiora*, in: Conc(D) 4 (1968), S. 11.

ven Auseinandersetzung<sup>17</sup> über die Bestimmung von Ursakrament und Wurzel- bzw. Grundsakrament, in einem völlig neuen Licht erscheinen. Aus der sakramentalen Grundstruktur der Kirche ergibt sich, dass das Heilshandeln der Kirche nicht nur in den Grundvollzügen, also in den sieben Sakramenten, sakramental ist, sondern umfassend in all ihren liturgischen Akten. Aus diesem Grund bezeichnete man bereits im 12. Jahrhundert, als sich die Siebenzahl der Sakramente festigte, diese als die *sacramenta maiora*, wohingegen man die übrigen Heilshandlungen in der Kirche als *sacramenta minora* betitelte.<sup>18</sup>

Die zweite eingangs gestellt Frage wird im *Katechismus der katholischen Kirche* im Anschluss an die Darlegung der sieben Sakramente beantwortet:

Außerdem hat die heilige Mutter Kirche Sakramentalien eingesetzt. Diese sind heilige Zeichen, durch die in einer gewissen Nachahmung der Sakramente Wirkungen, besonders geistlicher Art, bezeichnet und kraft der Fürbitte der Kirche erlangt werden. Durch diese Zeichen werden die Menschen bereitet, die eigentliche Wirkung der Sakramente aufzunehmen; zugleich wird durch solche Zeichen das Leben in seinen verschiedenen Gegebenheiten geheiligt<sup>19</sup>.

Es wird, gleichsam als Versuch einer Parallele zu den Sakramenten, hinsichtlich des Umfangs ausgeführt: „Zu den Sakramentalien gehören in erster Linie die Segnungen (von Personen, Gegenständen, Orten oder Mahlzeiten)“<sup>20</sup> sowie der Exorzismus.<sup>21</sup>

## DE SACRAMENTALIBUS IN GENERE: GESCHICHTLICHE ENTWICKLUNG

### VON HUGO VON ST. VIKTOR ZU THOMAS VON AQUIN

Hugo von St. Viktor (1097–1141) unterscheidet in seiner Schrift *De sacramentis christianae fidei* drei Arten von „Sakramenten“.<sup>22</sup> Diese „bilden die sachliche Voraussetzung der terminologischen Unterscheidung von

---

<sup>17</sup> Vgl. M. Bernards, *Zur Lehre von der Kirche als Sakrament...*, S. 35.

<sup>18</sup> Vgl. A. Adam, W. Haunerland, *Grundriss Liturgie*, Neuausgabe Freiburg 2012, S. 363.

<sup>19</sup> KKK 1667.

<sup>20</sup> KKK 1671.

<sup>21</sup> Vgl. KKK 1673.

<sup>22</sup> Vgl. Hugo von St. Viktor, *De sacramentis christianae fidei*, I, 9, 7, in: PL 176, S. 327: „Cap. VII. Quod tria genera sunt sacramentorum: Tria genera sacramentorum in prima consideratione discernenda occurrunt. Sunt enim quaedam sacramenta in quibus principaliter salus constat er percipitur, sicut aqua baptismatis, et perceptio corporis et sanguinis Christi. Alia sunt quae etsi

sacramenta und sacramentalia und damit der theologischen Präzisierung des Begriffs Sakramentalien.<sup>23</sup>

Die erste Erwähnung des Begriffs *sacramentalia* findet sich im Sentenzenwerk des Petrus Lombardus (1095/1100–1160). Im Kontext des Sakramentes der Taufe behandelt er die „Zeremonien“<sup>24</sup> und bemerkt dazu: „Katechismus und Exorzismus sind für die Neugetauften und sollten eher als Sakramentalie denn als Sakrament bezeichnet werden.“<sup>25</sup>

Alexander von Hales (ca. 1183–1245) ist es, der auf der Grundlage der Sentenzen des Petrus Lombardus die Unterscheidung von *sacramenta* und *sacramentalia* in den Lehrbetrieb einführt.<sup>26</sup> Thomas von Aquin (1225–1274) trifft für die Systematisierung der Sakramentalien wichtige Aussagen. In seinem Sentenzenkommentar übernimmt Thomas die vorgenommene Unterscheidung zwischen *sacramentum* und *sacramentale*. In der *Quaestio* 29 generalisiert er die Differenzierung<sup>27</sup> zwischen beiden und äußert sich zum Thema der Wirkungen<sup>28</sup>.

---

necessaria non sunt ad salutem (quia sine his salus haberi potest) proficiunt tamen ad sanctificationem, quia his virtus exerceri et gratia amplior acquiri potest, ut aqua aspersionis, et susceptio cineris, et similia. Sunt rursus alia sacramenta quae ad hoc solum instituta esse videntur, ut per ipsa ea quae caeteris sacramentis sanctificandis et instituendis necessaria sunt, quodammodo praeparantur et sanctificentur, vel circa personas in sacris ordinibus perficiendis, vel in iis quae ad habitum sacrorum ordinum pertinent initiandis et caeteris huiusmodi. Prima ergo ad salutem, secunda ad exercitationem, tertia ad praeparationem consuta sunt. His igitur prout ratio postulare videbatur pertractis, ad ea quae restant explicanda transimus.”

<sup>23</sup> R. Meßner, Art. *Sakramentalien*, in: TRE, Bd. XXIX, Berlin 1998, S. 649.

<sup>24</sup> Ebd., S. 650.

<sup>25</sup> Petrus Lombardus, *Sententiarum Libri Quatuor, Libro IV, Distinctio VI, 8*, in: *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, Bd. 192, hrsg. von J.P. Migne, Paris 1880, S. 855: „Catechismus et exorcismus neophytorum sunt, magisque sacramentalia quam sacramenta dici debent.” Meßner gibt in seiner Darstellung eine fehlerhafte Quelle an. Er verweist auf sent. IV,6.7.3, anstatt auf IV, 6,8.

<sup>26</sup> Vgl. R. Meßner, *Sakramentalien...*, S. 649.

<sup>27</sup> Vgl. Thomas von Aquin, ST. III Sup. Q 29. A1. Resp.: „Respondeo dicendum quod in his quae Ecclesia visibiliter operatur, quaedam sunt sacramenta, ut baptismus; quaedam sacramentalia, ut exorcismus. Quorum est haec differentia, quia sacramentum dicitur illa actio Ecclesiae quae attingit ad effectum principaliter intentum in administratione sacramentorum: sed sacramentale dicitur illa actio quae, quamvis non pertingat ad illum effectum, tamen ordinatur aliquo modo ad illam actionem principalem.”

<sup>28</sup> Vgl. Ders., ST. III. Q 65. A1. Resp 4: „Ad sextum dicendum quod aqua benedicta et aliae consecrationes non dicuntur sacramenta, quia non perducunt ad sacramenti effectum, qui est gratiae consecutio. Sed sunt dispositiones quaedam ad sacramenta, vel removendo prohibens, sicut aqua benedicta ordinatur contra insidias Daemonum, et contra peccata venialia; vel idoneitatem quandam faciendo ad sacramenti perceptionem, sicut consecratur altare et vasa propter reverentiam Eucharistiae.”



VON WILHELM ARENDT UND ANDEREN THEOLOGEN  
ZU BENEDIKT XV. UND PIUS XII.

Eine systematische Behandlung der Sakramentalien innerhalb des Traktates *De sacramentis in genere* findet erst ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts statt.

Am Vorabend der Abfassung des *Codex Iuris Canonici* von 1917 kommt es durch verschiedene Theologen zu Definitionen hinsichtlich des Terminus *Sakramentalien*.<sup>29</sup> In besonderer Weise sind der Jesuit Wilhelm Arendt<sup>30</sup>, sein Ordensmitbruder Christian Pesch<sup>31</sup> (1853–1924), der Freiburger Theologe Augustinus Lehmkuhl<sup>32</sup> (1834–1918) und der Brügger Kanonist Aloïs De Smet<sup>33</sup> (1868–1927) zu nennen.

Mit der Promulgation des *Codex Iuris Canonici* von 1917 kommt es zur ersten lehramtlichen Definition hinsichtlich der Sakramentalien. In can. 1144 heißt es:

Die Sakramentalien sind Sachen oder Handlungen, deren sich die Kirche in einer gewissen Nachahmung der Sakramente zu bedienen pflegt, um dadurch auf Grund ihres Gebetes bestimmte Wirkungen besonders geistlicher Art zu erlangen.<sup>34</sup>

---

<sup>29</sup> Vgl. im Folgenden: A. Michel, Art.: *Sacramentaux*, in: DThC 14/1, Paris 1939, S. 465–482, besonders S. 470f.

<sup>30</sup> Vgl. W. Arendt, *De sacramentalibus*, Rom 1907, o.S.: „Sacramentalia sunt signa ad cultum Dei externum legitime instituta, quibus Ecclesia Christi tamquam instrumentis utitur ad ceteros effectus supernaturales in sua ordinaria potestate contentos, praeter proprium sacramentorum propriumque sacrificii effectum, fidelibus impertiendos.”

<sup>31</sup> Vgl. Ch. Pesch, *Praelectiones Dogmaticae*, t. VI, Rom 1925, S. 332: „Sacramentalia sunt signa sacra ab Ecclesia adhiberi solita ad fidelibus impertiendos fructus impetrationis ecclesiasticae.” Der Inhalt der Ausführungen liegt bereits vor der Abfassung des *Codex Iuris Canonici* 1917 vor.

<sup>32</sup> Vgl. A. Lehmkuhl, *Theologia moralis*, Bd. 2, Freiburg 1902, Nr. 3: „Sacramentalia sunt ritus et caeremoniae sacrae, ab Ecclesia institutae, aut res ab ipsa sanctae et benedictae, ad pium et salutarem usum fidelium destinatae.”

<sup>33</sup> Vgl. A. De Smet, *Tractatus dogmaticus-moralis de sacramentis in genere, de baptismo et confirmatione*, Brügge 1915, Nr. 193: „Sacramentalia sunt res quaedam sacrae vel ritus sacri, ab Ecclesia instituta et extra vel infra sacramentorum administrationem adhibita, quae ex Ecclesiae interventione virtutem habent, a dispositione subjectiva fidelium independentem: vel deputandi personam seu objectum cultui divino, vel procurandi varia beneficia et auxilia, tam spiritualia, quam temporalia.”

<sup>34</sup> *Codex Iuris Canonici* 1917, can. 1144: „Sacramentalia sunt res aut actiones quibus Ecclesia, in aliquam Sacramentorum imitationem, uti solet ad obtinendos ex sua impetratione effectus praesertim spirituales.”; dt Übersetzung: R. Meßner, *Sakramentalien...*, S. 653.

Hinsichtlich der Wirksamkeit ist festzuhalten: Diese „*geschieht ex im-  
petratione Ecclesiae, kraft der sicher erhörten Fürbitte der Kirche; die  
Wirkung tritt freilich nur ein, wenn sie gemäß dem Willen Gottes dem Emp-  
fänger auch tatsächlich zum Heil dient*“<sup>35</sup>. Damit unterscheiden sich die  
Sakramentalien von „den ex opere operato (scil. Christi) wirkenden Sakra-  
menten, deren Effekt immer, wenn auch nicht immer zum Heil, (eintritt).“<sup>36</sup>

Die 13 Paragraphen der Canones 1145 bis 1152 des *Codex Iuris Cano-  
nici* von 1917 enthalten folgende Bestimmungen:<sup>37</sup>

– Nur dem Apostolischen Stuhl steht es zu Sakramentalien zu errichten,  
angenommene Sakramentalien authentisch zu interpretieren bzw. abzu-  
schaffen oder zu ändern (vgl. can. 1145).

– Der rechtmäßige Spender der Sakramentalien ist der Kleriker (vgl.  
can. 1146).

– *Consecrationes* können grundsätzlich nur von jenen vorgenommen  
werden, denen es nicht am bischöflichen Charakter mangelt (vgl. can. 1147  
§1), wohingegen *benedictiones* von jedem Priester vorgenommen werden  
können, insofern diese nicht dem Papst oder dem Bischof vorbehalten sind  
(vgl. can. 1147 §2). Klargestellt wird außerdem, dass die *benedictiones ri-  
servata*, die von einem Priester ohne die erforderliche Erlaubnis gespendet  
werden, zwar unrechtmäßig, jedoch gültig sind (vgl. can. 1147 §3).

– Diakone und Lektoren können gültig und rechtmäßig nur diejenigen  
*benedictiones* spenden, die ihnen ausdrücklich gestattet sind. Außerdem  
müssen die von der Kirche genehmigten Riten bei der Spendung der Sakra-  
mentalien genau beachtet werden (vgl. can. 1148 §1). Dies bedeutet, dass  
*consecrationes* und *benedictiones*, ob konstitutiv oder invokativ, ungültig  
sind, wenn nicht die von der Kirche vorgeschriebene Formel angewendet  
wurde (vgl. can. 1148 §2).

– Segnungen sollen vor allem Katholiken zukommen, können aber auch  
Katechumenen und Nichtkatholiken zugewendet werden (vgl. can. 1149).

– Geweihte oder mit einem konstitutiven Segen gesegnete Dinge sind  
ehrfürchtig zu behandeln (vgl. can. 1150) und dürfen nicht für profane oder  
missbräuchliche Zwecke verwendet werden.

Zu den Exorzismen wird ausgeführt:

– Diese dürfen nicht ohne Genehmigung des Ortsordinarius an Besesse-  
nen vorgenommen werden (vgl. can. 1151 §1), und nur von Priestern erteilt  
werden, die entsprechend disponiert sind (vgl. can. 1151 §2).

---

<sup>35</sup> Ebd.

<sup>36</sup> Ebd.

<sup>37</sup> Vgl. *Codex Iuris Canonici* 1917, cann. 1144–1153.

– Des Weiteren können Exorzismen nicht nur an Katholiken und Katechumenen, sondern auch an Nichtkatholiken und Exkommunizierten durchgeführt werden (vgl. can. 1152).

– Spender der Exorzismen, die bei der Taufe und bei Weihen oder Segnungen durchgeführt werden, sind diejenigen, die auch rechtmäßig beauftragte Spender dieser heiligen Riten selbst sind (vgl. can. 1153).

– Mit diesen Ausführungen ergibt sich ein Bild von der ersten lehramtlichen Befassung mit den Sakramentalien.

Mit der Publikation der vierten Enzyklika von Papst Pius XII. (1876–1958) unter dem Titel *Mystici Corporis* (29. Juni 1943) kommt es zu einer erneuten Erwähnung der Sakramentalien in einem lehramtlichen Schreiben. Dies führt jedoch nicht dazu, dass den Bestimmungen aus dem *Codex Iuris Canonici* von 1917 etwas Neues hinzugefügt wird.<sup>38</sup>

In zwölften Enzyklika von Papst Pius XII. mit dem Titel *Mediator Dei* (20. November 1947), die über die heilige Liturgie handelt, nimmt der Heilige Vater eine erneute lehramtliche Äußerung zu den Sakramentalien in der Form der Erinnerung vor. Hervorgehoben werden von ihm die beiden Themenbereiche des „Ursprungs“ und der „Wirksamkeit“ der Sakramentalien.<sup>39</sup>

Pius XII. leitet in seinem Pontifikat die Reform der Liturgie ein. Hierfür legt bereits 1948 die historische Sektion der *Sacra Rituum Congregatio* die sogenannte *Memoria sulla Riforma Liturgica* vor.<sup>40</sup> Darin wird auch die Revision des *Rituale Romanum* thematisiert, in dem der Hauptbestand der Sakramentalien zu finden ist.

---

<sup>38</sup> Vgl. Pius XII., *Litterae Encyclicae Mystici corporis, de sacra Liturgia*, 20. November 1943, in: AAS 35 (1943), S. 238: „Non modo igitur sacramenta, quibus Ecclesia pia Mater nos alit; non modo sollemnia, quibus nos solacio laetitiaque afficit, ac sacra cantica et liturgici ritus, quibus mentes nostras ad caelestia erigit, carissima nobis sint oportet, sed et sacramentalia, quae dicimus, atque varia illa pietatis exercitia, quibus eadem fidelium animos Spiritu Christi suaviter imbuit et consolatur.“

<sup>39</sup> Vgl. Pius XII., *Litterae Encyclicae Mediator Dei, de sacra Liturgia*, 20. November 1947, in: AAS 39 (1947), S. 532: „Quae efficacitas, si de Eucharistico Sacrificio ac de Sacramentis agitur, ex opere operato potius ac primo loco oritur. Si vero vel actionem illam consideramus intaminatae Iesu Christi Sponsae, qua eadem precibus sacrisque caerimoniis Eucharisticum adornat Sacrificium et Sacramenta; vel si de «Sacramentalibus» ac de ceteris ritibus agitur, quae ab Ecclesiastica instituta sunt Hierarchia, tum efficacitas habetur potius ex opere operantis Ecclesiae, quatenus ea sancta est atque arctissime cum suo Capite coniuncta operatur.“

<sup>40</sup> Vgl. *Sacra Rituum Congregatio. Sectio Historica, Memoria sulla Riforma Liturgica*, in: *La riforma liturgica di Pio XII. Documenti, I. La Memoria sulla riforma liturgica*, hrsg. von Carlo Braga (= Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subsidia, Bd. 128), Rom 2003, S. 3–380.

Die gewachsene Struktur des *Rituale Romanum* führt zum allgemeinen Wunsch, dass dieses nunmehr „neu geordnet und in eine einfachere und organischere Form gebracht werden soll, wobei überflüssige Dinge gestrichen und gleiche oder verwandte Dinge zusammengeführt werden sollen“<sup>41</sup>.

Innerhalb der Theologie findet in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine im Umfang sehr unterschiedliche, systematischere Auseinandersetzung mit den Sakramentalien statt, die bedingt durch die im *Codex Iuris Canonici* von 1917 vorgenommene Definition ist.

Emmanuel Doronzo (1903–1976) geht im dogmatischen Traktat *De Sacramentis in genere* auf 21 Buchseiten auf die Sakramentalien ein.<sup>42</sup> Ludwig Ott (1906–1985) behandelt in seinem Werk *Grundriss der Katholischen Dogmatik* die Lehre von den Sakramentalien auf lediglich etwas über einer Buchseite.<sup>43</sup>

## VOM ZWEITEN VATIKANISCHEN KONZIL ZU JOHANNES PAUL II.

Die *Sessione Plenaria* der *Pontificia Commissione* (vom 11.–13. Januar 1962) erarbeitet vor dem Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils (11. Oktober 1962–8. Dezember 1965) folgenden Passus zu den Sakramentalien:

Die Sakramentalien werden gründlich überarbeitet, wobei der Grundsatz der bewussten, aktiven und leichten Teilnahme der Gläubigen im Auge behalten wird und den zeitgenössischen Bedürfnissen Rechnung getragen wird. Bei der Überprüfung der Rituale können je nach Bedarf sogar neue Sakramentalien hinzugefügt werden. Die Segnungen sind nur sehr selten und zugunsten der Bischöfe vorzubehalten<sup>44</sup>.

---

<sup>41</sup> Ebd.

<sup>42</sup> Vgl. E. Doronzo, *Tractatus Dogmaticus: De Sacramentis in genere*, Milwaukee 1946, S. 540–560.

<sup>43</sup> Vgl. L. Ott, *Grundriss der Katholischen Dogmatik*, 3., veränderte Auflage, Freiburg 1957, S. 417f.

<sup>44</sup> *Commissio Conciliaris de S. Liturgia, Praeparatoria* 2-3, Rom 1961, Nr. 66, S. 48: „Sacramentalia funditus recognoscantur, prae oculis habito principio de conscia, actiosa et facili participatione fidelium, et attentis hodiernis necessitatibus. In Ritualibus recognoscendis, etiam nova Sacramentalia, prout necessitas expostulat, addi possunt. Benedictiones reservatae, perpaucae, et in favorem Episcoporum, habentur.“ [Übersetzung im Text von MK].

Nach dem Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils kommt es bereits am 22. Oktober 1962 zur Diskussion über das Schema *De Sacra Liturgia* und die neu zusammengesetzte Unterkommission VIII, die sich fortan mit den Themen *de Sacramentis et Sacramentalibus* beschäftigten soll, wird mit der Bearbeitung des Entwurfs beauftragt.<sup>45</sup> Aufgrund der Voten wird ein Passus über die Möglichkeit der Spendung der Sakramentalien durch Laien hinzugefügt.<sup>46</sup>

Dieser findet seinen Niederschlag in Artikel 79 der Liturgiekonstitution:

Die Sakramentalien sollen überarbeitet werden, und zwar im Sinne des obersten Grundsatzes von der bewussten, tätigen und leicht zu vollziehenden Teilnahme der Gläubigen und im Hinblick auf die Erfordernisse unserer Zeit. Bei der Überarbeitung der Ritualien [...] können nach Bedarf auch neue Sakramentalien zugefügt werden. Nur sehr wenige Benediktionen sollen reserviert sein, und zwar nur für Bischöfe und Ordinarien. Es soll vorgesehen werden, dass Laien, welche die entsprechenden Voraussetzungen erfüllen, gewisse Sakramentalien spenden können – wenigstens in besonderen Verhältnissen und nach dem Ermessen des Ordinarius.<sup>47</sup>

Wesentliche Aussagen werden in den Artikeln 59 bis 63 der Liturgiekonstitution zu den Sakramentalien getroffen. Art. 59 nimmt eine grundlegende Bestimmung der Sakramente vor, die die Voraussetzung zur Abgrenzung der Sakramentalien bildet.<sup>48</sup> In den daran anschließenden Artikeln wird schließlich ausgeführt:

60. Außerdem hat die heilige Mutter Kirche Sakramentalien eingesetzt. Diese sind heilige Zeichen, durch die in einer gewissen Nachahmung der Sakramente Wirkungen, besonders geistlicher Art, bezeichnet und kraft der Fürbitte der Kirche erlangt werden. Durch diese Zeichen werden die Menschen bereitet, die eigentliche Wirkung der Sakramente aufzunehmen; zugleich wird durch solche Zeichen das

---

<sup>45</sup> Vgl. J.P. Hallinan, *Relatio Subcommissionis, una cum textu emendado*, in: Commissio Conciliaris de S. Liturgia, *Conciliaris* 2, Rom 1963, S. 1.

<sup>46</sup> Vgl. Commissio Conciliaris de S. Liturgia, *Conciliaris* 2, Rom 1963, S. 46: „Provideatur etiam ut quadam sacramentalia a Laicis administrari possint, saltem in specialibus rerum adiunctis et de iudicio Ordinarii.“

<sup>47</sup> SC 79.

<sup>48</sup> Vgl. E. Ruffini, *Animadversiones particulares* vom 6. November 1962, Commissio Conciliaris de Sacra Liturgia, *Animadversiones Patrum* 3–4, S. 6; J.A. Jungmann, *Konstitution über die Heilige Liturgie. Einleitung und Kommentar*, in: LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil. Teil I, S. 62.

Leben in seinen verschiedenen Gegebenheiten geheiligt.

61. Die Wirkung der Liturgie der Sakramente und Sakramentalien ist also diese: Wenn die Gläubigen recht vorbereitet sind, wird ihnen nahezu jedes Ereignis ihres Lebens geheiligt durch die göttliche Gnade, die ausströmt vom Pascha-Mysterium des Leidens, des Todes und der Auferstehung Christi, aus dem alle Sakramente und Sakramentalien ihre Kraft ableiten. Auch bewirken sie, dass es kaum einen rechten Gebrauch der materiellen Dinge gibt, der nicht auf das Ziel ausgerichtet werden kann, den Menschen zu heiligen und Gott zu loben.

62. Da sich aber im Laufe der Zeiten einiges in die Riten der Sakramente und Sakramentalien eingeschlichen hat, wodurch ihre Natur und ihr Ziel uns heute weniger einsichtig erscheinen, und da es mithin notwendig ist, einiges an ihnen den Erfordernissen unserer Zeit anzupassen, so erlässt das Heilige Konzil für ihre Reform folgende Anordnungen.

63. Da nicht selten bei der Spendung der Sakramente und Sakramentalien beim Volk der Gebrauch der Muttersprache sehr nützlich sein kann, soll ihr breiterer Raum gewährt werden<sup>49</sup>.

Bereits am 15. März 1964 erhalten die Studiengruppen 22 und 23 den Auftrag zur Reform des Rituale.<sup>50</sup>

Hierzu bekommen sie vom Präsidium des *Consilium ad exsequendam* folgende Hinweise:

1. In der Geschichte der Liturgie war das Rituale immer das „lebendigste“ liturgische Buch, das heißt, es war am stärksten den sich verändernden Elementen der kirchlichen Institution unterworfen, vor allem im Bereich der Sakramentalien, die in den aufeinanderfolgenden Ausgaben des liturgischen Buches stets an Zahl und oft auch an Bedeutung zugenommen haben. [...]

5. Der tiefgreifendste Bereich der Revision und Integration, der angegangen werden muss, ist der Bereich über die Sakramentalien. Artikel 79 der Konstitution erwähnt dies ausdrücklich und spricht sowohl von einer Revision der derzeitigen Riten als auch von einer Integration mit anderen, die durch die neuen gesellschaftlichen Strukturen und die Notwendigkeit einer tieferen Durchdringung der Kirche in die verschiedenen Aspekte des heutigen Lebens erforderlich ist.

Eine solche Integration ist vor allem für die Missionsgebiete erforderlich, in denen der Sinn für die Heiligung der Schöpfung am stärksten ausgeprägt ist. Die

---

<sup>49</sup> SC 60–63; die feierliche Schlussabstimmung und Verkündigung durch Papst Paul VI. findet am 4. Dezember 1963 (2147 Ja-Stimmen gegen 4 Nein-Stimmen) statt.

<sup>50</sup> Vgl. A. Bugnini, *La Riforma Liturgica (1948–1975)*, Edizioni Liturgiche 1979, S. 567.

ausdrücklichen Bitten von Bischöfen aus Missionsgebieten sind ein Indiz dafür. 6. Ein weiterer Punkt der Anpassung des Rituals wird die konkrete Bestimmung sein müssen, welche Sakramentalien [...] qualifizierten Laien zur Verwaltung übertragen werden können. Zu diesem Punkt gehört auch die Einführung des *Ordo brevior* für die Taufe, der in besonderen Fällen, vor allem in den Missionen, von Laien in Abwesenheit des Priesters verwendet werden kann.<sup>51</sup>

Ein weiteres zentrales Datum für die Revision der Sakramentalien ist der 21. April 1964, an dem die festgelegten Kriterien für den Gebrauch der Muttersprache in der Liturgie, durch Papst Paul VI. (1897–1978) genehmigt, vom *Coetus Episcoporum de re liturgica* durch ein *Decretum typicum* vorgelegt wurden.<sup>52</sup> Die einzelnen Bischofskonferenzen erhalten nun die Möglichkeit, in der Verwaltung der Sakramentalien und bei deren Spendung, die liturgischen Texte auch in der Muttersprache gebrauchen zu können.<sup>53</sup>

Hinsichtlich der geschichtlichen Entwicklung der Sakramentalien ist abschließend der *Codex Iuris Canonici* von 1983 in den Blick zu nehmen. An dieser Stelle ist jedoch nur darauf zu verweisen, dass sich im Buch IV über den Heiligungsdienst der Kirche die Canones 1166 bis 1172 zu den Sakramentalien finden. Im Rahmen der sich anschließenden systematischen Darlegung werden die entsprechenden Canones herangezogen und behandelt werden.

So schließt sich der Kreis des geschichtlichen Streifzugs, da der *Katechismus der Katholischen Kirche* von 1992 und zuletzt das *Kompendium des Katechismus der Katholischen Kirche* von 2005 ja bereits eingangs angeführt worden sind.

## SYSTEMATISCHE BEHANDLUNG

### DEFINITION DER SAKRAMENTALIEN

Der can. 1166 des C.I.C. von 1983 ist im Rückgriff auf SC 60 als Definition der Sakramentalien anzusehen: „Sakramentalien sind heilige Zeichen, durch die in einer gewissen Nachahmung der Sakramente Wirkungen, besonders geistlicher Art, bezeichnet und kraft der Fürbitte der Kirche erlangt werden.“

---

<sup>51</sup> Ebd., S. 567f. [Übersetzung im Text von MK].

<sup>52</sup> Vgl. *Coetus Episcoporum de re liturgica*, *Decretum typicum*, in: „Notitiae“ 1 (1965), S. 9.

<sup>53</sup> Vgl. A. Bugnini, *La Riforma Liturgica (1948-1975)...*, S. 113ff.

Mit diesem Kanon wird in knapper Form erklärt, was die Hauptmerkmale der Sakramentalien sind. Es handelt sich um drei, nämlich um das des äußeren Zeichens, um das der Einsetzung durch die Kirche und um das der Wirksamkeit, die kraft der Autorität der Kirche sich ereignet.<sup>54</sup>

Geht man von dieser knappsten Form der Definition zu einer erweiterten über, so muss man die Bestimmungen hinzufügen, die sich in *Sacrosanctum Concilium*<sup>55</sup>, im *Katechismus der Katholischen Kirche*<sup>56</sup> und im *Kompendium des Katechismus der Katholischen Kirche* finden: 1.) Sakramentalien sind von der heiligen Mutter Kirche eingesetzt.<sup>57</sup> 2.) „Durch diese Zeichen werden die Menschen bereitet, die eigentliche Wirkung der Sakramente aufzunehmen; zugleich wird durch solche Zeichen das Leben in seinen verschiedenen Gegebenheiten geheiligt.“<sup>58</sup> 3.) „Sie enthalten ein Gebet, das vom Kreuzzeichen und anderen Zeichen begleitet wird.“<sup>59</sup> 4.) „Unter den Sakramentalien nehmen die Segnungen einen wichtigen Platz ein. Sie sind Lobpreisungen Gottes und Gebete um seine Gaben sowie Weihen von Personen und Weihen von Gegenständen für den Gottesdienst.“<sup>60</sup>

## DIE VIELZAHL DER SAKRAMENTALIEN

Mit der Liturgiereform des Zweiten Vatikanums wird die in der Definition gebrauchte Wendung „Sachen oder Handlungen“ in den Ausdruck „heiligen Zeichen“ verändert. In der nicht sehr umfangreichen theologischen Literatur zu den Sakramentalien konzentrieren sich die Autoren darauf, einen Überblick zu geben, der sich an den Sakramenten orientiert.<sup>61</sup> Adolf Adam (1912–2005) und Winfried Haunerland (1956–2023) sagen dazu: „Sakramentalien sind also zeichenhafte gottesdienstliche Handlungen. [...] Solche zeichenhaften Handlungen begegnen in großer Zahl innerhalb der Sakramentenfeiern.“<sup>62</sup>

---

<sup>54</sup> Vgl. W. Aymans, *Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codes Iuris Canonici*, Bd. III, Paderborn–München–Wien–Zürich 2007, S. 536.

<sup>55</sup> Vgl. SC 59–61.

<sup>56</sup> Vgl. KKK 1667.

<sup>57</sup> Vgl. SC 60: „Außerdem hat die heilige Mutter Kirche Sakramentalien eingesetzt.“

<sup>58</sup> Ebd.

<sup>59</sup> Komp. KKK 351.

<sup>60</sup> Ebd.

<sup>61</sup> Siehe neben der angeführten Literatur in diesem Beitrag: Pontificio Istituto Liturgico S. Anselmo, *I sacramentali e le benedizioni (= Anàmnisis)*, Casa Editrice Marietti 1989; *I Sacramentali. Questioni aperte e nuove prospettive*, in: „Rivista Liturgica“ 108 (2021) 2.

<sup>62</sup> A. Adam, W. Haunerland, *Grundriss Liturgie...*, S. 363.



Dem Grundansatz des Konzils folgend, zeigen sich die heiligen Zeichen zuallererst in den Sakramentenfeiern und dienen dazu, „die Menschen zum fruchtbaren Empfang zu disponieren“<sup>63</sup>.

Im *Ordo Baptismi Parvulorum*<sup>64</sup> sind – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – folgende Sakramentalien auszumachen: die Bezeichnung des zu Taufenden mit dem Kreuzzeichen;<sup>65</sup> das Gebet des Exorzismus über dem zu Taufenden;<sup>66</sup> die Salbung mit dem Katechumenenöl;<sup>67</sup> die *Benedictio* des Taufwassers;<sup>68</sup> die Salbung mit dem Chrisam<sup>69</sup>; der Effata-Ritus<sup>70</sup> und die Segnung am Ende der Tauffeier<sup>71</sup>. Diese Sakramentalien sind als heilige Zeichen dazu da, um „das Mysterium zu verdeutlichen“<sup>72</sup>.

In der Feier des Sakramentes der Eucharistie finden sich im *Ordo Missae* die nachstehend angeführten Sakramentalien: Das Kreuzzeichen zur Eröffnung der Feier;<sup>73</sup> das Segensgebet über das Wasser und die Besprengung mit Weihwasser innerhalb des sonntäglichen Taufgedächtnisses;<sup>74</sup> die Anrufung des Namens Jesu Christi im Kyrie;<sup>75</sup> die Erwähnung und Anrufung des Namens Jesu im Gloria<sup>76</sup> und in den Orationen (vor allem im Abschluss der Präsidialgebete);<sup>77</sup> die Segnung des Diakons vor der Verkündigung des Evangeliums;<sup>78</sup> die Bezeichnung der Gläubigen mit dem Kreuzzeichen am Anfang der Verkündigung des Evangeliums<sup>79</sup>; das Geben der Gaben für die Armen und die Kirche;<sup>80</sup> das Gebet über die Opfertgaben mit der Anrufung

---

<sup>63</sup> Ebd.

<sup>64</sup> Vgl. *Rituale Romanum, Ordo baptismi parvulorum, editio typica altera (reimpressio)*, Libreria Editrice Vaticana, 1986.

<sup>65</sup> Vgl. ebd., Nrn. 41; 79; 111; 136; 170.

<sup>66</sup> Vgl. ebd., Nrn. 49; 86; 115.

<sup>67</sup> Vgl. ebd., Nrn. 50; 87; 115.

<sup>68</sup> Vgl. ebd., Nrn. 54; 91; 117-119; 141-143.

<sup>69</sup> Vgl. ebd., Nrn. 62; 98; 125; 178.

<sup>70</sup> Vgl. ebd., Nrn. 65; 101.

<sup>71</sup> Vgl. ebd., Nrn. 70; 105; 130; 156; 183.

<sup>72</sup> A. Adam, W. Haunerland, *Grundriss Liturgie...*, S. 363. An dieser Stelle muss darauf verzichtet werden, die aufgeführten Sakramentalien hinsichtlich ihrer verdeutlichenden Funktion näher zu bestimmen. Dies wird Aufgabe innerhalb eines weiterführenden Beitrags sein müssen.

<sup>73</sup> Vgl. IGMR, Nr. 50.

<sup>74</sup> Vgl. ebd., Nr. 51.

<sup>75</sup> Vgl. ebd., Nr. 52.

<sup>76</sup> Vgl. ebd., Nr. 53.

<sup>77</sup> Vgl. ebd., Nr. 54.

<sup>78</sup> Vgl. *Ordo Missae*, Nr. 14.

<sup>79</sup> Vgl. IGMR, Nr. 134.

<sup>80</sup> Vgl. IGMR, Nr. 73.

des Namens Jesu;<sup>81</sup> das Zeichnen des Kreuzes über die Gaben von Brot und Wein;<sup>82</sup> das Sprechen des Herrengebetes;<sup>83</sup> das Sprechen des Gebetes durch den Priester vor der Kommunion mit der Anrufung Jesu;<sup>84</sup> das Sprechen des Gebetes nach der Kommunion mit der Anrufung Jesu;<sup>85</sup> die Segnung am Ende der Feier der Messe<sup>86</sup>.

Des Weiteren zeigen sie sich innerhalb der Feier des Kirchenjahres, so in der Segnung der Kerzen und die Lichterprozession am Fest der Darstellung des Herrn (2. Februar),<sup>87</sup> in der Segnung und Auflegung der Asche am Aschermittwoch;<sup>88</sup> in der Weihe der heiligen Öle in der Chrisammesse (am Morgen des Gründonnerstags),<sup>89</sup> in der Fußwaschung in der Messe vom Letzten Abendmahl (am Gründonnerstag),<sup>90</sup> in der Sakramentsprozession am Ende der Messe vom Letzten Abendmahl (am Gründonnerstag);<sup>91</sup> in der Ausstellung des heiligen Kreuzes und dessen Verehrung in der Liturgie vom Leiden und Sterben des Herrn (am Karfreitag);<sup>92</sup> in der Segnung des Feuers und der Zubereitung der Osterkerze in der Ostervigil;<sup>93</sup> in der Erteilung des Segens vor der Verkündigung des *Exultet* in der Ostervigil;<sup>94</sup> in der Segnung des (Tauf-)Wassers in der Ostervigil<sup>95</sup> und in der eucharistischen Prozession am Hochfest des heiligsten Leibes und Blutes Christi<sup>96</sup>.

---

<sup>81</sup> Ebd., Nr. 77.

<sup>82</sup> Vgl. *Ordo Missae*, Nrn. 84, 101, 109, 118. Außerdem: *Preces Eucharisticae De Reconciliatione I, 3*; *Preces Eucharisticae De Reconciliatione II, 3*; *Prex Eucharistica quae in Missis pro variis necessitatibus adhiberi potest I, 3*; *Prex Eucharistica quae in Missis pro variis necessitatibus adhiberi potest II, 3*; *Prex Eucharistica quae in Missis pro variis necessitatibus adhiberi potest III, 3*; *Prex Eucharistica quae in Missis pro variis necessitatibus adhiberi potest IV, 3*.

<sup>83</sup> Vgl. IGMR, Nr. 81.

<sup>84</sup> Vgl. *Ordo Missae*, Nr. 131.

<sup>85</sup> Vgl. IGMR, Nr. 89.

<sup>86</sup> Vgl. Ebd., Nr. 90b.

<sup>87</sup> Vgl. *Missale Romanum, editio typica tertia 2008, In Praesentatione Domini. De benedictione et processione candelarum*, S. 718ff.

<sup>88</sup> Vgl. Ebd., *Feria Quarta Cinerum. Benedictio et impositio cinerum*, S. 197ff.

<sup>89</sup> Vgl. *Pontifikale Romanum, Ordo benedicendi oleum catechumenorum et infirmorum et conficendi Chrisma, editio typica*, Vaticanis 1971, Nrn. 20, 22, 25.

<sup>90</sup> Vgl. *Missale Romanum, Missa in Cena Domini*, Nr. 10–12, S. 300f.

<sup>91</sup> Vgl. ebd., Nr. 38f, S. 312.

<sup>92</sup> Vgl. ebd., *Feria VI in Passione Domini*, Nr. 14–21, S. 323–329.

<sup>93</sup> Vgl. ebd., *Vigilia Paschalis in nocte sancta*, Nr. 8–12, S. 338f.

<sup>94</sup> Vgl. ebd., Nr. 18, S. 341.

<sup>95</sup> Vgl. ebd., Nrn. 44–54, S. 364–371.

<sup>96</sup> Vgl. *Rituale Romanum, De sacra communione et de cultu mysterii eucharistici extra missam, editio typica* Liberia Editrice Vaticana, 1973, Nr. 102.

Sakramentalien finden sich im *Pontificale Romanum*, im *Rituale Romanum* und im *Missale Romanum*. Mit der Revision der liturgischen Bücher nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist die Kirche zu der alten Tradition der einzelnen Bücher zurückkehrt.<sup>97</sup> Hinsichtlich des *Pontificale Romanum* und des *Rituale Romanum* kehrt die Kirche zwar nicht zur Aufteilung der Bücher aufgrund der einzelnen Dienste zurück, wohl aber zur Aufteilung hinsichtlich der Feiern.<sup>98</sup> So erfolgt erst nach und nach die Publikation der *editiones typicae*. Interessanterweise wird jenes liturgische Buch, in dem sich die meisten Sakramentalien finden, nämlich der Teil des *Rituale Romanum De benedictionibus* in der *editio typica* erst am 31. Mai 1984 promulgiert.<sup>99</sup> Hier finden sich auf 540 Seiten 41 Sakramentalien, die fünf Themenkreisen zugeordnet sind: 1.) über die Segnungen, die dem Menschen direkt zugutekommen; 2.) über die Segnungen, die das Haus und die vielfältigen Tätigkeiten der Gläubigen betreffen; 3.) über die Segnung von Dingen, die im Kirchengebäude für den liturgischen Gebrauch oder zur frommen Andacht errichtet oder bestimmt sind; 4.) über die Segnung von Dingen, die dazu gedacht sind, die Hingabe des christli-

---

<sup>97</sup> Vgl. Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, *Responsa ad dubia zu einigen Bestimmungen des Apostolischen Schreibens in Form eines „Motu Proprio“ Traditiones Custodes von Papst Franziskus*, 4. Dezember 2021, erklärende Note zu Art. 3 §3: „Hier ist daran zu erinnern, dass das vorliegende Lektionar eine der wertvollsten Früchte der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils ist. Die Veröffentlichung des Lektionars überwindet nicht nur die ‚vollständige‘ Form des Missale Romanum von 1962 und kehrt zu der alten Tradition der einzelnen Bücher zurück“.

<sup>98</sup> Vgl. *Pontificale Romanum* in seinen Teilen *De ordinatione, editio typica altera* 1990; *De institutione lectorum et acolythorum et de admissione inter candidatos ad diaconatum et presbyteratum, editio typica* 1972; *Ordo benedicendi oleum catechumenorum et infirmorum et conficiendi Chrisma, editio typica* 1971; *Ordo dedicationis Ecclesiae et altaris, editio typica* 1972; *Ordo benedictionis abbatis et abbatissae, editio typica* 1971; *Ordo professionis religiosae, editio typica* 1970 und *Ordo consecrationis virginum, editio typica* 1970. Vgl. *Rituale Romanum* in seinen Teilen *Ordo initiationis christianae adultorum, editio typica* 1972; *Ordo baptismi parvulorum, editio typica altera* 1973; *Ordo confirmationis, editio typica* 1971; *Ordo paenitentiae, editio typica* 1974; *Ordo unctionis infirmorum eorumque pastoralis curae, editio typica altera* 1972; *Ordo celebrandi matrimonium, editio typica altera* 1991; *De sacra communione et de cultu mysterii eucharistici extra missam, editio typica* 1973; *Ordo exsequiarum, editio typica altera* 2005; *De benedictionibus, editio typica* 1984; *De exorcismis et supplicationibus quibusdam, editio typica* 1999. Vgl. außerdem den *Ordo coronandi imaginem Beatae Mariae Virginis, editio typica* 1981.

<sup>99</sup> Vgl. *Rituale Romanum, De Benedictionibus, editio typica*, Liberia Editrice Vaticana, 1984 (reimpressio 2013).

chen Volkes zu fördern; und 5.) über die Segnung von verschiedenen Dingen.

Einen Überblick über weitere Sakramentalien bietet das *Caeremomiale Episcoporum*<sup>100</sup>.

Hinzu kommt das *Missale Romanum, editio typica tertia*, 2002/2008, in dem sich, wie bereits aufgezeigt, Sakramentalien finden

## EINSETZUNG DER SAKRAMENTALIEN

In *Sacrosanctum concilium* wie auch im Katechismus wird gesagt: „Die heilige Mutter Kirche [hat] Sakramentalien eingesetzt.“<sup>101</sup> Auer kommentiert: „Sie sind von der Kirche als Zeichen ihres Glaubens und ihrer Liebe zu den Menschen [...] eingesetzt.“<sup>102</sup>

Insofern scheint die Frage nach der Einsetzung der Sakramentalien geklärt zu sein. Zwei Sakramentalien jedoch, nämlich der Exorzismus und die Fußwaschung, könnten Anlass zum Zweifel an dieser Aussage bieten, da der Sohn Gottes sie selbst in seinen Erdentagen vollzogen hat.

Vor allem im Markusevangelium finden sich Belege dafür, dass Jesus Exorzismen durchgeführt hat.<sup>103</sup> Martin Ebner (\*1956) attestiert: „In der Forschung ist unumstritten, dass Jesus exorzistisch gewirkt hat.“<sup>104</sup> Darüber hinaus findet sich im Matthäusevangelium der diesbezügliche Auftrag Jesu an die Apostel.<sup>105</sup>

Beispiel und Auftrag Jesu finden sich ebenso im Blick auf die Fußwaschung. Joh 13,5 bezeugt das Beispiel und im Folgenden des biblischen Berichts<sup>106</sup> wird der Auftrag dazu erteilt.

Massimo Calvi (\*1958) gibt in einem italienischen Kommentar zum *Codex Iuris Canonici* von 1983 folgende Interpretation: Einige Sakramentalien haben ihren Ursprung im Beispiel Christi, diese wurden jedoch von

---

<sup>100</sup> Vgl. *Caeremomiale Episcoporum, editio typica, reimpressio emendata*, Liberia editrice Vaticana 2008; vgl. auch: A. Grillo, *La liturgia come rimessa in questione del rapporto di sacramenti e sacramentali*, in: „Rivista Liturgica“ 108 (2021), S. 258–260.

<sup>101</sup> SC 60, vgl. auch KKK 1667: „Die Kirche hat Sakramentalien eingesetzt“.

<sup>102</sup> J. Auer, *Allgemeine Sakramentenlehre und das Mysterium der Eucharistie*, Verlag Friedrich Pustet 1974, S. 112.

<sup>103</sup> Vgl. Mk 1,29–39 und 5,1–20.

<sup>104</sup> M. Ebner, *Jesus – ein umstrittener Exorzist*, in: BuK 2/2006, S. 73.

<sup>105</sup> Mt 10,1.

<sup>106</sup> Joh 12,12.14.15.

der Kirche vor Jahrhunderten als Sakramentalien eingesetzt.<sup>107</sup> Hiermit löst sich der angeführte Zweifel auf.

Der *Codex Iuris Canonici* von 1983 selbst geht in anderer Form auf die Frage der Einsetzung der Sakramentalien ein. Er erklärt nicht die Einsetzung der existierenden Sakramentalien, sondern führt in can. 1167 aus, dass 1.) neue Sakramentalien durch den Apostolischen Stuhl eingeführt, 2.) anerkannte Sakramentalien durch diesen verbindlich ausgelegt und 3.) einzelne Sakramentalien durch den Apostolischen abgeschafft oder verändert werden können. Beispiele hierfür sind:

1) für die Abschaffung:

Im *Pontificale Romanum* von 1962 finden sich im ersten Teil die Sakramentalien *De Benedictione et Consecratione Regis*<sup>108</sup>, *Reginae*<sup>109</sup>, *Reginae solius*<sup>110</sup>, *Reginae ut Regni Dominae*<sup>111</sup>, *Regis in Consortem electi*<sup>112</sup>; im zweiten Teil die Sakramentalien *De Benedictione Mapparum seu Linteaminum sacris Altaris*<sup>113</sup>, *Corporalium*<sup>114</sup>, *Crucis pectoralis*<sup>115</sup>, *sacrorum vassorum et aliorum ornamentorum in genere*<sup>116</sup> und *Capsarum pro Reliquiis, et alium sanctuariis includendis*<sup>117</sup>. Diese und weitere Sakramentalien wurden bei der Reform der Sakramentalien nicht mehr weiter im *Pontificale Romanum* aufgeführt und demnach vom Apostolischen Stuhl abgeschafft.

2) für die Veränderung:

Im *Pontificale Romanum 1961/1962* finden sich die Sakramentalien *De ordinatione Lectoris und Acolythi*, die im Zuge der Abschaffung der niederen Weihen durch das *Motu Proprio Ministeriam quaedam* vom 15. August 1972 neu geregelt wurden.<sup>118</sup> Papst Franziskus (\*1936) hat durch das *Motu*

---

<sup>107</sup> Vgl. M. Calvi, *Commentario cann. 1166-1204, hier can. 1166*, in: *Codice di diritto Canonico commentato*, hrsg. von der Redazione di quaderni di diritto ecclesiale, Milano 2001, S. 930: „Sebbene alcuni abbiano la loro origine nell’esempio di Christo (esorcismi), sono stati istituiti dalla Chiesa lungo il corso dei secoli; sostengono la vita spirituale die fedeli ma non comunicano la grazia santificante”.

<sup>108</sup> Vgl. *Pontificale Romanum, editio typica 1961–1962*, S. 105.

<sup>109</sup> Vgl. ebd., S. 112.

<sup>110</sup> Vgl. ebd., S. 114.

<sup>111</sup> Vgl. ebd., S. 115.

<sup>112</sup> Vgl. ebd., S. 119.

<sup>113</sup> Vgl. ebd., S. 206.

<sup>114</sup> Vgl. ebd., S. 207.

<sup>115</sup> Vgl. ebd., S. 210.

<sup>116</sup> Vgl. ebd., S. 213.

<sup>117</sup> Vgl. ebd., S. 214.

<sup>118</sup> Vgl. Paul VI., *Motu Proprio Ministeriam quaedam*, 15. August 1972, in: ASS 64 (1972), S. 529–534.

*Proprio Spiritus Domini* vom 10. Januar 2021 eine weitere Veränderung vorgenommen, indem er die Erlaubnis erteilt hat, dass nunmehr die Sakramentalien der Beauftragung von Frauen zu Akolythinnen und Lektorinnen vorgenommen werden können.<sup>119</sup>

Im *Missale Romanum* von 1962 findet sich in der *Missa solemnis vespertina in Cena Domino* der Ritus der Fußwaschung.<sup>120</sup> Gemäß der dazugehörigen Rubrik 16 ist diese an zwölf Männern vorzunehmen.<sup>121</sup> Mit dem *Missale Romanum* nach der Reform durch das Zweite Vatikanische Konzil ist der Ritus der Fußwaschung verändert, da kein Gebet zum Abschluss mehr vorgesehen ist. Außerdem hat Papst Franziskus mit dem Dekret *In Missa in Cena Domini* vom 6. Januar 2016 den Ritus hinsichtlich derer verändert, an denen die Fußwaschung vollzogen werden kann. Nun lautet die Rubrik im *Missale Romanum* nicht mehr: „Die Altardiener geleiten die Männer...“, sondern: „Die Altardiener geleiten diejenigen, die aus dem Volk Gottes dazu ausgewählt wurden...“. Im Dekret wird dazu ausgeführt:

Damit die volle Bedeutung dieses Ritus den Mitfeiernden erschlossen wird, hält es Papst Franziskus für gut, die Norm zu verändern, [...] damit so die Hirten eine kleine Gruppe von Gläubigen auswählen können, die die Verschiedenheit und Einheit eines jeden Teiles des Gottesvolkes repräsentieren. Diese Gruppe kann aus Männern und Frauen bestehen und angemessener Weise aus Jungen und Alten, Gesunden und Kranken, Klerikern, Ordensleuten und Laien.<sup>122</sup>

### 3) Die mögliche Hinzufügung neuer Sakramentalien:

Gegenwärtig dürfte die Thematik der Hinzufügung neuer Sakramentalien von der Auseinandersetzung um die Segnung der Verbindungen von Menschen des gleichen Geschlechts bestimmt sein.<sup>123</sup> Das Dikasterium für

---

<sup>119</sup> Vgl. Franziskus, *Motu Proprio Spiritus Domini*, 10. Januar 2021, in: AAS 113 (2021), S.169–170.

<sup>120</sup> Vgl. *De Missa solemnis vespertina in Cena Domino*, in: *Missale Romanum, editio typical*, Vaticano 1962, S. 159–161, Nrn. 15–22.

<sup>121</sup> Vgl. ebd., S. 159, Nr. 16: „In medio presbyterii, vel in ipsa aula ecclesiae, parata sint sedilia hinc inde pro duodecim viris, quorum lavabuntur pedes; cetera quae occurrunt, tempore opportuno, in mensula parentur.“

<sup>122</sup> Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, Dekret *In Missa in Cena Domini*, 6. Januar 2016 (Prot. N. 87/15), in: AAS 108 (2016), 192; dt. Übers.: „Notitiae“ 52 (2016), S. 14–15.

<sup>123</sup> Vgl. auch: M. Gallo, *Nuovi sacramentali? Il Benedizionale alla prova della contemporaneità*, in: „Rivista Liturgica“ 108 (2021), S. 348–353, besonders S. 349. Vgl. auch: Der Synodale Weg, *Handlungstext Segensfeiern für Paare, die sich lieben, Beschluss des Synodalen Weges von der Synodalversammlung am 10. März 2023 gefasst*, Bonn 2023.

die Glaubenslehre veröffentlicht am 18. Dezember 2023 die Erklärung *Fiducia supplicans* über die pastorale Sinngebung von Segnungen.<sup>124</sup> In der Präsentation wird ausgeführt:

Diese Erklärung [bleibt] fest bei der überlieferten Lehre der Kirche über die Ehe stehen und lässt keine Art von liturgischem Ritus oder diesem ähnliche Segnungen zu, die Verwirrung stiften könnten. Der Wert dieses Dokuments besteht jedoch darin, einen spezifischen und innovativen Beitrag zur pastoralen Bedeutung von Segnungen zu bieten, der es in enger Verbindung mit einer liturgischen Perspektive ermöglicht, das klassische Verständnis von Segnungen zu erweitern und zu bereichern. Diese theologische Reflexion, die sich auf die pastorale Vision von Papst Franziskus stützt, beinhaltet eine wirkliche Weiterentwicklung über das hinaus, was vom Lehramt und in den offiziellen Texten der Kirche über die Segnungen gesagt wurde.<sup>125</sup>

Durch die Erklärung *Fiducia supplicans* wird es möglich, Paaren in einer irregulären Situation oder gleichgeschlechtlichen Paare einen „spontanen Segen“<sup>126</sup> zu erteilen. Das Segensgebet ist jedoch weder Teil „der von den liturgischen Büchern vorgeschriebenen Formulare“<sup>127</sup>, noch wird ein eigener Ritus eingeführt.

## DIE WIRKSAMKEIT

Um die Wirksamkeit der Sakramentalien zu bestimmen, muss das Begriffspaar „*ex opere operato*“ und „*ex opere operantis*“ herangezogen werden.

Bei Petrus von Portiers (1125/1130–1205) findet sich zum ersten Mal die Formel *ex opere operato* im Kontrast zur Formel *ex opere operantis*.<sup>128</sup> Mit Ersterer drückte man aus, dass die sakramentale Handlung die alleinige Instrumentalursache der Gnade ist, das heißt, dass die Gnade kraft des voll-

---

<sup>124</sup> Vgl. Dikasterium für die Glaubenslehre, *Erklärung Fiducia supplicans über die pastorale Sinngebung von Segnungen*. Dt. Übersetzung: <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2023/12/18/0901/01963.html#DE> (Abgerufen am 18. Dezember 2023).

<sup>125</sup> Ebd.

<sup>126</sup> Ebd., Nr. 38.

<sup>127</sup> Ebd., Nr. 39.

<sup>128</sup> Vgl. Petrus von Poitiers, Sent. V, 6, in: PL CCXI, 1235: „Similiter meretur baptismatione, ut baptismatio dicitur actio illius qua baptizatur, quae est aliud opus quam baptismus, quia est opus operans, sed baptismus est opus operatum, ut ita liceat loqui.“ Vgl. G. Koch, Art.: *ex opere operato*, in: *Lexikon der katholischen Dogmatik*, hrsg. von W. Beinert, Freiburg 1997, S. 154.

zogenen Ritus und kraft der dem Spender verliehen Vollmacht geschenkt wird. Mit der Zweiten betonte man, dass die Kraft und Wirksamkeit von der persönlichen Frömmigkeit des Spenders und des Empfängers abhängen.

Im Blick auf die Sakramentalien ist festzuhalten, dass diese *ex opere operantis Ecclesiae* wirken. Dies wird sowohl in SC 60 wie in can. 1166 des C.I.C. von 1983 erklärt: Sie wirken kraft der Fürbitte der Kirche. In ihnen wird somit nicht die heiligmachende Gnade im Empfänger eingegossen.<sup>129</sup> Auer führt dazu aus:

Nicht das äußere Zeichen wirkt in ihnen die Gnade, sondern der Glaube der Kirche, der das Zeichen vollzieht, der Glaube des Spenders und des Empfängers, die das Zeichen mit ihrem Glauben und ihrer Liebe erfüllen.<sup>130</sup>

Hinsichtlich der Wirksamkeit<sup>131</sup> der Sakramentalien bedarf es des theologalen Glaubens des Menschen. Denn dieser ist wesentlich für eine fruchtbare Feier der Sakramentalien, in der sich der Mensch als Spender und Empfänger der Sakramentalien, in die Fürbitte der Kirche aufnehmen lässt.

## DIE WIRKWEISEN

Winfried Aymanns (1936–2023) und Klaus Mörsdorf (1909–1989) machen darauf aufmerksam, dass die Wirkweisen der Sakramentalien vornehmlich geistlicher, jedoch auch leiblich-irdischer Art sein können.<sup>132</sup>

Grundsätzlich ist im Blick auf die Wirkweisen zwischen den *exorcismi*, den *benedictiones*, den *consecrationes* und den *dedicationes* zu unterscheiden, wobei die Form es *Deprekativen* im Unterschied zum *Konsitutiven* zu beachten ist und die *consecrationes* wie die *dedicationes* den *benedictiones* zugeordnet werden.<sup>133</sup>

Hinsichtlich der Wirkweise der *exorcismi* stellt der *Katechismus* fest: „Der Exorzismus dient dazu, Dämonen auszutreiben oder vom Einfluß von Dämonen zu befreien, und zwar kraft der geistigen Autorität, die Jesus seiner Kirche anvertraut hat.“<sup>134</sup>

---

<sup>129</sup> Vgl. R. Meßner, *Sakramentalien...*, S. 653.

<sup>130</sup> J. Auer, *Allgemeine Sakramentenlehre und das Mysterium der Eucharistie...*, S. 112.

<sup>131</sup> Vgl. R. Kaczynski, *Die Benediktionen...*, S. 244f.

<sup>132</sup> Vgl. W. Aymans, *Kanonisches Recht...*, S. 537.

<sup>133</sup> Vgl. KKK 1672.

<sup>134</sup> KKK 1673.



Bezüglich der *benedictiones* ist im Blick auf die Wirkweise festzuhalten: „Sie sind Bitte der Kirche für die Menschen, damit diese von den Gaben Gottes im Geist des Evangeliums Gebrauch machen können“<sup>135</sup>.

Hiervon zu unterscheiden sind die konstitutiven Formen der Sakramentalien, nämlich die *consecrationes* und den *dedicationes*. Erstere beziehen sich auf Personen, letztere auf Gegenstände und Orte.

Der *Katechismus* sagt bezüglich der *consecrationes*, dass sie „eine dauernde Bedeutung haben, nämlich die Wirkung, Personen Gott zu weihen“<sup>136</sup>. „Zu diesen gehören die Segnung des Abtes oder der Äbtissin eines Klosters, die Jungfrauenweihe, der Ritus der Ordensprofess und die Segnungen von Personen, die in der Kirche bestimmte Dienste verrichten (wie Lektoren, Acolythen und Katecheten).“<sup>137</sup> Diese konsekratorischen Segnungen dürfen nicht mit den sakramentalen Weihen verwechselt werden. Aymans und Mörsdorfer machen darauf aufmerksam: „Hauptsächliche Verwendung findet der Begriff der «consecratio» für eine statusändernde Aussonderung von Personen durch liturgische Akte ohne Verbindung mit einer Ölsalbung Verwendung“<sup>138</sup>.

Auch die *dedicationes* haben „eine dauernde Bedeutung, nämlich die Wirkung, Gegenstände und Orte dem liturgischen Gebrauch vorzubehalten“<sup>139</sup>.

Beispiele von Segnungen, welche Gegenstände betreffen, sind die Weihe oder Segnung einer Kirche oder eines Altars, die Segnung der heiligen Öle, der sakralen Gefäße und Gewänder sowie der Glocken.<sup>140</sup>

## DER SPENDER UND DER EMPFÄNGER

### a) Der Spender

Hinsichtlich der Frage des Spenders und des Empfängers ist es wesentlich, sich zuerst die Bestimmungen des *Codex Iuris Canonici* von 1917 in Erinnerung zu rufen:

Der rechtmäßige Spender der Sakramentalien ist der Kleriker, dem die Befugnis übertragen wurde und dem die Ausübung dieser Befugnis durch die zuständige kirchliche Autorität nicht verboten ist.<sup>141</sup>

---

<sup>135</sup> Ebd.

<sup>136</sup> Ebd.

<sup>137</sup> Ebd.

<sup>138</sup> W. Aymans, *Kanonisches Recht...*, S. 537.

<sup>139</sup> KKK 1672.

<sup>140</sup> Ebd.

<sup>141</sup> C.I.C. 1917, can. 1146 [Übersetzung im Text von MK].

Während des Zweiten Vatikanischen Konzils wird, wie in Kapitel II thematisiert, die Forderung aufgenommen, dass es auch Laien erlaubt sein soll, Sakramentalien zu spenden.<sup>142</sup>

Der Tatsache, „dass auch Laien, welche die entsprechenden Voraussetzungen erfüllen, gewisse Sakramentalien spenden können“<sup>143</sup>, liegt die Erkenntnis zugrunde, dass die Sakramentalien „unter die Zuständigkeit des Priestertums aller Getauften [fallen]“<sup>144</sup>.

Hierfür mussten in der Umsetzung der Reform der Liturgie Bestimmungen getroffen werden, die die Spendung der Sakramentalien regeln. Im Wesentlichen mussten diese Regelungen im Blick auf die Segnungen festgelegt werden. Im *Katechismus* heißt es: „Je mehr eine Segnung das kirchliche und sakramentale Leben betrifft, desto mehr ist ihr Vollzug dem geweihten Amt (Bischöfen, Priestern und Diakonen) vorbehalten“<sup>145</sup>.

Aufgeschlüsselt findet man dies im *Rituale Romanum de Benedictionibus* von 1984.

Dem Bischof kommt es zu, jenen Feiern vorzustehen, die die gesamte Diözesangemeinschaft betreffen.<sup>146</sup> Hierzu zählen vor allem die Weihen und Segnungen, die im *Pontificale Romanum* enthalten sind.<sup>147</sup>

Die Priester haben das Recht, in besonderer Weise jenen Segnungen vorzustehen, die sich auf die Gemeinschaft beziehen, zu deren Dienst sie berufen sind.<sup>148</sup>

Die Diakone können bestimmte Feiern leiten, die in *de Benedictionibus* besonders gekennzeichnet sind. Eingeschränkt wird dies dadurch, dass

---

<sup>142</sup> Vgl. SC 79.

<sup>143</sup> Ebd.

<sup>144</sup> KKK 1669.

<sup>145</sup> Ebd.

<sup>146</sup> Vgl. *Rituale Romanum, De Benedictionibus. Praenotanda*, S. 14, Art. 18a: „Episcopo competit illis potissimum praesesse celebrationibus, quae universam communitatem dioecesanam spectant et quae peculiari solemnitate magnoque populi concursu peraguntur, quae de re quasdam celebrationes, praesertim forma solemniori peractas, ipse sibi reservare potest.“

<sup>147</sup> Vgl. B. Darragon, *Die Segnungen, in Handbuch der Liturgiewissenschaft*, Bd II, hrsg. vom Liturgischen Institut Trier, Freiburg 1963, S. 183f.

<sup>148</sup> Vgl. Ebd., Art. 18b: „Presbyteris, ut eorum servitii natura erga populum Dei requirit, praesesse competit benedictionibus, illis praesertim quae communitatem respiciunt, ad cuius servitium deputantur, ideoque omnes benedictiones huius libri celebrare possunt, nisi praesens sit Episcopus, qui eisdem praesideat.“

immer dann, wenn ein Priester anwesend ist, diesem eher das Amt des Vorsitzes übertragen werden sollte.<sup>149</sup>

Den Akolythen und Lektoren ist aufgrund der ihnen verliehenen Beauftragung der Vorzug vor anderen Laien zu geben, bestimmte Segnungen zu erteilen, die rechtlich nach Ermessen des Ortsordinarius gewährt wurden.<sup>150</sup>

Sonstige Laien, Männer und Frauen, haben aufgrund des gemeinsamen Priestertums eine Vollmacht durch die Taufe und Firmung erhalten, Sakramentalien zu spenden. Dies können sie entweder aufgrund ihrer eigenen Vollmacht (so z.B. Eltern für Kinder) oder aufgrund der Ausübung eines außerordentlichen Dienstes oder in der Wahrnehmung anderer besonderer Aufgaben in der Kirche, als Ordensleute oder als Katecheten, nach dem Urteil des Ortsordinarius, bei der Ausübung ihres eigenen apostolischen Dienstes. Wenn jedoch ein Priester oder Diakon anwesend ist, bleibt ihm das Amt des Vorsitzes überlassen.<sup>151</sup>

#### b) Der Empfänger

Hinsichtlich des Empfängers der Sakramentalien ist an can. 1170 des C.I.C. von 1983 zu erinnern: „Segnungen sind vornehmlich Katholiken zu erteilen; sie können auch Katechumenen erteilt werden, und, wenn dem nicht ein Verbot der Kirche entgegensteht, sogar Nichtkatholiken.“

Grundsätzlich ist im Blick auf die Empfänger zu bedenken, was hinsichtlich der Wirksamkeit der Sakramentalien ausgeführt wurde: Es bedarf des theologalen Glaubens auf Seiten sowohl des Empfängers wie des Spenders.

## ABSCHLUSS

In der Rückschau auf die obigen Überlegungen könnte der Eindruck entstehen, dass

---

<sup>149</sup> Vgl. ebd., Art. 18c: „Diaconis, utpote adiumentum praestantibus Episcopo eiusque Presbyterio quatenus verbi, altaris et caritatis ministris, competit praesidere nonnullis celebrationibus, ut suo loco indicatur. Quotiescumque vero adest sacerdos, ipsi opportunius munus praesidendi tribuendum est, dum diaconus ei ministrabit in actione liturgica propria munera exercens.“

<sup>150</sup> Vgl. ebd., Art. 18d: „Acolythis atque lectoribus, qui peculiari munere in Ecclesia e collata ipsius institutione funguntur, facultas quasdam benedictiones impertiendi iure prae ceteris laicis tribuitur, de iudicio Ordinarii loci.“

<sup>151</sup> Vgl. ebd., Art. 18d: „Alii etiam laici viri ac mulieres, vi sacerdotii communis, cuius munere in Baptismo et Confirmatione sunt aucti, sive proprii muneris virtute (ut parentes pro filiis), sive ministerium extraordinarium exercentes, sive alia peculiararia munera in Ecclesia exsequentes, ut religiosi vel catechistae nonnullis in regionibus, de iudicio et formulis pro ipsis praevisis, celebrare possunt, prout in unoquoque Ordine indicatur. Cum vero adsit sacerdos vel diaconus, ipsi munus praesidendi relinquatur.“

1. die Sakramentalien einen Sammelbegriff bilden, dem alles zugeordnet wird, was nicht Teil der Sakramente ist, jedoch zu den liturgischen Handlungen als heiligen Zeichen gehört;

2. die Sakramentalien für die Mehrheit der Gläubigen eine unbekannte Größe sind;

3. hinsichtlich der Theologie wahr sein könnte, was Ralph Weimann (\*1976) zu den Sakramentalien bemerkt, dass diese nämlich als Stiefkind der Theologie angesehen werden müssen.<sup>152</sup>

Und doch sind gerade die Sakramentalien ein Lackmustest des Glaubens: Sie setzen den lebendigen Glauben beim Spender und beim Empfänger voraus; sie führen hin zu den Sakramenten und deuten sie aus.

Es legen sich abschließend drei Fragen nahe: Könnte es sein, dass 1.) eine Schärfung der Wesensbestimmung der Sakramentalien, 2.) eine Begrenzung ihrer Anzahl durch die kirchliche Autorität sowie 3.) eine Katechese über die Sakramentalien dazu beitragen würde, ihnen für das Leben der Gläubigen jenes Gewicht zukommen zu lassen, das ihnen entspricht – gerade angesichts ihrer stärkenden und nährenden Wirkung für das Leben des Glaubenden in seinem Kampf gegen das Böse und auf seinem Weg zum ewigen Heil?

## BIBLIOGRAPHIE

### Primärliteratur

#### Quellentexte

Alexander von Hales, *Glossa in quatuor Libros sententiarum Petri Lombardi, Nunc demum reperta atque primum edita studio et cura pp. Collegii s. Bonaventurae, In librum quartum (= Bibliotheca Franciscana scholastica Medii Aevi, Bd. 15)*, Florenz 1954.

Petrus von Poitiers, *Sent. V, 6*, in: *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina*, hrsg. von J.P. Migne, Bd. 211.

Hugo von St. Viktor, *De sacramentis christianae fidei*, in: *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina*, hrsg. von J.P. Migne, Paris 1880, Bd. 176.

Petrus Lombardus, *Sententiarum Libri Quatuor*, in: *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina*, hrsg. von J.P. Migne, Paris 1880, Bd. 192.

Thomas von Aquin, *Summa Theologicae*, Editione Leonina, Rom 1888–1906.

---

<sup>152</sup> Vgl. R. Weimann, *Die Sakramentalien – Stiefkind der Theologie*, in: *Fides incarnata, FS zum 65. Geburtstag von R.M. Cardinal Woelki*, hrsg. von M. Graulich und K.-H. Menke, Freiburg 2021, S. 391.

Liturgische Bücher – editiones typicae

*Caeremoniale Episcoporum*, editio typica, reimpressio emendata, Liberia editrice Vaticana 2008.

*Missale Romanum*, editio typica tertia 2008.

Gottesdienst zur Segnung von Brot, *Wein und Öl. Texte in deutscher und griechischer Sprache für den Gemeindegebrauch*, Vorläufige Übersetzung bis zur endgültigen Ausgabe der liturgischen Texte in deutscher Sprache, München o. J.

*Liber Sacramentorum Romanae Aecclesiae Ordinis anni circuli* [Sacramentarium Gelasianum], hrsg. von L.C. Mohlberg in Verbindung mit L. Eizenhöfer, P. Siffrin, hrsg. von L.C. Mohlberg, Rom 1960.

*Rituale Romanum, Ordo baptismi parvulorum*, editio typica altera, Liberia Editrice Vaticana 1986.

*Rituale Romanum, Ordo initiationis christianae adultorum*, editio typica, Liberia editrice Vaticana 1972.

*Rituale Romanum, Ordo baptismi parvulorum, editio typica altera (reimpressio)*, Liberia editrice Vaticana 1986.

*Rituale Romanum, Ordo confirmationis*, editio typica, Liberia editrice Vaticana 1971.

*Rituale Romanum, Ordo paenitentiae*, editio typica, Liberia editrice Vaticana 1974.

*Rituale Romanum, Ordo unctionis infirmorum eorumque pastoralis curae*, editio typica altera, Liberia editrice Vaticana 1972.

*Rituale Romanum, Ordo celebrandi matrimonium*, editio typica altera, Liberia editrice Vaticana 1991.

*Rituale Romanum, De sacra communione et de cultu mysterii eucharistici extra missam*, editio typica, Liberia editrice Vaticana 1973.

*Rituale Romanum, Ordo exsequiarum*, editio typica altera, Liberia editrice Vaticana 2005.

*Rituale Romanum, De benedictionibus*, editio typica, Liberia editrice Vaticana 1984.

*Rituale Romanum, De exorcismis et supplicationibus quibusdam*, editio typica, Liberia editrice Vaticana 1999.

*Pontificale Romanum*, editio typica 1961–1962, Edizione anastatica e introduzione di M. Sodi, A. Toniolo (= Collectio Monumenta Liturgica Piana Volume III), Liberia editrice Vaticana 2009.

*Pontificale Romanum, De ordinatione*, editio typica altera, Liberia editrice Vaticana 1990.

*Pontificale Romanum, De institutione lectorum et acolythorum et de admissione inter candidatos ad diaconatum et presbyteratum*, editio typica, Liberia editrice Vaticana 1972.

*Pontificale Romanum, Ordo benedicendi oleum catechumenorum et infirmorum et conficiendi Chrisma*, editio typica, Liberia editrice Vaticana 1971.

*Pontificale Romanum, Ordo dedicationis Ecclesiae et altaris*, editio typica, Liberia editrice Vaticana 1972.

*Pontificale Romanum, Ordo benedictionis abbatis et abbatissae*, editio typica, Liberia editrice Vaticana 1971.

*Pontificale Romanum, Ordo professionis religiosae*, editio typica, Liberia editrice Vaticana 1970.

*Pontificale Romanum, Ordo consecrationis virginum*, editio typica, Liberia editrice Vaticana 1970.

*Ordo coronandi imaginem Beatae Mariae Virginis*, editio typica, Liberia editrice Vaticana 1981.

### **Päpste, Konzilien und Magisterium**

*Codex Iuris Canonici, PII X Pontificis Maximi Iussu, Digestus Benedicti Papae XV Auctoritate Promulgatus, praeparatione, fontium annotationae et indice analytico-alphabetico*, Rom 1917.

Franziskus, *Motu Proprio Spiritus Domini*, 10. Januar 2021, in: AAS 113 (2021), S. 169–170.

Johannes Paul II., *Apostolische Konstitution Fidei Depositum. Zur Veröffentlichung des „Katechismus der Katholischen Kirche“, der im Anschluss an das Zweite Vatikanische Konzil verfasst wurde*, in: *Katechismus der Katholischen Kirche*, Neuübersetzung aufgrund der Editio typica Latina, München 2005, S. 29–35.

*Katechismus der Katholischen Kirche*, München 2003.

*Katechismus der Katholischen Kirche. Compendium*, München 2005.

Leo der Große, *Sermo 74, 2*, Corpus Christianorum, series latina, Bd. 138 e 138A, hrsg. von A. Chauvasse, Turnhout 1973.

Leo der Große, *Epistula 30*, in: *Patrologiae Cursus Completus*, Series Latina, hrsg. von J.P. Migne, Bd. 54, Paris 1848.

Paul VI., *Motu Proprio Ministeriam quaedam*, 15. August 1972, in: ASS 64 (1972), S. 529–534.

Pius XII., *Litterae Encyclicae Mediator Dei, de sacra Liturgia*, 20. November 1947, in: AAS 39 (1947) 521–595.

II. Vatikanisches Konzil, *Konstitution über die heilige Liturgie Sacrosanctum concilium*, lat.-dt. in: LThK 2, Auflage, Das Zweite Vatikanische Konzil, Teil I, S. 14–109.

II. Vatikanisches Konzil, *Dogmatische Konstitution über die Kirche Lumen gentium*, lat.-dt. in: LThK 2, Auflage, Das Zweite Vatikanische Konzil, Teil I, S. 157–347.

### **Römische Kurie**

Coetus Episcoporum de re liturgica, *Decretum typicum*, in: „Notitiae“ 1 (1965), S. 9.

Commissio Conciliaris de S. Liturgia, *Praeparatoria 2–3*, Rom 1961.

Commissio Conciliaris de S. Liturgia, *Conciliaris 2*, Rom 1963.

- Kommunionspendung und Eucharistieverehrung außerhalb der Messe*, Studienausgabe (Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift Gottesdienst), Freiburg 1976, S. 4.
- Kongregation für die Glaubenslehre, «Responsum» ad «*dubium*» de *benedictione unionem personarum eiusdem sexus*, in: AAS 113 (2021), S. 431–434, [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20210222\\_responsum-dubium-unioni\\_ge.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20210222_responsum-dubium-unioni_ge.html) (Abgerufen am 7. August 2023).
- Kongregation für den Gottesdienst, Dekret Prot. N. 645/71 vom 16. März 1971, siehe: *Die Feier der Buße*, Studienausgabe (Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift Gottesdienst), Freiburg 1974, S. 4.
- Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, *Dekret In Missa in Cena Domini*, 6, Januar 2016 (Prot. N. 87/15), in: AAS 108 (2016), 192; dt. Übers., „Notitiae“ 52 (2016), S. 14–15.
- Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, *Responsa ad dubia zu einigen Bestimmungen des Apostolischen Schreibens in Form eines „Motu Proprio“ Traditiones Custodes von Papst Franziskus*, 4, Dezember 2021, in: „Notitiae“ 57 (2021) 267–275.
- Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, *Dekret Postquam Summus Pontifex über die Anwendung der Bestimmungen des can. 383 des Kodex des kanonischen Rechts vom 22. Oktober 2021*, in: AAS 113 (2021), S. 1180–1206, Nr. 42–44.
- Sacra Rituum Congregatio, Sectio Historica, *Memoria sulla Riforma Liturgica*, in: *La riforma liturgica di Pio XII. Documenti, I. La Memoria sulla riforma liturgica*, hrsg. von C. Braga (= *Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subsidia*, Bd. 128), Rom 2003, S. 3–380.

### Sekundärliteratur

- Adam A., Haunerland W., *Grundriss Liturgie*, Neuausgabe Freiburg 2012.
- Arendt W., *De sacramentalibus*, Rom 1907.
- Auer J., *Allgemeine Sakramentenlehre und das Mysterium der Eucharistie* (= Kleine Katholische Dogmatik, Bd. VI, hrsg. von J. Auer, J. Ratzinger), dritte durchgesehene und ergänzte Auflage, Regensburg 1980.
- Aymans W., *Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codes Iuris Canonici*, Bd. III, Paderborn–München–Wien–Zürich 2007.
- Bernards M., *Zur Lehre von der Kirche als Sakrament. Beobachtungen aus der Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts*, in: MThZ 20 (1969), S. 29–54.
- Bugnini A., *La Riforma Liturgica (1948–1975), Nuova edizione riveduta a arricchita di note e di supplementi per una lettura analitica* (= *Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subsidia*, Bd. 30), Rom 1997.

- Calvi M., *Commentario*, in: *Codice di diritto Canonico commentato*, hrsg. von der Redazione di quaderni di diritto ecclesiale, Milano 2001, S. 930–980.
- Congar Y., *Die Idee der sacramenta maiora*, in: Conc(D) 4 (1968), S. 9–15.
- Darragon B., *Die Segnungen*, in: *Handbuch der Liturgiewissenschaft*, Bd. II, hrsg. vom Liturgischen Institut Trier, Freiburg 1963, S. 180–195.
- De Smet A., *Tractatus dogmaticus-moralis de sacramentis in genere, de baptismo et confirmatione*, Brügge 1915.
- Der Synodale Weg, *Handlungstext Segensfeiern für Paare, die sich lieben, Beschluss des Synodalen Weges von der Synodalversammlung am 10. März 2023 gefasst*, Bonn 2023.
- Doronzo E., *Tractatus Dogmaticus: De Sacramentis in genere*, Milwaukee 1946, S. 540–560.
- Ebner M., *Jesus – ein umstrittener Exorzist*, in: BuK 2/2006, S. 73–77.
- Feckes C., *Das mysterium der heiligen Kirche*, Paderborn 1934.
- Gallo M., *Nuovi sacramentali? Il Benedizionale alla prova della contemporaneità*, in: „Rivista Liturgica” 108 (2021), S. 348–353.
- Grillo A., *La liturgia come rimessa in questione del rapporto di sacramenti e sacramentali*, in: „Rivista Liturgica” 108 (2021), [S. 39–56].
- Hallinan J.P., *Relatio Subcommissionis, una cum textu emendado*, in: *Commissio Conciliaris de S. Liturgia*, Conciliaris 2, Rom 1963, S. 1.
- Jungmann J.A., *Konstitution über die Heilige Liturgie. Einleitung und Kommentar*, in: LThK 2, Auflage, Das Zweite Vatikanische Konzil, Teil I, S. 10–109.
- Jüngel E., *Die Kirche als Sakrament?*, in: ZThK 80 (1983), S. 432–457.
- Kaczynski R., *Die Benediktionen*, in: *Sakramentale Feiern II* (= Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft, hrsg. von H.B. Meyer, Hansjörg Auf der Maur, u.a, Teil 8), Regensburg 1984, 233–274.
- Koch G., Art.: *ex opere operato*, in: *Lexikon der katholischen Dogmatik*, hrsg. von W. Beinert, Freiburg 1997, S. 154–155.
- Lehmkuhl A., *Theologia moralis*, Bd. 2, Freiburg 1902.
- Michel A., Art.: *Sacramentaux*, in: DThC 14/1, Paris 1939, S. 465–482, besonders S. 470f.
- Meßner R., Art. *Sakramentalien*, in: TRE, Bd. XXIX, Berlin 1998, 648–663.
- Ott L., *Grundriss der Katholischen Dogmatik*, 3., veränderte Auflage, Freiburg 1957.
- Pesch Ch., *Praelectiones Dogmaticae*, T. VI, Rom 1925.
- Pieper J., *Sakralität und «Entsakralisierung»*, in: *Religionsphilosophische Schriften*, hrsg. von B. Wald (= Werke in acht Bänden, Bd. 7), Hamburg 2000, 394–419.
- Pontificio Istituto Liturgico S. Anselmo, *I sacramentali e le benedizioni* (= Anàmnesis), Casa Editrice Marietti 1989; *I Sacramentali. Questioni aperte e nuove prospettive*, in: „Rivista Liturgica” 108 (2021) 2.
- Ruffini E., *Animadversiones particulares vom 6. November 1962*, in: *Commissio Conciliaris de Sacra Liturgia, Animadversiones Patrum 3–4*, S. 6.



Weimann R., *Die Sakramentalien – Steifkind der Theologie*, in: *Fides incarnata, FS zum 65. Geburtstag von Rainer Maria Cardinal Woelki*, hrsg. von M. Graulich, K.-H. Menke, Freiburg 2021, S. 391–406.

Ziegenaus A., *Segen und gesegnet werden. Die Sakramentalien der Kirche*, in: *FKTh* 28 (2012), S. 61–65.



Ks. Bogdan Ferdek\*  
Papieski Wydział Teologiczny, Wrocław

## CHRYSTOLOGIA ROMANA ROGOWSKIEGO W KONTEKŚCIE MISTYKI

### ROMAN ROGOWSKI'S CHRISTOLOGY IN THE CONTEXT OF MYSTICISM

#### Summary

Typically, mysticism is separated from dogma. Dogma gives theoretical knowledge, while mysticism gives experience of the reality about which the dogma speaks. Roman Rogowski tries to connect these two separate ways of talking about reality. On the basis of the event from above on Mount Tabor Rogowski lays the foundations for mystical Christology. For the three Apostles: Peter, James and John, Mount Tabor was an experience of Christological dogma: "You are the Messiah, the Son of the living God" (Mt 16:16). This experience gave the Apostles an experimental knowledge of Christ. Rogowski's mystical Christology concretizes the thesis of the Orthodox theologian Vladimir Nikolaievich Lossky: there is no Christology without mysticism, and mysticism is the pinnacle of Christology. From the formal side, Rogowski's mystical Christology does not take the form of a theological treatise in the strict sense. It is close to narrative theology, which is a collection of stories about topics related to faith. Rogowski not only laid the foundations for mystical Christology based on the historical saving significance of mountains, but also showed the importance of mountains for man as a *homo viator*. For Rogowski, a man who is the image of God wanders around the mountains that God sustains in existence. The mountains are the frame or screen of God revealing himself, because in the act of creation by the One who is Mystery, they received something of His mystery. This mystery of the mountains suggests to the mind the existence of God, and the fear and fascination caused by the mountains make one feel God. This mountain mysticism, however, is only a foreground of the

\* Ks. prof. dr hab. Bogdan Ferdek – teolog dogmatyk, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, członek Komitetu Teologicznego PAN, członek zarządu Towarzystwa Dietricha Bonhoeffera; e-mail: bferdek@pwt.wroc.pl; ORCID: 0000-0001-5787-0523.

mysticism that the three Apostles: Peter, James and John, experienced on Mount Tabor.

**Keywords:** christology, mysticism, mystery, cosmos, liturgy

### **Streszczenie**

Zazwyczaj mistykę oddziela się od dogmatu. Dogmat daje poznanie teoretyczne, natomiast mistyka daje doświadczenie rzeczywistości, o której mówi dogmat. Te dwa odrębne sposoby mówienia o rzeczywistości próbuje powiązać ze sobą Roman Rogowski. Na bazie wydarzenia z góry Tabor Rogowski kładzie podwaliny mistycznej chrystologii. Dla trzech apostołów – Piotra, Jakuba i Jana – góra Tabor była doświadczeniem chrystologicznego dogmatu: „Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego” (Mt 16,16). To doświadczenie dało apostołom jakby eksperymentalne poznanie Chrystusa. Mistyczna chrystologia Rogowskiego konkretyzuje tezę prawosławnego teologa Włodzimierza Łoskiego: nie ma chrystologii bez mistyki, a mistyka jest szczytem chrystologii. Od strony formalnej mistyczna chrystologia Rogowskiego nie przybiera formy traktatu teologicznego w ścisłym znaczeniu. Zbliży się ona do teologii narratywnej, która jest zbiorem opowiadań dotyczących tematów związanych z wiarą. Rogowski nie tylko dał podwaliny mistycznej chrystologii na bazie historiozbowczego znaczenia gór, lecz także ukazał znaczenie gór dla człowieka będącego *homo viator*. Dla Rogowskiego po górach, które Bóg podtrzymuje w istnieniu, wędruje człowiek będący obrazem Boga. Góry są ramą lub ekranem objawiającego się Boga, bo w akcie stworzenia przez Tego, który jest Tajemnicą, otrzymały coś z Jego tajemnicy. Ta tajemnica gór podpowiada rozumowi istnienie Boga, a trwoga i fascynacja wywoływane górami dają odczuć Boga. Ta góraska mistyka jest jednak tylko przedpolem tej mistyki, której Piotr, Jakub i Jan doświadczyli na górze Tabor.

**Słowa kluczowe:** chrystologia, mistyka, tajemnica, kosmos, liturgia

\*

Za wielkim franciszkańskim teologiem św. Bonawenturą (1221–1274) można przyjąć, że mistyka jest „*cognitio Dei quasi experimentalis*”, czyli doświadczalnym poznaniem Boga<sup>1</sup>. Ponieważ jednak Bóg ukonkretnił się w Chrystusie, w którym „mieszka cała Pełnia: Bóstwo na sposób ciała” (Kol 2,9), staje się doświadczalnym poznaniem Boga w Chrystusie i przez Chrystusa. To decyduje o specyfice mistyki chrześcijańskiej. Nie jest ona wyrazem jakiejś metareligii, która widzi w mistykach wszystkich religii

---

<sup>1</sup> P. Dinzelbacher, *Leksykon mistyki*, Warszawa 2002, s. 196.

jakąś nową wspólnotę ducha poza wszelkimi różnorodnościami tychże religii. Specyfiką mistyki chrześcijańskiej jest punkt wyjścia, czyli dogmat o wcieleniu, i punkt dojścia, czyli doświadczenie tego dogmatu<sup>2</sup>.

Zazwyczaj mistykę oddziela się od dogmatu. Dogmat daje poznanie teoretyczne, natomiast mistyka daje doświadczenie rzeczywistości, o której mówi dogmat. Te dwa odrębne sposoby mówienia o rzeczywistości próbuje powiązać ze sobą Roman Rogowski (1936–2023). Nawiązując do etymologii greckiego słowa „mysterion”, oznaczającego rzeczywistość zakrytą, nieznaną i tajemniczą, Rogowski pisze, że mistyka jest „pokornym i nieudolnym odczytywaniem myśli Bożych o tej ukrytej tajemniczej rzeczywistości, którą w naszym wypadku są góry. Jest tropieniem refleksji ludzkich na temat gór i wczuwaniem się w przeżycia oraz doświadczenia tych, którzy pokochali góry”<sup>3</sup>. Rogowski wyróżnia więc dwa aspekty mistyki. Pierwszy aspekt mistyki określa Bożą myśl o górach, na których dokonywały się najważniejsze wydarzenia z historii zbawienia. Niektóre z tych wydarzeń, np. te z Synaju czy Taboru, są szczytem mistyki w ujęciu Bonawentury – owym „cognitio Dei quasi experimentalis”. Ten aspekt mistyki, który Rogowski wiąże z historiozbowczymi wydarzeniami na górach, można nazwać „mystyką odgórną”. Drugi aspekt mistyki określa doświadczenie tych, którzy pokochali góry. Ich doświadczenie tajemnicy gór jest doświadczeniem Tego, który jest samą Tajemnicą, czyli Boga. Byłaby to mistyka oddolna, bazująca na etymologii greckiego słowa „mysterion”, oznaczającego rzeczywistość zakrytą, nieznaną, tajemniczą. To powiązanie tajemnicy gór z tajemnicą Boga trzeba uplasować w teologii Rogowskiego. Jej ważnym fragmentem jest teologia tajemnicy. Dla Rogowskiego tajemnica jest przymiotem Boga, który nie zniknie nawet w wieczności<sup>4</sup>. Ponieważ Bóg jest tajemnicą, dlatego wszystko, co ma z Nim związek, jest misteryjne<sup>5</sup>. Tajemnica Boga odciska więc swoje piętno na górach i dlatego doświadczenie tajemnicy gór prowadzi do doświadczenia tajemnicy Boga. Jak zatem Rogowski łączy chrystologię z mistyką odgórną i oddolną? Czy udało mu się wypracować koncepcję jakiejś mistycznej chrystologii?

Mistykę często przeciwstawia się dogmatyce jako dziedzinę niedostępną poznaniu i dlatego tajemniczą. W konsekwencji tworzy się opozycję pomiędzy dogmatem i mistyką. Rogowski chciałby zniwelować tę opozycję, bo jak pisze:

---

<sup>2</sup> Zob. H. Bürkle, *Człowiek w poszukiwaniu Boga. Problem różnych religii*, Poznań 1998, s. 217–219.

<sup>3</sup> Tamże, s. 8.

<sup>4</sup> R. Rogowski, *Światłość i tajemnica*, Katowice 1986, s. 53.

<sup>5</sup> Tamże, s. 55.

Przedmiotem aktu wiary nie są formuły dogmatyczne, ale rzeczywistość, którą one wyrażają. Stąd głębia wiary zależy od głębi wnikięcia w Tajemniczą Rzeczywistość, która zostaje ujęta w niedoskonałe, nieadekwatne pojęcia i sądy ludzkie<sup>6</sup>.

Mistyka miałaby więc pomóc wierze we wnikaniu w tajemnicę Boga, czyli Chrystusa (Kol 2,1–2), ujętej w dogmat. Związek mistyki z chrystologią jest czymś oczywistym dla tradycji wschodniej. Według Włodzimierza Łoskiego (1903–1958) nie ma teologii bez mistyki, a mistyka jest szczytem wszelkiej teologii<sup>7</sup>. Inspirując się tradycją wschodnią, Rogowski chce stworzyć chrystologię w kontekście mistyki.

## CHRYSTOLOGIA A MISTYKA ODGÓRNA

Szczególne miejsce wśród biblijnych gór zajmuje Tabor. Dla Rogowskiego jest to mistyczna góra<sup>8</sup>. W wydarzeniu na Taborze chrystologia łączy się z mistyką. Przemienienie Chrystusa jest jakby ilustracją wyznania Piotra spod Cezarei: „Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego” (Mt 16,16). Na Taborze trzech apostołowie – Piotr, Jakub i Jan – doświadczyli rzeczywistości, o której mówi najważniejszy dogmat chrystologiczny ogłoszony przez apostoła Piotra. Apostołowie doświadczyli Chrystusa okrytego światłem jak płaszczem – identycznego jak Bóg, który według Psalmu 104 jest okryty światłem jak płaszczem (Ps 104,2). Tabor daje więc apostołom doświadczalne poznanie bóstwa Chrystusa, co stanowi istotę mistyki w ujęciu Bonawentury: „cognitio Dei quasi experimentalis”. Według Rogowskiego to poznanie przez trzech apostołów bóstwa Chrystusa na Taborze „jest głębszym wejściem w Misterium Boga. Większym zjednoczeniem z Nim. Zjednoczeniem aż do ekstazy, czyli zachwytu, porywającego człowieka do tego stopnia, że zapomina o sobie i o wszystkim, że niejako wychodzi poza siebie, aby zjednoczyć się z Bóstwem”<sup>9</sup>. Takie zjednoczenie z Chrystusem jest dla apostołów doświadczeniem Oblubienicy z księgi Pieśni nad Pieśniami: „Oto On! Oto nadchodzi! Biegnie przez góry, skacze po pagórkach” (2,8); doświadczeniem Jakuba zmagającego się z kimś aż do wschodu jutrzeńki (Rdz 32,25–27); doświadczeniem Jana od Krzyża opisanym w *Drodze na górę Karmel*: „O, Nocy, miłsza niż świtanie”<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> R. Rogowski, *Mistyka gór*, Wrocław 1985, s. 54.

<sup>7</sup> W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, Warszawa 1989, s. 7.

<sup>8</sup> R. Rogowski, *Mistyka gór...*, s. 209.

<sup>9</sup> Tamże, s. 209–210.

<sup>10</sup> Zob. tamże, s. 210–211.

Innymi słowy, jest to szczyt mistyki. Tabor ukazuje więc istotę mistycznej chrystologii. Taka chrystologia daje poznanie bóstwa Chrystusa i równocześnie z Nim jednoczy. Objawia rzeczywistość, o której mówi dogmat chrystologiczny: „Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego” (Mt 16,16). Treść tego dogmatu staje się doświadczeniem trzech apostołów.

Rogowski sugeruje, że mistyczna chrystologia może być przeżyta w Eucharystii:

Sprawujemy Eucharystię. Przez nasze usta przemienia On chleb i wino w Siebie, Paschalnego Pana Gór. Powtarzamy cicho za Apostołem: „Panie, dobrze, że tu jesteśmy; jeśli chcesz, postawię tu trzy namioty...”<sup>11</sup>.

Rogowski nie rozwija jednak tego zasygnalizowanego związku Taboru z Eucharystią, lecz z mistycznej chrystologii wyprowadza chrystologię codzienności. Uważa bowiem, że „Przemienienie na Górze nie jest po to, by na niej pozostać. Jest po to, by zejść z niej i Przemienieniem żyć w dolinach. W tych dolinach, w których zmagają się nieustannie różne moce”<sup>12</sup>. Istotą chrystologii codzienności jest zatem żyć Taborem w dolinach, „kiedy przyjdą próby i nadejdą zagrożenia”<sup>13</sup>. Współczesną próbą i zagrożeniem dla wiary jest tsunami nietscheizmu, programowo przeinaczającego wartości. Za syntezę poglądów Fryderyka Nietschego (1844–1900) można uznać jego opowiadanie o szaleńcu, który w słoneczny dzień biega z zapaloną latarnią i zgromadzonym na rynku ateistom zarzuca brak konsekwencji. Wyrzuca im, że chociaż nie wierzą już w Boga, to jednak uznają jeszcze jakąś tablicę wartości, czyli moralność pozostawioną przez „nieboszczyka-boga”. Dla szaleńca konsekwentny ateizm oznacza nie tylko odrzucenie przekonania o istnieniu Boga, lecz również odrzucenie pochodzącej od Boga moralności. Ten szaleniec z opowiadania Nietschego biega po Europie, a nawet po Kościele, i wzywa do odrzucenia moralności pochodzącej od Boga. Szaleniec z zapaloną latarnią w słoneczny dzień stoi w opozycji do światła Taboru. W świetle Taboru rozległ się głos Ojca: „To jest Syn mój, Wybrany, Jego słuchajcie” (Łk 9,35). Od tego głosu liczy się sam Chrystus (por. Łk 9,36). On jest jedynym Prawodawcą, ważniejszym od Mojżesza i Eliasza. Tego głosu Ojca, który rozległ się w świetle Taboru, trzeba słuchać w dolinach codzienności. W tych dolinach trzeba iść za światłem Taboru, a nie za światłem lampy nietscheańskiego szaleńca. To

---

<sup>11</sup> Tamże, s. 206.

<sup>12</sup> Tamże, s. 206–207.

<sup>13</sup> Tamże, s. 209.

jest istotą chrystologii codzienności, którą Rogowski wyprowadza z mistycznej chrystologii. Tej mistycznej chrystologii doświadczyli trzej apostołowie na górze Tabor. Ma ona inspirować do chrystologii codzienności w dolinach.

## CHRYSTOLOGIA A MISTYKA ODDOLNA

Rogowski łączy chrystologię nie tylko z mistyką odgórną. Próbuje ją połączyć również z mistyką oddolną. Podstawą mistyki oddolnej są słowa Księgi Mądrości: „Głupi z natury są wszyscy ludzie, którzy nie poznali Boga: z dóbr widzialnych nie zdołali poznać Tego, który jest, patrząc na dzieła, nie poznali Twórcy” (Mdr 13,1). Człowiek więc swoim rozumem z rzeczy widzialnych może poznać ich niewidzialnego Stwórcę (por. Rz 1,20). Według Rogowskiego z gór można poznać Boga:

Jeżeli Objawienie, a za nim teologia, mówi o objawieniu się Boga w dziele stworzenia, to góry stanowią szczególne miejsce takiej teofanii. Jeżeli zatem masz mądre oczy, oczy pełne ciszy, pełne skupienia, to dojrzysz go w tajemniczej górskiej teofanii<sup>14</sup>.

Patrząc na góry, można zatem poznać ich Twórcę; z widzialnych gór można poznać Tego, który jest. Dzięki tej górskiej teofanii „w górach niewiara jest w agonii”<sup>15</sup>. Człowiek bowiem może swoim rozumem z dzieła Boga, jakim są góry, dojść do przekonania o jego istnieniu. Góry są więc jedną z dróg wiodących rozum do przekonania o istnieniu Boga. Stanowią więc jakąś „górską teofanię”, będącą daleką analogią teofanii doświadczonej przez Mojżesza na Synaju. Od tej teofanii – jak pisze Rogowski – „każda góra ma w sobie coś z tamtej góry Bożej, z Synaju”<sup>16</sup>. To „coś” z Synaju jest misterium budzącym trwogę i równocześnie fascynującym. To budzące trwogę i równocześnie fascynujące misterium doszło do głosu również na górze Tabor. W wydarzeniu na górze Tabor dochodzą do głosu elementy misterium budzącego trwogę i fascynację. Apostołowie: „byli przerażeni” (Mk 9,6; por. Mt 17,6), lecz pomimo tej trwogi mówili: „dobrze, że tu jesteśmy” (Mk 9,5; por. Mt 17,4), co wskazuje na fascynację wydarzeniem na Taborze. Jak pisze Rogowski:

---

<sup>14</sup> R. Rogowski, *Mistyka gór...*, s. 97.

<sup>15</sup> Tamże, s. 105.

<sup>16</sup> Tamże, s. 97.



Góry są tajemnicą. Stanowią wielkie misterium. Z jednej strony fascynują i pociągają, z drugiej – wywołują trwogę i budzą lęk<sup>17</sup>.

Te wzbudzone przez góry trwoga i fascynacja są odczuciami obecności Boga. Daje o tym świadectwo Rogowski, gdy pisze:

Wśród lodów i wiecznych śniegów, w grzmotach i błyskawicach, w słońcu i upale przeżywam obecność Boga. Ale to przeżywanie jest delikatne jak świt i ulotne jak pajęczyna. Pewność obecności Boga jest większa niż pewność samego siebie, ale też ciągle zagraża jej tajemnicza świadomość „nieobecności Boga” [...] Nawet ta „nieobecność” opowiada się za obecnością Boga<sup>18</sup>.

Góry przekonują o Bogu nie tylko rozum, lecz również uczuciem. Budząc trwogę i fascynację, dają odczucie Boga jako *mysterium tremendum et fascinatum*. Dla Rudolfa Otty (1869–1937) są to dwa najważniejsze sposoby odczucia boskości. Otto w roku 1917, na zakończenie dwuletniej profesury teologii systematycznej na Śląskim Uniwersytecie Fryderyka Wilhelma w ówczesnym Breslau, publikuje książkę *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*<sup>19</sup>. Według jej autora *mysterium tremendum* zawiera element grozy. Groza jest to strach pełen wewnętrznego drżenia, którego nie może wzbudzić nic stworzonego. Ma on w sobie coś „upiornego” i dlatego Hiob prosi Boga, by nie napełniał go strachem (Hi 9,34; por. 13,21)<sup>20</sup>. Z kolei *mysterium fascinatum* jest nie tylko czymś dziwnym, lecz także czymś cudownym, wywołującym szczególny zachwyt, a nawet odurzenie i upojenie<sup>21</sup>. Opisane przez tego filozofa *mysterium tremendum i fascinatum* może być doświadczane w górach. Górskie doświadczenie *mysterium tremendum i fascinatum* pozwala na doświadczenie tajemnicy Boga.

Mistyka oddolna daje specyficzną teofanię dla rozumu i uczuć. Rozum potrafi z widzialnych gór dojść do przekonania o ich niewidzialnym Stwórcy. Natomiast doświadczenie lęku i fascynacji górami zapewnia odczucie Boga jako *mysterium tremendum i fascinatum*. Mistyka oddolna prowa-

---

<sup>17</sup> Tamże, s. 87.

<sup>18</sup> Tamże, s. 211.

<sup>19</sup> R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, Warszawa 1999; zob. J. Giel, D. Jacyk, *Rudolf Otto o filozofii religii Kanta i Friesa*, Wrocław 2023, s. 7.

<sup>20</sup> Tamże, s. 49.

<sup>21</sup> Tamże, s. 59.

dzi więc do doświadczenia Boga poprzez rozum i uczucia. Jest to mistyka w znaczeniu etymologicznym, która oznacza rzeczywistość zakrytą i nieznaną, czyli tajemniczą. Doświadczenie takiej rzeczywistości dają góry. Tajemnica gór prowadzi do Tajemnicy, od której pochodzi wszelka tajemnica. Mistyka oddolna jest daleką analogią do mistyki, której doświadczyli Mojżesz na Synaju oraz Piotr, Jakub i Jan na Taborze. Góry Synaj i Tabor były „ekranem, na którym Bóg przedstawiał Siebie i swoje Misteria”<sup>22</sup>; „były jedynie ramą, w której dane nam było przeżyć i oglądać Boga”<sup>23</sup>.

Góra Tabor była ekranem lub ramą objawienia tajemnicy Boga, czyli Chrystusa (Kol 2,1–2). Na bazie tej góry Rogowski zbudował mistyczną chrystologię. Również z doświadczaną w górach mistyką oddolną próbuje powiązać chrystologię. Rogowski wychodzi z założenia, że od momentu, kiedy „słowo stało się ciałem” (J 1,14), niewidzialny Bóg wszedł widzialnie w świat człowieka. Wszedł także w góry<sup>24</sup>. Przez wcielenie Chrystus zjednoczył się nie tylko z każdym człowiekiem, lecz również z kosmosem. Jako człowiek nosi bowiem w swoim ciele elementy kosmosu. To zjednoczenie Chrystusa z kosmosem, w tym także z górami, jest jakby przedpolem, czy też wstępem, do powiązania chrystologii z mistyką oddolną. Zjednoczenie Chrystusa z kosmosem, w tym także z górami, rzutuje na fakt, że już od swojego ludzkiego poczęcia Jezus związany jest z górami. Po zwiastowaniu Anioła Gabriela, w czasie którego dokonało się w Maryi niepokalane poczęcie Jezusa z Ducha Świętego, Matka Pana „poszła z pośpiechem w góry” (Łk 1,39). Jak pisze Rogowski: „Niosąc Boga pod sercem wybrała się w daleką drogę poprzez góry Samarii w góry «w pokoleniu Judy»”. Do biblijnego zdania: „Maryja poszła w góry” Rogowski dodaje: „I została w nich na zawsze”<sup>25</sup>.

O pozostaniu Maryi w górach mogą świadczyć liczne górskie sanktuaria Jej poświęcone. Wystarczy spojrzeć na Śląsk. Przy dobrej pogodzie niemal z każdego miejsca na Śląsku widać góry, nie tylko górę św. Anny lub Ślężę, czy ewentualnie Landeskronę. Z wieży wrocławskiej katedry można zobaczyć całe pasmo Sudetów. Sudety są jakby nastawą ołtarzową Śląska. W tej sudeckiej nastawie ołtarzowej, idąc ze wschodu na zachód Śląska, znajdują się następujące sanktuaria: Matki Bożej Bolesnej w Krnowie, Matki Bożej Pomocnej w Złotyach Horach, Matki Bożej Strażniczki Wiary w Bardzie, Maryi Śnieżnej na Górze Iglicznej, Matki Bożej Królowej Rodzin w Wam-

<sup>22</sup> Tamże, s. 216.

<sup>23</sup> Tamże, s. 217.

<sup>24</sup> R. Rogowski, *Mistyka gór...*, s. 314.

<sup>25</sup> Tamże, s. 140.

bierzycach, Matki Bożej Łaskawej w Krzeszowie oraz Nawiedzenia Najświętszej Marii Panny w Hejnicach. Poprzez te maryjne sanktuaria Sudety stały się również ojczyzną Chrystusa – w analogicznym znaczeniu do tej, po której chodził Chrystus będący tajemnicą Boga (Kol 2,1–2).

Próbując powiązać chrystologię z mistyką oddolną, Rogowski nie wychodzi poza swoją chrystologię kosmiczną, według której Chrystus jest Pantokratozem, bo przez Niego wszystko się stało, On wszystko podtrzymuje w istnieniu i On jest kresem wszystkiego<sup>26</sup>. Z tego jednak, że Chrystus jest Pantokratozem, nie wynika, że kosmos daje *cognitio Christi quasi experimentalis*. Kosmos może dać poznanie Boga poprzez rozum i odczucie *misterium tremendum et fascinans*. Będzie to jakaś daleka analogia do *cognitio Dei quasi experimentalis* z góry Synaj. Kosmos nie da jednak *cognitio Christi quasi experimentalis*. Mistyka oddolna nie daje więc nawet dalekiej analogii do *cognitio Christi quasi experimentalis* z góry Tabor. Nie można więc połączyć mistyki oddolnej z chrystologią, pomimo że Chrystus jest Pantokratozem i na tej bazie można zbudować kosmiczną chrystologię. Nie jest jednak możliwe powiązanie tej kosmicznej chrystologii z mistyką oddolną.

## KRYTYKA TEOLOGICZNA MISTYKI ROGOWSKIEGO

We wstępie do *Mistyki gór* Rogowski pisze:

Jeśli mój Bóg jest *Bogiem gór*, to chciałbym wiedzieć, co On myśli i mówi o górach, jaką rolę wyznaczył im w swojej historii zbawienia i jakie miejsce przeznaczył im w tym wielkim, nieskończonym oceanie wieczności. Ale góry podarował Bóg człowiekowi jako jeden z najwspanialszych darów. Dlatego też chciałbym się dowiedzieć, co człowiek mówi na temat tego daru, jak go przeżywa i czym ten dar owocuje w jego wiecznym pielgrzymowaniu<sup>27</sup>.

Ten podwójny cel – ukazać góry w historii zbawienia oraz ukazać ich znaczenie dla człowieka będącego *homo viator* – udało się Rogowskiemu osiągnąć. Na bazie wydarzenia z góry Tabor Rogowski dał podwaliny mistycznej chrystologii. Dla trzech apostołów, Piotra, Jakuba i Jana, góra Tabor była doświadczeniem chrystologicznego dogmatu: „Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego” (Mt 16,16). To doświadczenie dało apostołom *cognitio Christi quasi experimentalis*. Mistyczna chrystologia Rogowskiego kon-

<sup>26</sup> Zob. R. Rogowski, *Światłość i tajemnica...*, s. 329–331.

<sup>27</sup> R. Rogowski, *Mistyka gór...*, s. 7.

kretyzuje tezę Łosskiego: nie ma chrystologii bez mistyki, a mistyka jest szczytem chrystologii.

Jednak mistyczna chrystologia jest doświadczeniem tylko nielicznych chrześcijan. Według Grzegorza Palamasa (1296–1359) wydarzenie z góry Tabor jest doświadczeniem hezychastów, którzy, praktykując cnoty i modlitwę, dochodzili do doświadczenia światła Taboru. Stając w ich obronie, Palamas napisał *Triady*. W tym dziele przekonuje, że ten, kto oczyścił swoje ciało przez wstrzemięźliwość, kto dzięki Bożej miłości zdobył cnoty, kto oczyścił swój umysł przez modlitwę, ten właśnie widzi w sobie łaskę oglądania Boga obiecaną tym, których serca są czyste (por. Mt 5,8). Hezychasta za Apostołem Pawłem może powiedzieć: „Albowiem Bóg, Ten, który rozkazał ciemnością, by zajaśniały światłem, zabłysnął w naszych sercach, by olśnić nas jasnością poznania chwały Bożej na obliczu Jezusa Chrystusa” (2 Kor 4,6). Apostoł zaraz jednak dodaje: „Przechowujemy zaś ten skarb w naczyniach glinianych” (2 Kor 4,7). Tak więc hezychasta nosi światłość Ojca na obliczu Chrystusa w ziemskich naczyniach, po to, aby poznać chwałę Ducha Świętego<sup>28</sup>.

W związku z Taborem Rogowski wspomina o liturgii, ale nie rozwija tego wątku. Píše natomiast o górze Syjon, którą łączy z wieczernikiem – „Matką wszystkich kościołów”<sup>29</sup>. Wzruszający jest opis mszy sprawowanej przez Rogowskiego w wieczerniku:

Przy bramie [...] pełni służbę muzułmański strażnik. Co chwila zagląda do wnętrza sprawdzając, czy jakiś gorliwy chrześcijanin nie próbuje sprawować tu liturgii. Wchodzimy do wnętrza. Stajemy przy ścianie. Jest nas siedmiu jak siedmiu diakonów. Mamy naczynia liturgiczne, chleb i wino. Tworzymy zamknięty krąg i trzymając wszystko ukryte w dłoniach, rozpoczynamy sprawowanie Eucharystii<sup>30</sup>.

Rogowski nie wiąże jednak Syjonu z Taborem – Eucharystii z mistyczną chrystologią. Będąc pod wpływem teologii wschodniej, pisze o kosmicznym wymiarze Eucharystii. Eucharystia jest częstką kosmosu<sup>31</sup> i równocześnie przez nią kosmos wraca do Boga<sup>32</sup>. Nie dostrzega jednak, że teologia wschodnia w kosmicznym wymiarze Eucharystii widzi więcej:

---

<sup>28</sup> G. Palamas, *The Triads*, New Jersey 1983, s. 42.

<sup>29</sup> Tamże, s. 280.

<sup>30</sup> Tamże, s. 282.

<sup>31</sup> R. Rogowski, *Światłość i tajemnica...*, s. 331.

<sup>32</sup> Tamże, s. 341.

Boska liturgia przekracza granicę pomiędzy wiecznością i czasem. Podczas liturgii jej uczestnicy stają się współcześni wszystkim wydarzeniom biblijnym od stworzenia do paruzji. Dlatego liturgia jest epifanią tego, w co Kościół wierzy. W liturgii wiara jest doświadczeniem doktryny. Tym, co stanowi przedmiot wiary, jest doświadczane w liturgii jako istniejąca rzeczywistość. Przykładowo, już początek liturgii: „Błogosławione Królestwo Ojca i Syna i Świętego Ducha” nie tylko poucza o Królestwie Bożym, ale daje to Królestwo jako „sakrament przyjścia Pana zmartwychwstałego, sakrament spotkania i obcowania z Nim «za Jego stołem w Jego Królestwie»”<sup>33</sup>. W liturgii żyje więc to wszystko, co jest przedmiotem dogmatyki, a więc śmierć, zmartwychwstanie, uwielbienie Jezusa Chrystusa, Jego wstąpienie do nieba i zesłanie przez Niego Ducha Świętego. Liturgia nie jest więc tylko wspomnieniem przeszłych wydarzeń, ale ich aktualnym objawieniem i doświadczeniem<sup>34</sup>. Również wydarzenia dokonujące się na górach Biblii – Synaju, Taborze, Syjonie i innych – są obecne w Boskiej liturgii. Jej wymiarem jest więc mistyka gór i dlatego liturgia jest doświadczeniem mistycznej chrystologii.

Od strony formalnej mistyczna chrystologia Rogowskiego nie przybiera formy traktatu teologicznego w ścisłym znaczeniu. Bliżej jej do teologii narratywnej, która jest zbiorem opowiadań dotyczących tematów związanych z wiarą. Elementy takiej teologii są obecne w nauczaniu Jezusa. Jezus nie ogłaszał dogmatów o Królestwie Bożym, lecz o nim opowiadał w przypowieściach. W nich wydarzenia z codziennego życia wyjaśniały Królestwo Boże. Podobnie Rogowski w kontekście swoich górskich doświadczeń, jak i zaczerpniętych z literatury doświadczeń innych miłośników gór opowiada o mistycznej chrystologii.

Rogowski nie tylko dał podwaliny mistycznej chrystologii na bazie historiozbawczego znaczenia gór, lecz także ukazał znaczenie gór dla człowieka będącego *homo viator*. To ukazanie znaczenia gór dla człowieka zostało zamknięte w ramach mistyki oddolnej. Mistyka oddolna Rogowskiego zbliża się do mistyki śląskiej. Według wrocławskiego filozofa Józefa Kosiana (1935–2021):

Mistycy śląscy pojmują dzieło stworzenia jako *creatio continua*, tj. jako proces tworzenia warunkowany między nicością a bytem. Szukają oni Boga w samym

---

<sup>33</sup> A. Schmemmann, *Eucharystia. Misterium Królestwa*, Białystok 1997, s. 32.

<sup>34</sup> A. Schmemmann, *Liturgy and Theology*, w: *Liturgy and Tradition*, ed. T. Fisch, New York 1990, s. 54–55.

procesie stwarzania, w którym człowiek – posiadający w sobie „boską iskierkę” czy „ułamek Boskości” – aktywnie współuczestniczy<sup>35</sup>.

Dla Rogowskiego po górach, które Bóg podtrzymuje w istnieniu, wędruje człowiek będący obrazem Boga. Dlatego obraz Boga może rozumem i odczuciem *misterium tremendum et fascinans* dojść do przekonania o istnieniu swojego Pierwowzoru, podtrzymującego w istnieniu góry. Zarówno dla mistyków śląskich, jak i Rogowskiego dzieło stworzenia jest transparentem Stwórcy.

Kosian zalicza do mistyków śląskich Jakoba Böhme (1575–1624). Böhme, spoglądając w swoim warsztacie na naczynie cynowe, zauważył zmianę zapamiętanego obrazu. Oto pogrążona do niedawna w cieniu krawędź naczynia iskrzyła się teraz od promiennego metalicznego blasku i odwrotnie – lśniąca przedtem krawędź pogrążyła się w tym czasie w cieniu. To doświadczenie stało się dla Böhme źródłem spekulatywnych rozważań na temat zmagania światła z ciemnością, dobra ze złem czy życia ze śmiercią<sup>36</sup>. Z kolei Rogowski pisze o przemienieniach dokonywanych przez góry w człowieku, które nazywa „transgresją”. Transgresja góraska ma w sobie coś z doświadczenia spoza ciała. Jedną z form transgresji może być uczucie wyzwolenia przypominające nirwanę<sup>37</sup>. Zarówno dla Böhme, jak i Rogowskiego” codzienne doświadczenia są źródłem spekulacji nad tym, co je przekracza, a nawet dają jakąś transgresję tego, co je przekracza.

Według Kosiana:

Rzeczywistość zewnętrzną, czyli „naturę” Boehme interpretuje jako pośrednie objawienie się Boga i nazywa ją „ciałem Boga”. Natura (przyroda) stanowi pośrednie i symboliczne objawienie niezrozumiałych dla człowieka tajemniczych sił, których istnienie wyczuwa również w doświadczeniu wewnętrznym<sup>38</sup>.

Z kolei Rogowski posługuje się terminem „górska teofania”. Taka teofania jest daleką analogią teofanii doświadczonej przez Mojżesza na Synaju. Od tej teofanii „każda góra ma w sobie coś z tamtej góry Bożej, z Synaju”<sup>39</sup>. Zarówno dla Böhme, jak i Rogowskiego, natura rozumiana

---

<sup>35</sup> J. Kosian, *Mistyka Śląska*, Wrocław 2001, s. 25.

<sup>36</sup> Tamże, s. 149.

<sup>37</sup> R. Rogowski, *Mistyka gór...*, s. 214–215.

<sup>38</sup> Tamże, s. 150.

<sup>39</sup> Tamże, s. 97.

jako przyroda może mieć charakter teofanijny, czyli być daleką analogią Synaju.

Oddolna mistyka Rogowskiego zawiera elementy mistyki śląskiej. Jednak dla Rogowskiego mistyka oddolna jest przedpolem chrystologicznej mistyki z góry Tabor. Tabor objawia bóstwo Syna równe bóstwu Ojca objawionemu na Synaju. Natomiast Böhme przeciwstawia pełnego gniewu i mściwości Boga Ojca dobremu Bogu Synowi. W swoje *contrarium*: światło i ciemność, dobro i zło, życie i śmierć, wpisuje Böhme również złego Boga Ojca i dobrego Boga Syna, co jest dryfowaniem w kierunku dualizmu. Takie dryfowanie jest obce Rogowskiemu, dla którego Bóg Synaju i Taboru jest jednym Bogiem. Wiele elementów z mistyki oddolnej Rogowskiego można zamknąć w ramach mistyki śląskiej, jednak swoją mistyczną chrystologią Rogowski przekracza ramy mistyki śląskiej.

Rogowski pisze, że „jest rzeczą zastanawiającą, dlaczego ojczyzna Boga jest krajem tak górzystym! Czyżby przypadek!”<sup>40</sup>. Odpowiedzią Rogowskiego na to pytanie jest jego koncepcja mistyki. Góry są ramą lub ekranem objawiającego się Boga, bo w akcie stworzenia przez Tego, który jest Tajemnicą, otrzymały coś z Jego tajemnicy. Ta tajemnica gór podpowiada rozumowi istnienie Boga, a trwoga i fascynacja wywoływane górami dają odczuć Boga. Ta górską mistyka jest jednak tylko przedpolem tej mistyki, której trzech apostołowie, Piotr, Jakub i Jan, doświadczyli na górze Tabor.

#### BIBLIOGRAFIA

- Bürkle H., *Człowiek w poszukiwaniu Boga. Problem różnych religii*, Poznań 1998.  
Dinzelbacher P., *Leksykon mistyki*, Warszawa 2002.  
Giel J., Jacyk D., *Rudolf Otto o filozofii religii Kanta i Friesa*, Wrocław 2023.  
Kosian J., *Mistyka Śląska*, Wrocław 2001.  
Łoski W., *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, Warszawa 1989.  
Otto R., *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, Warszawa 1999.  
Palamas G., *The Triads*, New Jersey 1983.  
Rogowski R., *Mistyka gór*, Wrocław 1985.  
Rogowski R., *Światłość i tajemnica*, Katowice 1986.  
Schmemmann A., *Liturgy and Theology*, w: *Liturgy and Tradition*, ed. T. Fisch, New York 1990, s. 49–68.  
Schmemmann A., *Eucharystia. Misterium Królestwa*, Białystok 1997.

---

<sup>40</sup> Tamże, s. 139.





Ks. Dariusz Klejnowski-Różycki\*  
University of Opole, Opole

Ks. Piotr Sękowski\*  
The Pontifical Institute for Arabic and Islamic Studies, Rome

## WAR IN THE BIBLE AND THE QUR’AN A COMPARATIVE STUDY<sup>1</sup>

### Summary

The “founding texts” of each civilization shape the meaning of important issues for the lives of individuals and entire human communities. Such texts include the “holy books” of the Old and New Testaments and the Qur’an, called the “three laws” or “rules of life”. Each of these “rules of life” outlines a certain idea of war, which is one of the basic human experiences. A short comparative study shows the different emphases. The Old Testament shows Israel’s historical wars in which

\* Dariusz Klejnowski-Różycki (Chinese: 柯達理) – priest of the Diocese of Gliwice, sinologist, pianist, iconographer, professor at the University of Opole, habilitated doctor of theological sciences in the field of dogmatics and ecumenism, Rector of the Silesian School of Iconography, Director of the Institute of Research on Theology and Spirituality of the Far East, Co-founder of the Sinicum Association of Michał Boym SJ, Curator of the international think-tank “Catechetical Definitions”, Church Censor of the Gliwice diocese. He studied in Lublin, Krakow, Paris, London, Beijing and Taipei; e-mail: dspjkr@gmail.com; <https://orcid.org/0000-0001-8388-702X>.

\*\* Piotr Sękowski (Arabic: يفسفوكيس رتويب) – priest of the Diocese of Gliwice, doctor of theological sciences in the specialty of dogmatic theology, religious studies and interreligious dialogue, Arabist, Islamologist, massignonologist, post-doctoral researcher at the The Pontifical Institute for Arabic and Islamic Studies in Rome, Chairman of the Audit Committee of the Institute for Research on Theology and Spirituality of the Far East (Arab section), Dean of the Mosaic Faculty of the Silesian School of Iconography, Head of SEKO Publishing House, Curator of the International Think Tank “Catechetical Definitions”, President of polish section of “Badaliya”, Member of: Sinicum Association Michał Boym SJ, Society of Dogmatic Theologians, “Friends of Deir Mar Musa” (يشب حلالا سوم رام ريدي ليل خالا) Association; e-mail: pgfseko@gmail.com; <https://orcid.org/0000-0002-8119-717X>.

<sup>1</sup> The article was created as a result of a scientific research internship at the Research Centre of the University of Warsaw “Identity – Dialogue – Security” as part of the scientific research project “War – Religion – Culture”. On the connections between the concept of war, culture, and religion (Warsaw 1.10.2023–31.12.2023).

God becomes involved. The New Testament does not deal with the issue of war at all in the military sense, but shifts the emphasis to spiritual warfare. The Quran devotes a lot of space to war, especially religious war, without referring to the specific history of the nation, but points to the rules that a devout Muslim should follow during a conflict, including armed conflict.

**Keywords:** war, Bible, Koran, Quran, Qur'an, Qur'an, jihad

## WOJNA W BIBLI I KORANIE. STUDIUM PORÓWNAWCZE

### Streszczenie

„Teksty założycielskie” każdej cywilizacji kształtują znaczenia istotnych kwestii dla życia jednostek i całych wspólnot ludzkich. Do takich tekstów należą „święte księgi” Starego i Nowego Testamentu oraz Koranu, nazywane „trzema prawami” albo „zasadami życia”. Każda z tych „zasad życia” rysuje pewną ideę wojny, która jest jednym z podstawowych doświadczeń ludzkich. Krótkie studium porównawcze skupia się na odmiennych akcentach. Stary Testament ukazuje historyczne wojny Izraela, w które angażuje się Bóg. Nowy Testament w ogóle nie zajmuje się kwestią wojny w sensie militarnym, ale przesuwa akcent na walkę duchową. Koran poświęca wojnie, zwłaszcza religijnej, wiele miejsca, nie odnosząc się do konkretnych historii narodu, ale wskazuje na reguły, jakimi powinien kierować się pobożny muzułmanin podczas konfliktu, także zbrojnego.

**Słowa kluczowe:** wojna, Biblia, Koran, džihad

\*

War is an essential element of every civilization and every culture. If a civilization has survived, it is because it has fought for its existence in numerous wars, and has somehow proven to be strong enough to resist all the unfavorable elements lurking for its resources, in the broadest sense: biological, spatial, spreading its beliefs, values and communication strategies<sup>2</sup>. The most famous Chinese strategist and war theorist, Sunzi, emphasizes the importance of the study of war and begins his treatise on the art of war as follows:

Sunzi said: War is the greatest affair of the state, the basis of life and death, the Dao of survival or destruction. It needs to be carefully considered and analyzed<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> F. Jullien, *Le détour et l'accès: stratégies du sens en Chine, en Grèce*, Paris 2010.

<sup>3</sup> “孫子曰：兵者，國之大事也。死生之地，存亡之道，不可不察也。孫子，孫子兵法 *Sunzi Bing Fa*, <http://ctext.org/art-of-war> (accessed April 20, 2019).

Conflict is inherent to human existence and is synonymous with war<sup>4</sup>. The strategies by which individuals, as well as entire communities (nations, states, civilizations, cultures), approach conflict can be considered “war strategies”, which – of course, and fortunately! – they do not always adopt an armed face. The way a given social group conducts war (avoids it, conducts politics, diplomacy, uses economic tools or outright weapons) says a lot about the values it follows. Religious inspirations, which are deeply rooted in the identity of individual people and entire societies, cannot be overestimated in this matter. War is – whether we like it or not – part of human culture. The shape of a given civilization, including the strategies of conducting disputes, is very much determined by the “founding texts”, i.e. “holy books”<sup>5</sup>.

In Europe, Christianity was the religious inspiration for many activities, especially after 313, i.e. since the Edict of Milan granting religious freedom<sup>6</sup>. Judaism also had a strong influence on the mentality of Europeans, but from the 7th century, an important element that Europe began to confront was Islam, the beginning of which is symbolically dated to the Hiġra in 622. Christianity with its Bible and Islam with its Qur'an are great monotheistic religions, Abrahamic, which fought wars with each other<sup>7</sup>. Each of these religions has verses in its holy book dedicated to war that have inspired its participants on each side of countless conflicts<sup>8</sup>.

The Christian concept of war is based on two parts of the Bible: the Old Testament and the New Testament, which are very different regarding war. The Old Testament, strongly associated with the Jewish nation, shows the concept of war as something completely acceptable, harnessed to the victory of Israel, and therefore – the reign of God on earth. Christians, however, read the Bible through the prism of the New Testament, shifting the meaning of war more into the spiritual sphere, and are more interested

---

<sup>4</sup> C. v. Clausewitz, *O wojnie*, trans. A. Cichowicz, L.W. Koc, F. Schoener, Warszawa 2022, p. 35–51.

<sup>5</sup> *Wielkie księgi ludzkości*, eds. A. Landau-Czajka, M. Woźniewska-Działak, Warszawa 2013; D. Klejnowski-Różycki, *Świat Biblii i świat cywilizacji chińskiej*, „Studia Oecumenica” 5 (2005), p. 363–372.

<sup>6</sup> W. Myszor, *Chrześcijanie wobec świata. Problem wojny i pokoju w pierwotnym chrześcijaństwie*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 16 (1983), p. 249–258.

<sup>7</sup> D. Klejnowski-Różycki, P. Sękowski, *Religie w katechezie i lekcji religii*, in: *Leksykon katechetyczny*, ed. J. Kochel, J. Kostorz, Kielce 2022, p. 589–594.

<sup>8</sup> J.-D. Thyen, *Biblia i Koran. Synopsa wspólnych tradycji*, trans. M.M. Dziekan, Warszawa 2002, p. 276–283; *Biblia i Koran: miejsca zbieżne*, eds. M. Beerle-Moor et al., trans. M. Pędracki, Wrocław 2016, p. 231–239.

in spreading peace as Jesus Christ did. For Islam<sup>9</sup>, the holy book is the Qur'an<sup>10</sup>, although other texts (Sunna<sup>11</sup>, Sīra<sup>12</sup>) also have great authority.

The topic of war in the holy books is an extensive topic, often elaborated, usually limited to “holy war”<sup>13</sup>, but rarely in a comparative way. This study is not intended to exhaust the topic, but is intended to be a contribution and inspiration for further in-depth comparative research. We will briefly look at the “three laws” or “rules of life”: Old Testament, New Testament and Qur'anic<sup>14</sup>. The best approach would be to compare all Abrahamic religions (Judaism, Christianity and Islam), as well as unrevealed religions, but this is beyond the scope of this study.

## WAR IN THE BIBLE

The face of war in the Bible is completely different in the Old and New Testaments. The Old Testament usually uses the word מלחמה – *milhalmah*, and only in the Books of Daniel and Ezra it uses the word battle קרב – *hlaw* to denote war. The New Testament uses the word πόλεμος – *polemos*. At the same time, the Old Testament, with the Pentateuch at the forefront, describes war primarily in its basic meaning as an armed conflict, where Israel fights against other nations and God is involved in this fight. In the New Testament there is a shift towards the spiritual: for Jesus and Christians, war will mean the fight against evil.

## WAR IN THE OLD TESTAMENT

According to the Torah, waging war (מלחמה – *milhalmah*) was subject to the will of God (Deuteronomy 20), whose advice was sought before starting hostilities (Judg 1:1; 20:18, 27–28; 1 Sam 14:37; 23:2; 30:8; 1 Kings

<sup>9</sup> M. Eliade, I.P. Culianu, *Słownik religii*, trans. A. Kuryś, H. Cieśla, Katowice 2007, p. 167–184.

<sup>10</sup> K. Kościelniak, *Chrześcijaństwo w spotkaniu z religiami świata*, Kraków 2002, p. 201.

<sup>11</sup> B. Warner, *Hadisy: Sunna Mahometa*, Brno 2016; K. Pachniak, *Koran, hadisy i ich obecność w kulturze muzułmańskiej*, in: *Wielkie księgi ludzkości*, ed. A. Czajka, Warszawa 2013, p. 151–170.

<sup>12</sup> B. Warner, *Sira: życie Mahometa*, Kraków 2017.

<sup>13</sup> R. Firestone, *Conceptions of Holy War in Biblical and Qur'anic Tradition*, „Journal of Religious Ethics” 24, (1996) 1, p. 99–123.

<sup>14</sup> Benedict XVI, “*Faith, Reason and the University. Memories and Reflections*”. *Apostolic Journey to München, Altötting and Regensburg: Meeting with the Representatives of Science in the Aula Magna of the University of Regensburg (September 12, 2006)*, 2006, [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2006/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20060912\\_university-regensburg.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html).

22:5). At the same time, Yahweh set limits to universal cruelty, forbade senseless demolition, and in specific cases forbade attack (e.g. 1 Sam 11:2; 2 Kings 15:16; Am 1:3; Deut 20:11; 21:10–14; Deut 20, 19; Deut 2:5/9/19; 1 Kings 12:24; Jer 27). The kings of Israel were considered mild in the eyes of their Syrian adversaries. Assyrian descriptions say that many peoples took joy in the cruelties and torments inflicted on their opponents. However, this was foreign to the Bible, and killing a person, even in a war ordered by God, made a person culturally unclean (Num 31:19)<sup>15</sup>. David, because of his wars, was unable to build a temple for God (1 Chronicles 28:3).

War in the Old Testament is related to the law of *herem* (הֶרֶם), i.e. curses, which means excluding a person, animal, or thing from the sphere available and permitted to man and placing them at God's disposal. This was usually by destruction. At the same time, it was considered sacred. *Herem* meant being given over to extermination, destruction, exclusion from secular use. The Arabic word harem (حريم – *ḥarīm*)<sup>16</sup> has the same root. In the New Testament, the Greek equivalent is the word *anathema* (ἀνάθεμα).

Although Israel experienced that it owed its victories to God, the politics of pacts played an important role during the period of the kings. However, the Old Testament assesses this as doing more harm than good. War was most often started in the spring (2 Sam 11:1). Battles were strategically and tactically thought out to win even with smaller forces.

Throughout the centuries, Israel has lived in constant wars in which God has been involved. First, there are offensive wars against Sihon and Og (Num 21:21–35; Deut 2:26–3,17), then the conquest of Canaan by Joshua (Joshua 6–12), and then comes the defensive battles against Midian (Num 31) and against the oppressors from the era of the judges (Judges 3–12), and finally the war of national liberation with Saul and David (1 Sam 11–17; 28–30; 2 Sam 5; 8; 10). People fight, but only God gives victory, who on the one hand fights for his people, and on the other hand, fights against sinners, including those who identify with his people.

<sup>13</sup> And Moses said to the people, “Fear not, stand firm, and see the salvation of the Lord, which he will work for you today; for the Egyptians whom you see today,

---

<sup>15</sup> F. Rienecker, G. Maier, *Leksykon biblijny*, trans. D. Irmińska, J. Kruczyńska, Warszawa 2008, p. 860.

<sup>16</sup> A. Mostfa, *Violence and Jihad in Islam: From the War of Words to the Clashes of Definitions*, „Religions” 12 (2021) 11, p. 966; “הֶרֶם”, in: *Theological Wordbook of the Old Testament*, eds. R.L. Harris, G.L. Archer, B.K. Waltke, Chicago 1980, p. 324–325; M. Speight, G. Basetti-Sani, A.H. Cutler, “הֶרֶם”, „The Muslim World” 68 (1978) 4, p. 292–293.

you shall never see again. <sup>14</sup> The Lord will fight for you, and you have only to be still.” (Exodus 14:13–14)<sup>17</sup>

Ultimately, the struggles of the nation of Israel are only one aspect of God’s wars in human history, because ultimately it is about Yahweh’s victory against the forces of evil. Political fights are a kind of metaphor for the spiritual fight (Dan 7:19–25; 11:40–45), when God will destroy the power of Satan (Dan 7:11, 26; 8:25; 11:54). Such perspectives go beyond the vision of temporal wars and move more and more towards the final judgment, which will put an end to all wickedness on earth (Wisdom 5:17–23), giving rise to the Kingdom of God<sup>18</sup>.

## WAR IN THE NEW TESTAMENT

Jesus is absolutely not at war (πόλεμος – *polemos*) for the kingdom of this world (Luke 22:50; John 18:38). The message of the New Testament definitely transcends the Jewish nation and is not directed at the fight for the survival of any state or nation. There is a radical shift towards the spiritual side, which for Jesus is the fight at the root of all wars and is the most real fight in which one can lose one’s earthly life<sup>19</sup>. It is a spiritual battle waged against Satan and evil. Jesus is the one who comes to destroy the power of Satan, hell, evil and death (Mt 4:1–11), and Satan’s final triumph is to bring about the suffering and death of Jesus Christ (Luke 22:3; John 13:2, 27; 14:30). Paradoxically, the cross of Christ becomes a place of victory (John 12:31): when Jesus is resurrected, all the power of Satan falls.

Both the Old and New Testaments see one huge *mysterium iniquitatis* in its various manifestations: evil, sin, death, disease, suffering, Satan, hell... All these elements are manifestations of a reality opposed to God, in which there is no idea of evil<sup>20</sup>. In Satan, evil manifests itself in a personal form, and his main opponent is Jesus Christ. Jesus Christ became incarnate, he became a man, therefore a man becomes at the same time someone who is most affected by evil, someone whom evil hates.

---

<sup>17</sup> Bible translation according to: <https://www.biblegateway.com/versions/Revised-Standard-Version-Catholic-Edition-RSVCE-Bible/>.

<sup>18</sup> B. Adamczewski, *Idea „świętej wojny” i jej pokojowa reinterpretacja w Starym Testamencie*, in: „A kimże jest człowiek?” (Ps 8,5) Księga pamiątkowa dla uczczenia 75. rocznicy urodzin Ks. Abpa Henryka Hosera SAC Biskupa Warszawsko-Praskiego, Warszawa 2017, p. 151–158.

<sup>19</sup> T. Dola, *Problem komplementarności współczesnych modeli soteriologicznych*, Opole 1994.

<sup>20</sup> J.-M. Garrigues, *Dieu sans idée du mal. La liberté de l’homme au cœur de Dieu*, Limoges 1982.

The war that reverberates in the Gospels has no political, military or economic overtone. Even when Jesus uses the image of battle in his parables, it is only an image illustrating the issue of wisdom and prudence (Luke 14:31). The word "war" in the New Testament is also used in its basic meaning, as armed conflicts, but only when Jesus comforts his Apostles not to be afraid of it, because God watches over them:

<sup>4</sup> And Jesus answered them, Take heed that no one leads you astray. <sup>5</sup> For many will come in my name, saying, 'I am the Christ,' and they will lead many astray. <sup>6</sup> And you will hear of wars and rumors of wars; see that you are not alarmed; for this must take place, but the end is not yet. <sup>7</sup> For nation will rise against nation, and kingdom against kingdom, and there will be famines and earthquakes in various places: <sup>8</sup> all this is but the beginning of the sufferings. <sup>9</sup> Then they will deliver you up to tribulation, and put you to death; and you will be hated by all nations for my name's sake. <sup>10</sup> And then many will fall away, and betray one another, and hate one another. <sup>11</sup> And many false prophets will arise and lead many astray. <sup>12</sup> And because wickedness is multiplied, most men's love will grow cold. <sup>13</sup> But he who endures to the end will be saved. <sup>14</sup> And this gospel of the kingdom will be preached throughout the whole world, as a testimony to all nations; and then the end will come. (Mt 24:4–14)<sup>21</sup>

New Testament descriptions of the Church clearly show that it is not a political and military power, as Israel once was, it conducts neither politics nor wars, and at the same time it is in a permanent state of war for as long as the history of the world lasts. The peace that Jesus brought is not the peace of this world, and on the plane of this world Jesus brings a sword in the temporal order (Mt 10:11)<sup>22</sup>, because the Kingdom of God is subject to violent attacks (Mt 11:12) from evil powers (Rev 12 ,17–13,10, 17).

The New Testament texts about the weapons of Christians are interesting: the weapons brought by Jesus Christ are the Christian virtues, which constitute the armor of light<sup>23</sup>. This armor is put on by a soldier of Christ (1 Thess 5:8; Eph 6:11, 13–17). Ultimately, what overcomes evil and the

---

<sup>21</sup> Bible translation according to: <https://www.biblegateway.com/versions/Revised-Standard-Version-Catholic-Edition-RSVCE-Bible/>.

<sup>22</sup> M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, trans. K. Romaniuk, Poznań 1989, p. 120–122.

<sup>23</sup> P. Morciniec, *Chrześcijanizm wobec wojny*, in: *Kościół i świat*, ed. A. Napiórkowski, Kraków 2023, p. 131–149.

world<sup>24</sup> is faith in Christ, understood as union with Him (1 John 2:14; 4:4; 5:4). When the world persecutes and kills Christians, it seemingly triumphs over them, but it is an illusion and an announcement of the opposite situation, just as the cross of Christ is an announcement of the Resurrection (Rev 11:11, 15–18). The Apocalypse describes the entire history of the cosmos as the triumph of Christ and the final fall of evil.

## WAR IN THE QUR'AN

War is often mentioned in the Qur'an as a state of armed and often prolonged conflict between states, tribes or parties. It is usually referred to by the word *ḥarb* – “war” (e.g. against God and the Messenger), but also *qitāl* – “fight” (especially armed, e.g. fighting in the path of God). The Qur'an also mentions *jihād* (جهاد – *ḡihād*), which, although it involves fighting, cannot be reduced only to war, as it is a much more theologically and semantically capacious concept. In many places, the Qur'an describes the battles led by Israel, paralleling the history of the Old Testament, which enjoys great authority in Islam. Most of the warfare described in the Qur'an is carried out by modern believers. Once in the Qur'an there is mention of a fight between the believers of Islam, then peace should be brought between them (Q 49.9), and it also threatens war against usurers (Q 2,278). Elsewhere, the Qur'an encourages fighting against others, variously identified as “those who fight you” (Q 2,190), unbelievers (Q 4,84;9,123;47,4), polytheists in general (Q 9,36), People of the Book who do not believe in God and the Last Day (Q 9,29), hypocrites (Q 9,73), friends of Satan (Q 4,76), imams of disbelief (Q 9,12). When believers win, then hypocrites side with them, but not when believers lose (Q 4,141; 2,190–191; 2,217). In the Qur'an, war is fundamentally about religious and moral issues<sup>25</sup>.

<sup>190</sup> Fight in the cause of Allah ‘only’ against those who wage war against you, but do not exceed the limits. Allah does not like transgressors.

<sup>191</sup> Kill them wherever you come upon them and drive them out of the places from

---

<sup>24</sup> *Słownik teologii biblijnej*, ed. X. Léon-Dufour, trans. K. Romaniuk, Poznań 1990, p. 955–958. The world in a negative sense often appears in the New Testament, as an opposition to the Kingdom of God.

<sup>25</sup> J.C. Myers, *The Quranic Concept of War*, „The US Army War College Quarterly: Parameters” 36 (2006) 4, p. 108–127.



which they have driven you out. For persecution is far worse than killing. And do not fight them at the Sacred Mosque unless they attack you there. If they do so, then fight them – that is the reward of the disbelievers.

<sup>192</sup> But if they cease, then surely Allah is All-Forgiving, Most Merciful.

<sup>193</sup> Fight against them 'if they persecute you' until there is no more persecution, and 'your' devotion will be to Allah 'alone'. If they stop 'persecuting you', let there be no hostility except against the aggressors.

<sup>194</sup> 'There will be retaliation in' a sacred month for 'an offence in' a sacred month, and all violations will bring about retaliation. So, if anyone attacks you, retaliate in the same manner. 'But' be mindful of Allah, and know that Allah is with those mindful 'of Him'<sup>26</sup>.

In studies on war in Islam, the term “jihad” appears most often<sup>27</sup>. Meanwhile, jihad is a very deep theological idea, in a way beautiful, where possible military operations are one of the last elements of spreading faith. Although jihad is colloquially translated as holy war<sup>28</sup>, the meaning of this concept cannot be reduced only to war, because it is making every effort to achieve salvation and comes from Muslim mysticism. Jihad concerns four spheres and is to be waged with the heart, tongue, hands and sword<sup>29</sup>. The latter is the armed struggle discussed above.

The Qur'an presents an early Semitic approach to war, where the religious system is tribal and conflicts take place between tribes without an extensive state organism.

## CONCLUSION

War in the Old Testament and in the Qur'an serves similar functions: it usually has a military meaning, it is a fight of the faithful to defend their faith, and God is involved in it. In the Qur'an, there is also the theme of spreading faith, which is less important in the Old Testament, because Judaism is the religion of the specific nation of Israel. Islam is a universalistic religion which – although its origins are related to Arabs – is addressed to everyone to become Muslims (مُسلِم – *muslim*), i.e. subject to the will of

---

<sup>26</sup> Translation of the Qur'an according to: <https://quran.com/>.

<sup>27</sup> B. Sepko, *The Holy War in the Radical Islam. Ujęcie świętej wojny w radykalnym islamie*, „Zeszyty Naukowe Ruchu Studenckiego” 1 (2014), p. 86–103.

<sup>28</sup> B. Warner, *Koran w dwie godziny*, Kraków 2017, p. 79–98.

<sup>29</sup> K. Kościelniak, „Święta Wojna” w islamie. *Historyczno-teologiczne aspekty dżihadu*, „Polonia Sacra” 53 (2001) 9, p. 181–224.

God (الله – Allāh)<sup>30</sup>. An important difference between the New Testament and the Old Testament and the Qur'an is that in the New Testament Jesus teaches about loving one's enemies (Mt 5:44), and in the Old Testament the law of retaliation "an eye for an eye" is mentioned (Lev 24:20; Deut 24:20). 19,21), as well as in the Qur'an, evil is punished symmetrically (Q 42,39–42).

The New Testament deals with war only in the spiritual sense, understood as opposition and fight against evil, but without armed weapons, and thanks to the power of union with Jesus Christ, who is the final victor of all evil.

For both the Qur'an and the Old Testament, war is natural. The Qur'an talks a lot about war in a moralizing way: how to wage war, what kind of war should be, what is the relationship between war and religion<sup>31</sup>. Meanwhile, in the Old Testament we have several dozen war stories of Israel, fights that Israel fought against various peoples. Based on these stories, there is also information about the importance of the war.

Another difference that should be emphasized is the fact that in the Old Testament, Israel's wars are related to the expanded state apparatus. In the Qur'an, the approach to war is tribal. And in the New Testament there is no mention of war at all to defend a nation, state or organization. In all "three laws" war has a religious aspect, but only in the New Testament there is no military aspect to spread the faith.

There are accounts of wars in the Old Testament that could be called "miraculous." They consist in the fact that on Israel's side, God suspends the laws of nature, such as the sun stopping, the parting of the Red Sea, etc. There are no analogous descriptions in the Qur'an. In the New Testament, especially in the Apocalypse of St. John, we find prophetic descriptions of "mystical wars" that can be interpreted naturally or supernaturally (spiritually).

Historical interpretations of the issue of war in the Bible and the Qur'an, and their practical implementations, belong to another, broader issue. How the theology of war was developed historically, especially in Christianity and Islam, is a separate, large topic (e.g. the problem of "holy war" or just

<sup>30</sup> *The concept of War in the Quran and the Bible*, „Christianity Explained” (blog), December 11, 2017, <https://christianityexplained.net/to/muslims/concept-war-quran-bible/>; P. Sękowski, *L'Editto iconoclasta di Yazīd II (690–724). Autore, contesto di creazione, contenuto e significato*, in: „*I dam wam serce nowe*”. *Księga pamiątkowa dla o. prof. dr. hab. Andrzeja S. Jasińskiego OFM z okazji 70. rocznicy urodzin*, Opole 2023, p. 173–192.

<sup>31</sup> An exception may be the sura "The Elephant", although it still requires a lot of exegetical imagination to recognize that it is a description of war (Q 105).

war)<sup>32</sup>. At the same time, the topic of war, appearing in the “three laws”, deserves a separate monograph, with a good exegesis of the source texts.

## BIBLIOGRAPHY

- Adamczewski B., *Idea „świętej wojny” i jej pokojowa reinterpretacja w Starym Testamencie*, in: „*A kimże jest człowiek?*” (Ps 8,5) Księga pamiątkowa dla uczczenia 75. rocznicy urodzin Ks. Abpa Henryka Hosera SAC Biskupa Warszawsko-Praskiego, Warszawa 2017, p. 151–158.
- Babski P., *The Development of the Church's Teaching on War in the Context of Preventive War Theory*, Olsztyn 2023.
- Benedict XVI, “*Faith, Reason and the University. Memories and Reflections*”. *Apostolic Journey to München, Altötting and Regensburg: Meeting with the Representatives of Science in the Aula Magna of the University of Regensburg (September 12, 2006)*, 2006, [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2006/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20060912\\_university-regensburg.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html).
- Biblia i Koran: miejsca zbieżne*, eds. M. Beerle-Moor, A.S. Desnickij, K.I. Kazenin, T. Majskaâ, trans. M. Pędracki, Wrocław 2016.
- “מִרְחָה”, in: *Theological Wordbook of the Old Testament*, eds. R.L.Harris, G.L.Archer, B.K. Waltke, Chicago 1980, p. 324–325.
- Christianity Explained, *The concept of War in the Quran and the Bible*, December 11, 2017, <https://christianityexplained.net/to/muslims/concept-war-quran-bible/>.
- Clausewitz C. v., *O wojnie*, trans. A. Cichowicz, L.W. Koc, F. Schoener, Warszawa 2022.
- Dola T., *Problem komplementarności współczesnych modeli soteriologicznych*, Opole 1994.
- Eliade M., Culianu I.P., *Słownik religii*, trans. A. Kuryś, H. Cieśla, Katowice 2007.
- Firestone R., *Conceptions of Holy War in Biblical and Qur'anic Tradition*, „*Journal of Religious Ethics*” 24 (1996) 1, p. 99–123.
- Garrigues J.-M., *Dieu sans idée du mal. La liberté de l'homme au cœur de Dieu*, Limoges 1982.
- Jullien F., *Le détour et l'accès: stratégies du sens en Chine, en Grèce*, Paris 2010.
- Klejnowski-Różycki D., *Świat Biblii i świat cywilizacji chińskiej*, „*Studia Oecumenica*” 5 (2005), p. 363–372.
- Klejnowski-Różycki D., Sękowski P., *Religie w katechezie i lekcji religii*”, in: *Leksykon katechetyczny*, ed. by J. Kochel, J. Kostorz, Kielce 2022, p. 589–594.

---

<sup>32</sup> P. Babski, *The Development of the Church's Teaching on War in the Context of Preventive War Theory*, Olsztyn 2023; M. Łuszczynska, A. Łuszczynski, *A Just War, Not a Holy War: Medieval Concepts of Armed Conflict. Wojna sprawiedliwa a nie święta. Średniowieczne koncepcje konfliktów zbrojnych*, „*Studia nad Autorytaryzmem i Totalitaryzmem*” 41 (2020) 4, p. 7–20.

- Kościelniak K., „Święta Wojna” w islamie. *Historyczno-teologiczne aspekty dżihadu*, „Polonia Sacra” 53 (2001) 9, p. 181–224.
- Kościelniak K., *Chrześcijaństwo w spotkaniu z religiami świata*, Kraków 2002.
- Lurker M., *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, trans. K. Romaniuk, Poznań 1989.
- Łuszczzyńska M., Łuszczzyński A., *A Just War, Not a Holy War: Medieval Concepts of Armed Conflict. Wojna sprawiedliwa a nie święta. Średniowieczne koncepcje konfliktów zbrojnych*, „Studia nad Autorytaryzmem i Totalitaryzmem” 41 (2020) 4, p. 7–20.
- Morciniak P., *Chrześcijaństwo wobec wojny*, in: *Kościół i świat*, ed. by A. Napiórkowski, Kraków 2023, p. 131–149.
- Mostfa A., *Violence and Jihad in Islam: From the War of Words to the Clashes of Definitions*, „Religions” 12 (2021) 11, p. 966.
- Myers J.C., *The Quranic Concept of War*, „The US Army War College Quarterly: Parameters” 36 (2006) 4, p. 108–127.
- Myszor W., *Chrześcijaństwo wobec świata: problem wojny i pokoju w pierwotnym chrześcijaństwie*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 16 (1983), p. 249–258.
- Pachniak K., *Koran, hadisy i ich obecność w kulturze muzułmańskiej*, in: *Wielkie księgi ludzkości*, ed. by A. Czajka, Warszawa 2013, p. 207–216.
- Rienecker F., Maier G., *Leksykon biblijny*, trans. by D. Irmińska, J. Kruczyńska, Warszawa 2008.
- Sękowski P., *L’Editto iconoclasta di Yazīd II (690–724). Autore, contesto di creazione, contenuto e significato*, in: „*I dam wam serce nowe*”. *Księga pamiątkowa dla o. prof. dr. hab. Andrzeja S. Jasińskiego OFM z okazji 70. rocznicy urodzin*, Opole 2023, p. 173–192.
- Sepko B., *The Holy War in the Radical Islam. Ujęcie świętej wojny w radykalnym islamie*, „Zeszyty Naukowe Ruchu Studenckiego” 1 (2014), p. 86–103.
- Słownik teologii biblijnej*, ed. X. Léon-Dufour, transl. by K. Romaniuk, Poznań 1990.
- Speight M., Basetti-Sani G., Cutler A.H., “*מרח*”, „The Muslim World” 68 (1978) 4, p. 292–293.
- 孫子, *孫子兵法 Sunzi Bing Fa*, <http://ctext.org/art-of-war> (accessed April 20, 2019).
- Thyen J.-D., *Biblia i Koran. Synopsa wspólnych tradycji*, trans. M.M. Dziekan, Warszawa 2002.
- Warner B., *Hadisy: Sunna Mahometa*, Brno 2016.
- Warner B., *Koran w dwie godziny*, Kraków 2017.
- Warner B., *Sira: życie Mahometa*, Kraków 2017.
- Wielkie księgi ludzkości*, eds. A. Landau-Czajka, M. Woźniewska-Działak, Warszawa 2013.

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

## JURYDYZM I CHARYZMATY W KOŚCIELE

### JURIDISM AND CHARISMS IN THE CHURCH

#### Summary

The article addresses some issues regarding the relationship between juridism and charisms in the understanding and, therefore, in the realization of the Church. It particularly emphasizes the need for an integrated understanding of these two realities. Its condition is both an appropriate ecclesiology, which sees the authority in the Church in the service of love, as well as an appropriate anthropology, which shows the principles of implementing cooperation between man and grace. Above all, however, it is about seeing Church law and charisma from a theological and historical point of view as realities that, at their starting point, constitute a dynamic unity.

**Keywords:** Church, juridism, law, charisma, love, saving mission, anthropology

#### Streszczenie

Artykuł podejmuje niektóre zagadnienia dotyczące relacji zachodzącej między jurydyzmem i charyzmatami w rozumieniu, a tym samym także w urzeczywistnianiu się Kościoła. Zostaje szczególnie podkreślona potrzeba zintegrowanego pojmowania tych dwóch rzeczywistości. Jej warunkiem jest zarówno odpowiednia eklezjologia, widząca władzę w Kościele w służbie miłości, jak również odpowiednia antropologia, która pokazuje zasady urzeczywistniania współpracy człowieka z łaską. Przede wszystkim chodzi jednak o to, by z pozycji teologicznej oraz historycznej widzieć prawo i charyzmat jako rzeczywistości, które w punkcie wyjścia stanowią dynamiczną jedność.

---

\* 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.

**Słowa kluczowe:** Kościół, jurydyzm, prawo, charyzmat, miłość, misja zbawcza, antropologia

\*

Od dłuższego czasu, właściwie w całym okresie po II Soborze Watykańskim, w wielu wypowiedziach na temat Kościoła katolickiego powracają polemiczne stwierdzenia o niby niemałych szkodach, które zostały w nim spowodowane w ciągu wieków z powodu zbyt rozległego rozbudowania w jego rozumieniu i w jego działalności elementu jurydycznego, który miał dokonać jego nadmiernego zinstytucjonalizowania, pozbawiając go tym samym spontaniczności i zdolności przystosowania się do nowych sytuacji duchowo-kulturowych. Słusznie bądź nie, szuka się przyczyn historycznych tego faktu, wskazując na nadmierne wpływy prawa rzymskiego, a potem także innych praw na instytucję kościelną, strukturę podstawową lub na sposób działania Kościoła. Podkreśla się stopniowe zacieśnianie się jego świadomości i osłabianie jego żywotności, które miałyby być rezultatem tego procesu. Wyprowadza się z obecności prawa w Kościele rozmaite zjawiska, takie jak: autorytaryzm, tendencje absolutystyczne, przejawy triumfalizmu, załamanie pewności wiary, zajmowanie się kazusami zamiast analizowania szerszych tendencji i głębszych impulsów duchowych oraz kulturowych itd.

Zestaw stawianych pod adresem Kościoła zastrzeżeń, formułowanych najczęściej ogólnikowo i zazwyczaj mało uzasadnionych, opartych przede wszystkim na tendencyjnych i apriorycznych założeniach, jest bardzo długi, a wyciągane radykalnie konkluzje sugerują jednoznacznie, że trzeba zdecydowanie ograniczyć element prawny w Kościele, pozwalając wreszcie dojść do głosu chryzmatowi. W tak formułowanej propozycji widzi się bezkrytycznie główną i skuteczną odpowiedź na wiele trudności, które obecnie przeżywa Kościół, a przede wszystkim upatruje się w takim przejściu właściwie jedyne źródło odnowy Kościoła i przystosowania do sytuacji duchowej niewątpliwie nowych czasów, w których żyjemy. Taką tendencję zauważam także w sprawozdaniu *Kościół synodalny w misji*, podsumowującym Pierwszą Sesję XVI Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów (4–29 października 2023), w którym problem prawa pojawia się właściwie tylko jeden raz, gdy mowa o potrzebie rewizji Kodeksu Prawa Kanonicznego (por. cz. I, 1r; por. także cz. I, 9m). Do kwestii charyzmatu dokument odwołuje się natomiast wielokrotnie, nie zawsze zresztą w sposób właściwy, np. mieszając porządek moralny z porządkiem charyzmatycznym.

Zagadnienie prawa w Kościele domaga się więc namysłu teologicznego i zasadniczo na potrzebę tego zamierzam zwrócić w tym miejscu uwagę, sytuując to zagadnienie w kontekście charyzmatu.

## CHARYZMAT PRAWOWITOŚCI

Jakikolwiek zasięg miałyby obecność i oddziaływanie sfery prawnej w Kościele, w jego życiu wewnętrznym i zewnętrznym, w jego instytucjach i organach, systemach organizacyjnych i nakazywanych zachowaniach, teolog i historyk powinien bardzo wnikliwie patrzeć na to zagadnienie, zdając sobie sprawę z jego bardzo zasadniczej wagi, zarówno z punktu widzenia historycznego, jak i systematycznego. Nie można zapominać, zwłaszcza w sferze teologii, że element prawny w sposób jak najbardziej istotny należy do Kościoła od samego jego początku, odgrywa w nim bardzo konkretną rolę „założycielską”, a następnie kształtuje autentyczność jego działania, a w krytycznych momentach także jej efektywnie broni. Papież Paweł VI w bardzo gorącym okresie walki z „jurydyzmem” po II Soborze Watykańskim nauczał:

Ażeby skorygować możliwe niewłaściwości tego, jak go nazywają, „jurydyzmu”, pierwsze lekarstwo polegać będzie nie tyle na burzeniu praw kościelnych, ile na zastępowaniu przepisów kanonicznych niedoskonałych czy przestarzałych innymi przepisami prawa, lepiej sformułowanymi. Ci, co żywią w sobie niechęć i przesady przeciw prawu Kościoła, nie mają prawdziwego *sensus Ecclesiae* (rozumienia i miłości Kościoła). Ci, co uważają, że przyczyniają się do postępu Kościoła przez burzenie po prostu struktur jego duchowej, doktrynalnej, dyscyplinarnej budowy, praktycznie rujną Kościół; przyjmują oni negatywnego ducha tych, którzy go opuszczają i nie kochają go, ani go nie budują. Jeśli czytamy listy świętego Pawła i jeżeli się zastanawiamy nad pierwszymi autentycznymi krokami życia Kościoła, to zobaczymy, że troska o zredagowanie pozytywnych i mających powagę praw w tym celu, aby bronić, podtrzymywać i prowadzić społeczność chrześcijańską, dowodzi właśnie żywotności Kościoła, a także mądrości, mocy, miłości tych, którzy „Duch Święty postanowił rządcami, aby paśli Kościół Boży” (Dz 20,28)<sup>1</sup>.

Konstytutywny charakter elementu prawnego wynika pierwszorzędnie z samej natury Kościoła – z tego, co można nazwać zasadą prawowitości,

---

<sup>1</sup> Paweł VI, *Audienca ogólna* (17 sierpnia 1966 r.), w: tenże, *Trwajcie mocni w wierze*, tłum. L. Paluch, Kraków 1970, s. 305–306.

która jest współistotna z samym fundamentem Kościoła<sup>2</sup>. Składa się na nią obecna w Kościele i realnie sprawowana władza apostołska, autentyczność i wiarygodność jej sprawowania, prawomocność świadectwa apostołskiego, czyli wszystkie te elementy, które należą do tego, co tradycyjnie nazywa się *Eccllesia ab Apostolis*...

Ostatecznym fundamentem Kościoła, źródłem władzy sprawowanej przez apostołów, prawowitą Głową Kościoła jest oczywiście Chrystus Pan, obecny w Kościele po swoim wniebowstąpieniu za pośrednictwem posłanego Ducha Świętego, kontynuującego i dopełniającego dzieło zbawcze Chrystusa. Kościół ukonstytuowany w Chrystusie i przez Chrystusa uformował się jednak instytucjonalnie w konkretnym czasie – czasie równocześnie historycznym i uprzywilejowanym – oraz w określonych okolicznościach, jak świadczą o tym Dzieje Apostolskie<sup>3</sup>. U jego podstaw stoi fundamentalne wydarzenie, mające także charakter zasady, posiadające wymiar historyczny i eschatologiczny zarazem, które wskazuje, że świadkowie słów i czynów Jezusa – od chrztu w Jordanie do Jego śmierci, zmartwychwstania i wniebowstąpienia – są i pozostają tymi, na których pierwszorzędnie zstępuje Duch Święty, aby z nimi pozostać na zawsze i aby ich prowadzić. Powierzona zostaje im misja i stają się tymi, wokół których tworzy się wspólnota pierwszych wierzących. Samo zstąpienie Ducha Świętego, które stopniowo rozciągnie się na innych i nowych wierzących, nie będących apostołami, i które nierozdzielnie łączy się z udzielaniem sakramentu chrztu, pozostaje w wewnętrznym związku z „apostołskością” Kościoła, będącą gwarancją jego autentyczności i witalności, a jej zewnętrznym znakiem i potwierdzeniem jest sakramentalny akt wkładania rąk na wybranych wierzących, dający udział w tej apostołskości. Pośredniczenie jakiegoś apostoła lub Pawła, który opierając się na bardzo szczególnych i wyjątkowych racjach, nazywa się apostołem, jest więc gwarancją prawowitego i pełnego wylania Ducha Świętego (por. 1 Kor 1,21–22). Oznacza to, że między Duchem Świętym, obecnością „świadka apostołskiego” i charyzmatami zachodzi istotna i nierozzerwalna więź. Sprawia ona, że nie może być elementu autentycznie charyzmatycznego, który byłby oddzielony od misji apostołskiej, gdyż tym samym traciłby swoją pewność i swoją autentyczność. W gruncie rzeczy także prawowitość jest charyzmatem, to znaczy darem Ducha Świętego, a zarazem warunkiem Jego obecności w Kościele. Charyzmat opiera się na „prawowitym fundamencie”, to zna-

<sup>2</sup> Por. S. Lener, *Il diritto canonico e il mistero della Chiesa*, „La Civiltà Cattolica” (1982) 2, s. 15–30.

<sup>3</sup> Por. J. Dupont, *Teologia della Chiesa negli Atti degli Apostoli*, Bologna 2015.



czy ściśle prawnym, który oznacza zarówno posiadanie prawa, jak i możliwość potwierdzenia swojej prawomocności w przypadku podnoszonych przeciw niemu rozmaitym postaciom odrzucenia i kontestacji<sup>4</sup>.

Zagadnienie prawowitości i podejmowania działań, które ją uwzględniają, posiada bardzo zasadnicze znaczenie dla konkretnie i historycznie rozwijającego się Kościoła. Widać to przede wszystkim w relacji do wierzonego przekazywania orędzia zbawczego, przy równocześnie cierpliwym i niekiedy bolesnym eliminowaniu tego, co było „nieczyste” i „nieuprawnione”, co pretendowało do wprowadzenia do przekazu ewangelicznego elementów czysto osobistych, ekskluzywnych, zakrytych, czyli „apokryficznych”, w etymologicznym znaczeniu tego słowa. Widać to jasno już u św. Pawła, gdy w swoim działaniu bardzo wyraźnie odwołuje się do posiadanej władzy, mocą której w ramach swojej działalności interweniuje, grozi potępieniem, zobowiązująco zachęca, stawia określone wymagania itd. Bardzo wyraźnie widać to następnie także u „mistycznego” Jana, w tym szczególnym świadectwie, którym jest Apokalipsa. W tej księdze zostało podkreślone bardzo bezpośrednio orędzie miłości i możliwość „pozostawania w miłości” wbrew zakusom tego, kto usiłuje podporządkować sobie wysłannika Jezusa Chrystusa i Ojca (por. Ap 2,2–3). Cechą charakterystyczną prawa – także prawa kościelnego – jest jego publiczny charakter. Taką samą cechą odznacza się także przekaz apostołski. To wyjaśnia znaczenie listów apostołskich, a potem także listów biskupich kierowanych do Kościołów, ich „publikację”, ich przekazywanie oraz ich zobowiązujące i ukierunkowujące znaczenie eklezjalnie. Pozostają one w bezpośrednim związku z apostołskością Kościoła i z prawomocnością jego działań.

Kto uważa, że prawo w Kościele jest rezultatem „zwrotu konstantyńskiego”, prawodawstwa justyniańskiego czy reform gregoriańskich, najczęściej zapomina, że rodzący się Kościół znajdował się w bardzo szczególnym klimacie religijno-kulturowym. Był on zdominowany aspiracjami wielu ludzi opierających się głównie na ukrytych i osobistych „objawieniach”, ponawianymi w nieskończoność wezwaniami do postępowania całkowicie niezależnego, natchnionego, oświeconego, „charyzmatycznego”, stwierdzeniami o niepodlegającej żadnym ograniczeniom wolności w myśleniu i w działaniu. Klimat ten kształtowali zwłaszcza liczni skrajni

---

<sup>4</sup> Wydaje się, że jednym z powodów zbyt radykalnego przeciwstawienia między władzą i charyzmatem jest brak uwzględnienia „profetycznego” charakteru władzy w Kościele. Zagadnienie to zasługuje na osobne podjęcie. Por. Ch. Journet, *Oeuvres (1959–1961)* (*Oeuvres complètes*, XVI), Paris 2019, s. 345–346.

asceci i libertyni równocześnie. Miały wówczas miejsce wielorakie działania nastawione na całkowitą i radykalną rewoltę w stosunku do wszelkiego prawa, a przede wszystkim w stosunku do prawa starotestamentalnego. Ta szczególnie, pod pewnymi względami także fascynująca, „chmurna ciemność”, która w znacznej mierze otaczała rodzący się Kościół, wyraziła się w niezwyklej eksplozji herezji głoszonych przez rozmaite grupy i grupki ulegające ciągłej transformacji, przez nauczycieli, którzy usiłowali nawiązać więź – osobiście lub w ramach tworzonych małych grup – z Chrystusem poza prawowitą sukcesją, poza tradycją objawioną i publiczną, poza władzą biskupów i poza jednością wspólnot gromadzących się wokół ich prawowitych biskupów i prezbiterów.

Taką herezją, historycznie i ściśle biorąc, była gnoza, która w bardzo krótkim czasie zyskała szeroki krąg zwolenników<sup>5</sup>. Trzeba jednak pamiętać, że był to również pewien moment „typowy” w życiu Kościoła, z którym muszą zmierzyć się wszyscy pomniejszający wagę tego, że prawowitość i jej znaczenie duchowo-instytucjonalne miały i zachowują w życiu Kościoła nieusuwalne miejsce ze względu na trwałość i przekazywanie orędzia zbawczego. Co więcej, tylko realne sprawowanie posiadanej władzy rozeznawania – która zakłada przyjmowanie, ale zarazem także odrzucanie, a nawet potępienie: „Jeżeli ktoś nie kocha Pana, niech będzie wyklęty” (1 Kor 16,22) – pozwoliło Kościołowi rozpoznać, pogłębić i przyjąć za swoje uzasadnione wymogi doktrynalne i obyczajowe, które wyłaniały się z tej ogólnej masy antynomii, oraz odrzucić takie, które nie prowadziły ostatecznie do niczego innego oprócz destrukcji<sup>6</sup>. Nie należy zapominać, że tylko dzięki nieugiętej walce intelektualnej z marcjonizmem, która została podjęta przez pierwotny Kościół, okazało się możliwe ocalenie oraz zachowanie całego dziedzictwa chrześcijańskiego Starego Testamentu, bez którego nie miałyby właściwie żadnego sensu mówienie o dziejach zbawienia<sup>7</sup>. W tym skomplikowanym kontekście prawo okazało się bardzo ważnym i skutecznym narzędziem, pozwalającym dokonać rozeznania duchowego i wskazać Kościołowi autentyczną drogę postępowania nie tylko w obliczu aktualnej herezji, ale także profetycznie wyznaczyć archetypiczne zasady jego postępowania w podobnych przypadkach w przyszłości. Chociaż prawo samo z siebie nie pełni funkcji profetycznych, to jednak

---

<sup>5</sup> Por. B.D. Ehrman, *I Cristianesimi perditi. Apocrifi, sette ed eremici nella battaglia per le Sacre Scritture*, Roma 2021, s. 151–177.

<sup>6</sup> Por. H.U. von Balthasar, *Duch chrześcijański*, tłum. Z. Włodkowska, Paris 1976, s. 184–190.

<sup>7</sup> Por. J. Królikowski, *Od jednej Ewangelii Chrystusa do czterech Ewangelii Kościoła*, „Vox Patrum” 39 (2019) 71, s. 351–372.

wprowadzany przez nie porządek (*ordo rationis*) przyczynia się do otwierania dróg prowadzących ku przyszłości.

## WŁADZA W SŁUŻBIE MIŁOŚCI

Kościół od samego początku afirmuje pewne zasady prawne, chociaż ich takimi nie nazywa ani nie podejmuje od razu jakiejś odrębnej, systematycznej refleksji nad znaczeniem prawa w ramach swojej struktury<sup>8</sup>. Prawo, podobnie jak wiele innych elementów w życiu Kościoła, jest najpierw wydarzeniem, faktem, a dopiero potem staje się doktryną i „instytucją”. Takie podejście, niepozabawione oczywiście znaczenia autorytatywnego, wystarczyło, by bronić tego, co najbardziej zasadnicze, a więc miłości. Ponad formami, które miały charakter ludzki, a niekiedy może nawet zbyt ludzki, nie chodziło o nic innego, jak o służbę na rzecz miłości i o współżycie we wzajemnej miłości, gwarantując dostęp do Chrystusa Pana przez trzymanie się jednoznacznie określonej i bronionej drogi. Pewien antyjurydyzm i „antynomizm” – tak w starożytności, jak i dzisiaj – ma tendencję do odwoływania się do Pawła Apostoła z racji jego krytyki prawa, która często jest jednak traktowana bardzo powierzchownie. W związku z tym należy zapytać, czy wystarczająco uwzględniamy to wszystko, co zakłada rygorystyczne napomnienie apostoła zapisane w Liście do Efezjan:

Chodzi o to, abyśmy już nie byli dziećmi, którymi miotają fale i porusza każdy powiew nauki, na skutek oszustwa ze strony ludzi i przebiegłości w sprowadzaniu na manowce herezji. Natomiast, żyjąc prawdziwie w miłości, sprawy, by wszystko wzrastało ku Temu, który jest Głową – ku Chrystusowi (Ef 4,14–15)<sup>9</sup>.

Napomnienie św. Pawła jest nadzwyczajnie jednoznaczne we wskazywaniu na pewność drogi, którą idzie Kościół i której powinni trzymać się należący do niego. Herezja jest realnym niebezpieczeństwem, któremu można ulec pod wpływem ludzi i okoliczności zewnętrznych, które ci ludzie tworzą, najczęściej świadomie, usiłując odwieść od miłości, czyli najbardziej właściwej dla chrześcijanina drogi (por. 1 Kor 13). Kościół i każdy chrześcijanin musi się przed tym konkretnie bronić, zawsze zachowując czujność odnośnie do tego poważnego niebezpieczeństwa, stawiającego pod znakiem zapytania podstawową kwestię zbawienia.

<sup>8</sup> Por. J. Rigal, *Découvrir l'Église. Initiation à l'ecclésiologie*, Paris 2000, s. 33–36.

<sup>9</sup> Por. J. Gnllka, *Der Epheserbrief* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament: Apostelgeschichte und Briefe), Freiburg–Basel–Wien 2002, s. 216–220.

Spójrzmy ponadto na życie i dynamizm pierwszych wspólnot kościelnych – tych konkretnych wspólnot, do których często się odwołujemy, traktując je idealistycznie, zapominając o rozmaitych, niekiedy wprost rozrywających jego młodą tkankę trudnościach, których one doznawały i z którymi musiały się mierzyć. O tych trudnościach wiemy bardzo dużo na podstawie Nowego Testamentu. Dzieje Apostolskie, owszem, mówią nam o idealnych momentach jedności, zgody, dzielenia się dobrami w pierwszych wspólnotach kościelnych, ale równocześnie mówią także realistycznie, nie ukrywając niczego, o napięciach, protestach, nieszczerości, o sianiu zamętu wśród wiernych i poza ich ściślejszymi kręgami, a nawet o pojawianiu się „postępowania hańbiącego” (por. 2 Kor 4,2). Widzimy władzę apostołską, reprezentowaną przede wszystkim przez Piotra, działającą w tych wspólnotach kategorycznie, a także wymagającą i surowo<sup>10</sup>. Wystarczy sięgnąć do listów św. Pawła, w których wyrazy największej miłości i serdeczności splatają się z surowymi wskazaniem, napomnieniami, a niejednokrotnie nawet mocnymi groźbami. Jakże jest stała i nieustępliwa samoobrona apostoła „kierowanego przez Ducha” wobec tych, którzy kwestionują prawowitość jego posługi, na podstawie której działa i interweniuje (por. 1 Kor 2,14–17; 4,1–6).

Nie ma Kościoła, właśnie Kościoła starożytnego i pierwotnego, który reprezentowałby jakąś wyidealizowaną *primitiva forma*, której jedyną i wyłączną cechą charakterystyczną byłaby jakaś zasada agapiczna (*agape* – miłość) lub zasada charyzmatyczna. Propozycje takiego widzenia pierwotnego Kościoła są w najwyższym stopniu naciągane, a nawet naiwne intelektualnie, a tym samym prowadzą także do deformacji autentycznej eklezjologii. Władza, prawowitość i miłość ściśle łączą się ze sobą i wzajemnie dopełniają już na etapie apostołskiego konkretyzowania się Kościoła. Wywodzą się z „władzy” posiadanej przez Jezusa Chrystusa: „Dana mi jest wszelka władza w niebie i na ziemi” (Mt 28,18); dopełnia je autentyczność i wiarygodność opartego na Nim i nierozdzielnie związanego z Nim świadectwa kościelnego, nieustannie potwierdzanego przez Ducha Świętego, wierność Jego orędziu i Jego zachętom. Władza, prawowitość i miłość dopełniają się wzajemnie na zasadzie wewnętrznego przenikania oraz są dla siebie wzajemną gwarancją.

Napięcie obecne w najbardziej pierwotnych wspólnotach kościelnych rozciągnęło się z biegiem czasu na coraz bardziej rozprzestrzeniający się Kościół, w którym osobowe i osobiste relacje z obiektywnych racji sta-

---

<sup>10</sup> Por. C. Gianotto, *Pietro. Il primo degli apostoli*, Bologna 2018, s. 41–78.

wały się coraz trudniejsze. Zachowując i potwierdzając prymat miłości, element instytucjonalny – który zawsze i istotowo jest konstytutywny dla Kościoła – stał się jeszcze bardziej konieczny z tej racji, że domagała się go zakorzeniona w orędziu chrześcijańskim potrzeba zapewnienia wyraźnej i widzialnej jedności wiary, obyczaju i więzi międzyludzkich. Instytucja kościelna zaczęła więc przybierać coraz bardziej określoną strukturę widzialną i powoływać do życia różne formy organizacyjne. Ze swej natury mają one charakter przygodny i historyczny i właśnie z tej racji pojawiają się na nich rozmaite rysy. Dzieje się tak zwłaszcza wówczas, gdy określone narzędzie, ulegając degradacji, zamiast służyć, chce, aby mu służono (por. Mk 10,45), gdy zostają zagubione cele, do których jest ono powołane, albo stają się one mniej jednoznaczne. Jest to napięcie, które przechodzi przez cały Kościół i można historycznie określić jego przejawy oraz pokazać wyczerpywanie się formułowanych propozycji, mających tylko zewnętrzny charakter.

We wskazanym napięciu odzwierciedla się dramatyczny charakter Kościoła, który potrzebuje otwierania się w nowych okolicznościach historycznych na człowieka, aby prowadzić go do Boga, a faktycznie zamyka się w sobie. Ma on służyć, ale niekiedy pod wpływem rozmaitych czynników wpada w pułapkę samozachwyty i samowystarczalności, domagając się, aby mu służono. Jego zadaniem jest przekazywanie i bronienie depozytu wiary, aby każdy mógł do niego przylgnąć, ale może zdarzało się, że ulegał on bierności w tym względzie, błędnie widząc w niej najlepszy sposób trwania w prawdzie<sup>11</sup>. Kościół niewątpliwie odczuwa instancję profetyczną Ducha Świętego w swoim Ciele, słyszy głosy ludzi i narodów ziemi, ale musi nade wszystko kontynuować postawę głębokiego i pokornego słuchania Chrystusa Pana. Jest to dramat Kościoła składającego się z ludzi – i Jezus dobrze wiedział, co było w człowieku (por. J 2,25) i że ludzie kochają raczej ciemności niż światło (por. J 3,19). Dlatego w ludziach, w tych ludziach, którzy wierzą, oraz w tych, którzy nauczają, wciąż na nowo musi niejako przedłużać się wcielenie Słowa, tak jak przedłuża się ono w Kościele jako całości.

## DRAMAT KOŚCIOŁA W DZIEJACH

Zarysowana tutaj perspektywa teologiczna domaga się sformułowania odpowiednich propozycji, które pozwolą spójnie zestawić ze sobą prawo

<sup>11</sup> Dzisiaj tę tendencję widać w rozpowszechniającej się nowej formie tradycjonalizmu kościelnego, zwłaszcza liturgicznego.

i charyzmat, unikając uproszczonych sądów i ogólnikowych, mało uzasadnionych wypowiedzi, które pretendują do łatwego i szybkiego rozwiązania pojawiających się wyzwań. Aby wyznaczyć właściwą perspektywę, musimy zwrócić uwagę na kilka zagadnień, sytuujących się przede wszystkim w dziedzinie antropologii. Jest to tym ważniejsze, że wielu, zdając sobie sprawę, że w dziejach ma miejsce otwarty i żywy dramat – dramat wcielenia Kościoła w tych dziejach – popada w uproszczenia duchowo-eklezjalne, sytuując się na poziomie jakiegoś odcieleśnionego idealizmu duchowego i poszukiwań jakiegoś idealnego Kościoła, jak czynili kiedyś donatyści.

W odpowiedzi pojawia się propozycja jakiejś ucieczki w nowy typ „triumfalizmu”, polegającego na wzniosłym dyskursie o miłości, ale jest to miłość odcieleśniona, a więc z gruntu fałszywa, bądź też na głoszeniu jakiejś czystej nadziei eschatologicznej, nieodnoszącej się zupełnie do problemów, którymi obecnie żyje człowiek w świecie. Jednostronne stawianie na charyzmat wpisuje się w taki nurt triumfalizmu, ponieważ sprowadza życie Kościoła i wiarę do jednego tylko czynnika, który miałby automatycznie rozwiązywać wszelkie trudności i dawać odpowiedź na wszystkie pytania. Niestety, nie chwyta on realistycznie sytuacji duchowej człowieka i jego zadań w dzisiejszym świecie. Nigdy nie należy tymczasem tracić z oczu człowieka i jego konkretnej rzeczywistości.

Jest dzisiaj bardzo mocna, także w Kościele, inna pokusa, a mianowicie polega ona na tym, by zasadniczą uwagę zwracać na zbiorowość, na tłum, na masy, na mistycyzująco, a nie historycznie i realistycznie rozumiany „lud Boży”. W wielu propozycjach spod znaku tak zwanego zwrotu antropologicznego, zwracających uwagę teologii na potrzebę uwzględnienia rozbudowanej antropologii – czyli odnoszenia wszystkiego do człowieka – jest dziwnie zapomniana właśnie konkretna rzeczywistość człowieka. Nawet w spojrzeniu na charyzmaty gubi się, że są to dary zindywidualizowane, a nie zbiorowe – są one udzielane konkretnemu wierzącemu, mając na celu jego indywidualny wkład w życie Kościoła, w jego budowanie i odnowę<sup>12</sup>.

Rzeczywiście widoczna jest potrzeba powrotu do konkretnej i integralnej antropologii i do niej się tutaj odwołujemy. Orędzie ewangeliczne w punkcie wyjścia na pewno jest i pozostaje wezwaniem do istotnej przemiany wewnętrznej, czyli do nawrócenia. Jest to kluczowe zagadnienie antropologiczne, które stanowi także podstawę każdego dyskursu na temat prawa i charyzmatu. Podstawowa przemiana w odniesieniu do wiary

---

<sup>12</sup> Por. A. Vanhoye, *I carismi nel Nuovo Testamento* (Analecta Biblica, 191), Roma 2011.

domaga się od człowieka, aby stał się chrześcijaninem. Bycie chrześcijaninem nie jest jednak czymś statycznie danym raz na zawsze, ale zadaniem człowiekowi jako jego pierwsze dzieło duchowe, które wymaga podjęcia i prowadzenia do dojrzałości. Już Tertulian z właściwą sobie trafnością mówił: „Nie rodzimy się, ale stajemy chrześcijanami – *Fiunt, non nascuntur Christiani*”<sup>13</sup>. Chodzi o to, by stać się chrześcijaninem niejako pierwszorzędnie oraz w sensie istotnie nadprzyrodzonym i eschatologicznym. Jest to kluczowe zadanie stania się innymi – stania się nowymi, podjęcia opartego na łasce wysiłku ciągłego i odważnego odnawiania się w perspektywie udziału w „nowym stworzeniu”, zainaugurowanym przez misterium paschalne Chrystusa. Święty Paweł znakomicie wyraził to odnawianie się „człowieka wewnętrznego”, pozostającego pod naciskiem zewnętrznych tendencji do starzenia się i korumpowania, gdy zwrócił uwagę na potrzebę „niszczenia człowieka zewnętrznego”, i to „z dnia na dzień”. Owszem, jest to związane z „utrapieniami”, ale wieczna perspektywa, w której one się sytuują, jest niezwykle oświecająca i umacniająca (por. 2 Kor 4,16–18). Ta perspektywa powinna więc odgrywać podstawową rolę w życiu Kościoła i każdego chrześcijanina. Miał rację św. Tomasz z Akwinu, gdy podkreślał, że przyczyna celowa – którą jest oczywiście Bóg – jest najważniejszą z przyczyn (*causa causarum*) w konkretyzowaniu życia chrześcijańskiego zarówno pojmowanego indywidualnie, jak i eklezyjalnie i wspólnotowo<sup>14</sup>.

Oczywiście, jeśli ulega zmianie cel, również wszystko musi zmienić się w relacji do tego celu. Jeśli cel jest eschatologiczny i wieczny, to wszystko z tej projekcji celowej (finalnej) musi czerpać sens, rzeczywistość i miarę. Święty Paweł wskazuje na to bardzo jednoznacznie: „Jeśli więc razem z Chrystusem powstaliście z martwych, szukajcie tego, co w górze, gdzie przebywa Chrystus, zasiadający po prawicy Boga” (Kol 3,1). Postępowanie w czasie musi więc przyjąć znamiona i miarę tego ostatecznego przeznaczenia, czyli boskiego. To wszystko nie jest jednak czymś danym ani osiągniętym w życiu raz na zawsze co do swojego skutku. Nawet jeśli zobowiązanie zostało przyjęte nieodwołalnie („Ktokolwiek przykłada rękę do pługa, a wstecz się ogląda, nie nadaje się do królestwa Bożego” [Łk 9,62]), odnowa zewnętrzna i wewnętrzna, interwencja, dopracowanie, nawet bezpardonowa walka, muszą odznaczać się ciągłością i podlegać nieustannemu aktualizowaniu. Natura ludzka jest uparta w swoich przy-

<sup>13</sup> Tertulian, *Apologeticus* 18, 4, w: *Tertulliani Opera*, pars I, ed. E. Dekkers et al. (Corpus Christianorum Series Latina, I), Tournhout 1954, s. 118.

<sup>14</sup> Por. D. Mongillo, *La dimensione etico-teologica della Summa Theologiae di Tommaso d'Aquino. Ispirazione, fondazione, articolazione*, Roma 2006, s. 103–125.

wiązaniach, dlatego nie można zapominać krzyku św. Pawła: „Któż mnie wyzwoli z ciała, co wie dzie ku tej śmierci?” (Rz 7,24).

## PERSPEKTYWA CELOWA W SPOJRZENIU NA PRAWO I CHARYZMAT

W pewnym sensie są to rzeczy oczywiste, ale tutaj, opierając się na summarycznym spojrzeniu na trzy różne antropologie, które historycznie rozwinęły się w ramach tradycji chrześcijańskiej, możemy wskazać na zasadnicze „uproszczenia” obecne w dwóch z nich, które nierzadko dochodzą dzisiaj do głosu.

Pierwsza wizja – luterńska – dla której człowiek jest i pozostaje radykalnie grzesznikiem i niegodziwcem, nawet jeśli znajduje się pod wpływem łaski, która go usprawiedliwia. W wizji luterńskiej uświęcenie człowieka nie jest teologicznie możliwe, nawet jeśli byli także „święci luteranie”, ponieważ zawsze pozostaje on grzesznikiem<sup>15</sup>.

Druga jest antropologia „spirytualistyczna”, reprezentowana historycznie w sposób najbardziej widoczny przez pietyzm i przez różne nurty „witalistyczne”. Łaska przekształca radykalnie, absolutnie człowieka, uświęca go w taki sposób, że z człowieka naturalnego już nic nie pozostaje. Jest to wizja człowieka oderwanego od rzeczywistości, żyjącego w świecie, który rozmija się z aktualnymi dziejami. O rezultatach niektórych spirytualizmów lepiej nie mówić.

Trzecia w końcu jest antropologia, którą można nazwać rzeczywistą „antropologią nadprzyrodzoną”, którą odkryła i wypracowała (choć jeszcze niewystarczająco pogłębiła) tradycja Kościoła katolickiego, najpierw w okresie swojego życia niepodzielonego, a potem po rozbiciu spowodowanym przez reformację, odbudowana, wprawdzie nie zawsze szczęśliwie, ale zawsze pozytywnie, przez katolicyzm potrydencki. Człowiek jest grzesznikiem, pozostaje naznaczony grzechem także po chrzcie, jest słaby, ale łaska Chrystusa w ścisłej łączności ze współdziałaniem człowieka i – w pewnym sensie – w miarę zaangażowanego współdziałania człowieka (który je odkrywa jako kolejny dar łaski), pracuje, wspomagając wszystkie potencjalności i dyspozycje ofiarowane mu przez łaskę, dokonującą stopniowo uświęcenia, a nawet przeobóstwienia człowieka.

Kościół służy temu nadzwyczajnemu dziełu uświęcenia w konfrontacji z pojawiającymi się problemami; tak na nowo wyłania się problem sensu

<sup>15</sup> Por. O. Bayer, *La teologia di Martin Lutero. Una teologia per il nostro tempo*, Torino 2020, s. 215–235.



jego działania – działania za pośrednictwem ludzi, ponieważ wszyscy ludzie są jego, wraz z koniecznością ciągłego łączenia relacji, uzgadniania złożonych, trudnych stanowisk, pośród słabości, zdrad, zagubienia, pośród ciągłego działania zła w rzeczach i w czasie. Powiedzmy prawdę: jest się niesprawiedliwym w stosunku do rzeczywistości i dzieła Kościoła, gdy wychodząc od pojedynczych sytuacji i epizodów, mogących jawić się jako negatywne, czy też nawet gorszące, dochodzi się do uogólnień i egzemplifikacji, które miałyby przemawiać za jego kontestacją, czy też za porzuceniem go celem znalezienia „lepszego” drogi prowadzącej do zbawienia. Sięganie do pojedynczych przykładów z życia Kościoła w dziejach, aby dokonać jego „weryfikacji”, zawsze pozostaje zarażone jednostronnością oraz przeradza się w jakiś moralizm, który nie wnosi niczego twórczego w dzieło jego odnowy.

## ZAKOŃCZENIE: KOŚCIÓŁ I EWANGELIA

Zostało powiedziane – i stanowi to pewnik teologiczny – że dyskurs o Kościele należy zawsze odnosić do Jezusa Chrystusa i do Ewangelii. Należy to powiedzieć i jeszcze raz powtórzyć także ze względu na stałą nośność profetyczną tego stwierdzenia. Jest ono zresztą odnowionym wezwaniem do nawrócenia – odnowy osobistej. Oprócz wezwania i pytania zwracającego się w tym kierunku można zapytać, w jakiej mierze lub, mówiąc lepiej, w jakiej formie i pod jakim względem to zestawienie Kościół – Jezus Chrystus, Kościół – Ewangelia może i powinno stać się metodologią oceny i historycznego rozumienia Kościoła? Jak i kto może z pełną odpowiedzialnością podjąć się weryfikacji tego zestawienia?

W tym miejscu nie odpowiadamy na te pytania, chociaż mają one najbardziej zasadniczy sens, ale wskazujemy na pewną kluczową tendencję, którą należy uwzględnić w poszukiwaniu stosownych odpowiedzi, nawet jeśli dotyczy ona tylko stanu aktualnego Kościoła. Nie jest to kwestia teologicznie prosta; nie jest to zwłaszcza dyskurs dla ludzi, którzy formułują swoje sądy, kręcąc się wokół siebie, którzy szukają w czynnikach zewnętrznych kompensacji swoich frustracji, którzy uważają, że rachunek sumienia jest na ogół takim rachunkiem sumienia, który należałoby robić innym.

Właściwym problemem pozostaje zatem nie tyle uzgodnienie wymiaru jurydycznego i charyzmatycznego w realnym Kościele, ale zauważenie, że jeden i drugi wymiar w punkcie wyjścia przenikają się ze sobą oraz – na mocy tego przenikania – efektywnie i stale służą Kościołowi i jego mi-

sji. Dostrzeżenie tego faktu pozwoli wyeliminować pewne dualistyczne ujmowanie tych dwóch wymiarów w stosunku do siebie, ponieważ będzie opierało się zarówno na ich pierwotnej jedności teologicznej, jak i na ciągłości historycznej ich faktycznego urzeczywistniania się w dziejach. Oczywiście, nie wyeliminuje to całkowicie pewnej „dramatyki” obecnej w urzeczywistnianiu się Kościoła, ale pozwoli mu ją coraz bardziej włączyć zarówno w jego wymiar widzialny, jak i niewidzialny, a tym samym otwierać również przed tą dramatyką perspektywę zbawczą. W takiej perspektywie to integrowanie może stać się także ważnym elementem duchowości chrześcijańskiej ukierunkowanej eklezyjalnie.

#### BIBLIOGRAFIA

- Balthasar H.U. von, *Duch chrześcijański*, tłum. Z. Włodkowa, Paris 1976.
- Dupont J., *Teologia della Chiesa negli Atti degli Apostoli*, Bologna 2015.
- Ehrman B.D., *I Cristianesimi perditi. Apocrifi, sette ed eremici nella battaglia per le Sacre Scritture*, Roma 2021.
- Gianotto C., *Pietro. Il primo degli apostoli*, Bologna 2018.
- Gnilka J., *Der Epheserbrief* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament: Apostelgeschichte und Briefe), Freiburg–Basel–Wien 2002.
- Journet Ch., *Oeuvres (1959–1961)* (Oeuvres complètes, XVI), Paris 2019.
- Królikowski J., *Od jednej Ewangelii Chrystusa do czterech Ewangelii Kościoła*, „Vox Patrum” 39 (2019) 71, s. 351–372.
- Lener S., *Il diritto canonico e il mistero della Chiesa*, „La Civiltà Cattolica” (1982) 2, s. 15–30.
- Mongillo D., *La dimensione etico-teologica della Summa Theologiae di Tommaso d’Aquino. Ispirazione, fondazione, articolazione*, Roma 2006.
- Paweł VI, *Trwajcie mocni w wierze*, tłum. L. Paluch, Kraków 1970.
- Rigal J., *Découvrir l’Église. Initiation à l’ecclésiologie*, Paris 2000, s. 33–36.
- Tertulian, *Apologeticus, Tertulliani Opera*, pars I, ed. E. Dekkers et al. (Corpus Christianorum Series Latina, I), Turnhout 1954.
- Vanhoey A., *I carismi nel Nuovo Testamento* (Analecta Biblica, 191), Roma 2011.

Eryk Cichocki\*

## O JĘZYKU CHRYSOLOGII W PISMACH KS. ROMANA ROGOWSKIEGO

### ON THE LANGUAGE OF CHRISTOLOGY IN THE WRITINGS OF FR ROMAN ROGOWSKI

#### Summary

This paper is devoted to the language of Fr Roman Rogowski's Christology and focuses on an analysis of the means by which R. Rogowski depicts Jesus Christ in his texts. The aim of the study is to show the Cosmic Christ as the leading Christological creation, as well as to expose the linguistic tendencies in speaking about Christ, especially to show the significance of romantic poetics and mystical poetics present in R. Rogowski's works. The analysis carried out is panoramic and reveals general linguistic and theological tendencies, as the research undertaken has not been the subject of systematic study so far.

**Keywords:** Christology, Cosmic Christ, language, Fr Roman Rogowski

#### Streszczenie

Artykuł poświęcony jest językowi chrystologii ks. Romana Rogowskiego i skupia się na analizie sposobów, za pomocą których Rogowski przedstawia Jezusa Chrystusa w swoich tekstach. Celem badania jest ukazanie Chrystusa Kosmicznego jako wiodącej kreacji chrystycznej, a także wyeksponowanie językowych tendencji w mówieniu o Chrystusie, zwłaszcza ukazanie znaczenia poetyki romantycznej i poetyki mistycznej obecnej w pracach Rogowskiego. Przeprowadzona analiza ma charakter panoramiczny i ukazuje ogólne tendencje językowe i teologiczne, ponieważ podjęte badania nie były jak dotąd przedmiotem systematycznych studiów.

**Słowa kluczowe:** chrystologia, Chrystus Kosmiczny, język, ks. Roman Rogowski

---

\* Eryk Cichocki – dr nauk humanistycznych (językoznawstwo), diakon, archidiecezja wrocławska, e-mail: [eryk.cichocki@gmail.com](mailto:eryk.cichocki@gmail.com); <https://orcid.org/0000-0002-7985-2534>.

## WSTĘP

Podolanin z urodzenia, ząbkowiczanie jako dziecko i młody człowiek, zgorzelczanie z powodu posługi wikariuszowskiej i wreszcie – wrocławianin, biorąc pod uwagę jego zainteresowania naukowe, dydaktyczne i duszpasterskie – ks. Roman Rogowski. Przedmiotem niniejszego referatu są publikacje teologiczne tego wrocławskiego dogmatyka. Celem badania będzie analiza języka chrystologii, za pomocą którego ks. Rogowski przedstawia Jezusa Chrystusa.

Język chrystologii ks. Rogowskiego wyrażany jest między innymi za pomocą poetyki romantycznej i poetyki mistycznej<sup>1</sup>. Poetyki te wzajemnie się uzupełniają i służą do wyrażania treści chrystologicznych przez wrocławskiego badacza. Badania mają charakter panoramiczny, a ich celem jest wykazanie ogólnych tendencji językowych i teologicznych wynikających z lektury pism wrocławskiego dogmatyka. W przeprowadzonym badaniu jakościowym wykorzystano metodę analityczno-krytyczną pism ks. Romana Rogowskiego. Analizę rozpoczynam od wykazania ogólnej charakterystyki jego chrystologii, a następnie prezentuję wybrane cechy języka tejsze chrystologii. Poglądowy opis języka chrystologii i wnioski z jego analizy podpieram cytatai z jego dzieł. Artykuł nie rości sobie prawa do wyczerpania tematu kreacji Chrystusa Kosmicznego w pismach Rogowskiego, ale zaznacza jedynie najważniejsze wyznaczniki tej koncepcji chrystycznej i skupia się na języku opisywanej chrystologii.

Ani sam język pism ks. Rogowskiego, ani tym bardziej jego język chrystologii nie stanowił jak dotąd przedmiotu badań<sup>2</sup>. Artykuł jest więc wstępem do dyskusji i próbą ukazania cech charakterystycznych języka teologicznego ks. Rogowskiego.

<sup>1</sup> Termin „poetyka” rozumiem zgodnie ze *Słownikiem języka polskiego*: „1. zespół środków formalnych charakterystycznych dla twórczości pisarza, szkoły poetyckiej, kierunku lub prądu w literaturze” (<https://sjp.pwn.pl/sjp/poetyka;2571856> [dostęp: 10.11.2023]).

<sup>2</sup> Zgadzam się z twierdzeniem: „Mówiąc o swoistości języka religijnego, czyli o cechach go wyodrębniających, zacząć trzeba jednak od przynależności do rodzaju. I tu zaznaczmy, że język religijny jest odmianą języka ogólnego, czyli w zasadzie do tego języka należy” (zob. I. Bajerowa, *Swoistość języka religijnego i niektóre problemy jego skuteczności*, „Łódzkie Studia Teologiczne” (1994) 3, s. 11), ale też należy podkreślić, że „Z punktu widzenia słownictwa oraz gramatyki granica między językiem religijnym i świeckim jest trudna do przeprowadzenia. O wyodrębnieniu języka religijnego decyduje przede wszystkim religijne użycie języka. Oznacza to, że język religijny zakłada kontekst użycia wyrażeń, na który składają się w zasadzie wszystkie podstawowe wymiary religii. Subiektywny aspekt tego kontekstu obejmuje intencje mówiących, a więc przede wszystkim swego rodzaju nakierowanie na przedmiot religijny. Aspekt rytualny dotyczy działań człowieka religijnego, w szczególności zaś działań

## KREACJA CHRYSZYCZNA W PISMACH KS. ROGOWSKIEGO – CHRYSYUS KOSMICZNY

W pismach ks. R. Rogowskiego dostrzegalna jest wyraźnie chrystologia kosmiczna, która eksploruje związki między osobą Jezusa Chrystusa a całą kosmiczną rzeczywistością<sup>3</sup>. W ramach tej perspektywy Chrystus jest postrzegany nie tylko jako zbawca ludzkości, lecz także jako centralny punkt, przez który całe stworzenie jest odnowione i uświęcone. Chrystologia kosmiczna stawia Jezusa w centrum kosmicznego planu Boga. Koncepcja ta opiera się na interpretacji biblijnych tekstów, które podkreślają uniwersalne znaczenie zbawienia przynieszonego przez Chrystusa<sup>4</sup>. Chrystologię kosmiczną można odnaleźć w interpretacjach takich teologów jak Pierre Teilhard de Chardin<sup>5</sup>, Hans Urs von Balthasar<sup>6</sup> czy Karl Rahner<sup>7</sup>.

Kluczowym elementem chrystologii kosmicznej jest przekonanie, że Chrystus jako druga osoba Trójcy Świętej ma centralną rolę nie tylko w historii ludzkości, ale również we wszechświecie. Chrystus jako Logos, Słowo Boże, jest uważany za klucz do zrozumienia sensu i celu całego stworzenia. Chrystologia kosmiczna może być traktowana jako rozwinięcie bardziej tradycyjnych chrystologii, które skupiają się głównie na zbawczej roli Jezusa dla ludzi. Ta nowa perspektywa ukazuje szeroką, kosmiczną perspektywę działania Boga w Jezusie Chrystusie, obejmującą całe stworzenie<sup>8</sup>.

W kosmosie Chrystus jest tym, który wciąż żyje i współpracuje z wierzącymi w przywracaniu panowania nie tylko nad samymi sobą, ale także

---

kulturowych na aspekt instytucjonalny – zakładając, że został już wykrystalizowany – składają się procesy regulacji sposobów religijnego mówienia, w szczególności zaś doktrynalnej stabilizacji dyskursu religijnego. Dodać należy, że język religijny funkcjonuje nie tylko w kontekście religijnym, ale także w szerszym kontekście kulturowym, wykraczającym poza obszar danej religii. Jeżeli przyjąć, że w języku określonej kultury zawarty jest pewien obraz świata, konsekwencją tego będzie przyznanie językowi religijnemu, jako pewnemu sektorowi języka naturalnego, roli czynnika wpływającego na sposób postrzegania rzeczywistości oraz działania jednostek” (zob. S. Sztajer, *Język a konstytuowanie świata religijnego*, Poznań 2009, s. 26).

<sup>3</sup> C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, Lublin 2000, s. 794.

<sup>4</sup> Tamże, s. 795–799.

<sup>5</sup> Por. P. Teilhard de Chardin, *Człowiek i inne pisma*, przeł. J. i G. Fedorowscy, W. Sukiennicka, M. Tazbir, Warszawa 1984, s. 128–129.

<sup>6</sup> Zob. M. Pyc, *Forma Jezusa Chrystusa i jej percepcja w estetyce teologicznej Hansa Ursa von Balthasara*, „Poznańskie Studia Teologiczne” (2000) 9, s. 145–166.

<sup>7</sup> Zob. J. Rodzeń, „Mieszkańcy gwiazd” według Karla Rahnera, „Studia Philosophiae Christianae” (2016) 52, s. 153–174.

<sup>8</sup> Tamże.

nad pozostałym stworzeniem<sup>9</sup>. Już od pierwszych wieków chrześcijaństwa rozpowszechniona była prawda o Chrystusie obecnym we wszechświecie. G.A. Maloney, powołując się na pisma między innymi św. Cyryla Aleksandryjskiego czy św. Jana Damasceńskiego, zauważa:

[...] przyjmując na siebie materialne ciało Bóg wszedł do samego serca swojego stworzonego kosmosu. Chrystus przez swoją śmierć i swoje zmartwychwstanie, w swojej chwalebnie uduchowionej naturze ludzkiej, stał się obecny, i jest nawet teraz obecny we wszechświecie w nowy sposób. Jest On nie tylko wzorem, Boskim Logosem, przez który, jak św. Jan mówi w Prologu, Bóg stworzył wszystkie rzeczy i w którym wszystko ma swoje istnienie, ale także jest tym Ciałem-Osobą, które stało się działającym czynnikiem, mającym w pełni zrealizować Boży plan stworzenia. Wizja Ojców odsłania strukturę kosmicznej chrystologii: Chrystus, Bóg-Człowiek jest odkupiającym i wypełniającym centrum całego stworzonego wszechświata<sup>10</sup>.

Należy zauważyć, że w pismach ks. Rogowskiego obraz wszechświata nie stanowi sam w sobie przedmiotu rozważań, ale opisywany jest on zazwyczaj w kontekście przedmiotu Bożej działalności, dzięki której możliwe jest lepsze poznanie Boga i dzięki temu odczytanie Boskich oczekiwań względem człowieka<sup>11</sup>. Dla ks. Rogowskiego Chrystus istniejący w kosmosie jest możliwy do poznania za pomocą natury, ale jednocześnie wielokrotnie podkreśla on, że dzisiejsze obserwacje przyrody wyraźnie pozwalają dostrzec, iż oprócz tego, co się widzi, obserwator nosi w sobie „intuicję czegoś największego”<sup>12</sup>.

Jednym z ważniejszych pism ks. Rogowskiego, w którym można odnaleźć zasadniczy wykład chrystologii kosmicznej, jest jego publikacja *Światłość i tajemnica*<sup>13</sup>. Nawiązując do prawd głoszonych od pierwszych wieków przez chrześcijan, Rogowski podkreśla, że stworzenie ma swój chrystologiczny wymiar dzięki wcieleniu:

[...] schodzą się w jedno największa łaskawość Boga i najwyższa możliwość człowieka i świata. Dzięki Wcieleniu świat osiąga swoje ostateczne znaczenie,

---

<sup>9</sup> Zob. G.A. Maloney, *Chrystus Kosmiczny. Od Pawła do Teilharda*, przeł. T. Mieszkowski, Warszawa 1972, s. 17.

<sup>10</sup> Tamże, s. 10.

<sup>11</sup> Por. J. Turek, *Kosmos*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. A. Szostek, t. IX, Lublin 2002, s. 952.

<sup>12</sup> Tamże.

<sup>13</sup> R. Rogowski, *Światłość i tajemnica. Z problematyki teologii egzystencjalnej*, Katowice 1986.

a ponieważ człowiek stanowi sens świata, dlatego Chrystus jest sensem człowieka i świata. Stworzenie świata dla człowieka jest faktycznie skierowaniem świata ku misterium Inkarnacji, a ucłowieczenie Boga dokonuje – zgodnie z zasadą patrystyczną – przeobstwieńnię człowieka, a przez niego – świata<sup>14</sup>.

Ważnym aspektem kosmicznej chrystologii w pismach ks. Rogowskiego jest „prawda o udziale Chrystusa jako Logosu w dziele Stworzenia”<sup>15</sup>. Jezus Chrystus – Pantokrator (Kol 1,15–17) spełnia swoją misję kosmokracyjną w trojaki sposób: przedwieczny Logos – prawzór Stworzenia jako Wcielone Słowo, kosmos stworzony przez Niego jest odbiciem Niewidzialnych Rzeczy Boskich (Rz 1,20), cały wszechświat jest stale przez Niego podtrzymywany w istnieniu (Hbr 1,2). Pantokrator swoją mocą kreacyjną ożywia cały kosmos i sam w sobie jest celem i kresem, punktem ostatecznym, Omegą wszechrzeczy (Ap 1,8)<sup>16</sup>.

## POETYKA ROMANTYZMU

Kreacja Chrystusa Kosmicznego w pismach ks. Rogowskiego wiąże się z poetyką romantyzmu i z charakterystycznymi dla niej środkami językowego obrazowania.

Zgodnie z romantyczną praktyką klasyka miesza się z nowymi prądami. Podobnie rzecz ma się u ks. Rogowskiego: traktaty teologiczne poruszające między innymi wizję Chrystusa kosmicznego współlistnieją z poetyckim spojrzeniem na świat. Niechęć wobec skonwencjonalizowanych wypowiedzi widać w większej swobodzie twórczej (teologicznej) wrocławskiego dogmatyka. Części tekstu dogmatycznego, charakterystycznego dla traktatu, wykładu czy referatu, współlistnieją z wyrażaniem przeżyć wewnętrznych, które – co też zgodne z poetyką romantyczną – stanowią punkt wyjścia i kształtowania więzi międzyludzkich. Więcej, od poety romantycznego oczekiwano, by miał „czułe serce”<sup>17</sup> i potrafił wyzwolić się z krępujących więzi społecznych<sup>18</sup>. O poetyce romantycznej Ewa Grzęda pisze:

---

<sup>14</sup> Tamże, s. 89.

<sup>15</sup> Tamże, s. 329.

<sup>16</sup> Zob. tamże, s. 239–330.

<sup>17</sup> A. Mickiewicz, *Romantyczność*, <https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/ballady-i-romanse-romantycznosc.html> [dostęp: 10.12.2023]

<sup>18</sup> E. Grzęda, *Wstęp*, w: *Poezja pierwszej połowy XIX wieku (preromantyzm – romantyzm)*. *Antologia*, wybór i oprac. E. Grzęda, Wrocław 2007, s. 23–25.

Twórca wierszy i poematów winien był wykazać się ponadto znajomością świata, którego obraz w stosunku do wyobrażeń i przekonań klasycystycznych uległ znacznemu skomplikowaniu i pogłębieniu. Przedmiotem szczególnego zainteresowania stawały się wobec tego przyroda i sfera wewnętrznych doznań człowieka. Postulowano, by w twórczości poetyckiej manifestować czułość, rozumianą jako delikatność, i dążyć do prostoty<sup>19</sup>.

Posługiwanie się przez ks. R. Rogowskiego literackością w mówieniu o Kosmosie, w którym stale obecny jest Chrystus, sprzyja swobodniejszej wypowiedzi teologicznej, nadaje rys atrakcyjności, pozwala niektóre pojęcia teologiczne objaśnić i poddać rozważaniom. Widać to wyraźnie choćby w przykładzie obrazującym obecność Boga w świecie:

Simone Weil pisała kiedyś: „Istnieje coś jak gdyby wcielenie Boga w świat, a piękno jest Jego znakiem”. Na pewno piękno gór jest takim znakiem, a w tych górach Ktoś, do kogo z pewną dowolnością można odnieść wypowiedź Gabriela Garcii Marqueza: „Być może dla świata jesteś tylko człowiekiem, ale dla niektórych jesteś całym światem”. Dla mnie takim „całym światem”, zwłaszcza w górach, jest Ona – Maryja, „Królowa Tatr”, „Królowa Gór”, „Matka Chodzących po Górach” i „Matka Biednych i Umierających”, „Matka Samotnych” i „Matka Moja”<sup>20</sup>.

Kolejnym wyznacznikiem romantycznego rysu chrystologii kosmicznej ks. Rogowskiego jest obecność w jego tekstach elegijności. Romantycy chętnie uprawiali formy o zabarwieniu elegijnym, co służyło im do tego, by nadać twórczości poetyckiej charakteru wypowiedzi bezpośredniej, osobistego wyznania:

Podmiot mówiący wiersza ulegał w tym okresie bardzo wyraźniej indywidualizacji, a przyczyną aktu twórczego stawało się najczęściej jednostkowe przeżycie wewnętrzne. [...] Za szczególne ważne uznaje się zwłaszcza nowatorskie Mickiewiczowskie *Sonety krymskie* (1825), nawiązujące w kunsztownej formie literackiej do tradycji epickiego dziennika podróży, a także interesujące ze względu na sposób ujęcia problematyki *Sonety wojenne* Stefana Garczyńskiego (1833)<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> Tamże, s. 24–25.

<sup>20</sup> R. Rogowski, *Uśmiech Boga*, Zgorzelec 2011, s. 35.

<sup>21</sup> Por. tamże, s. 34.



Podobny ton utrzymuje się u ks. Rogowskiego. Sam element elegijny w teologii nie dziwi, wszak eschatologia, a co za tym idzie, pożegnanie tego świata i odejście do wieczności jest naturalnym elementem rozważań teologicznych. W ślad za wieloma pisarzami romantycznymi u wrocławskiego dogmatyka powstawały cykle poetyckie, przypominające elegijne dzienniki podróży spod znaku utworów Mickiewiczowskich<sup>22</sup> czy wierszy Stefana Garczyńskiego<sup>23</sup>. Większość utworów Rogowskiego jest zapisem podróży, faktycznej lub duchowej, jest wspomnieniem dnia po dniu, godziny po godzinie. Wędrowkę taką można dostrzec między innymi w takich dziełach Rogowskiego, jak: *Każdy dzień jest darem niebios. Notatki znad rzeki*<sup>24</sup>, *Uśmiech Boga*<sup>25</sup> czy lepiej znana środowisku nie tylko teologicznemu *Mistyka gór*<sup>26</sup>.

Przy omawianiu elegijności zaczerpniętej z romantycznych utworów należy zauważyć również kolejny aspekt tego, co łączy dzieła ks. Rogowskiego z romantyczną poetyką, a mianowicie również zaczerpnięta z tamtego okresu moda na wędrowanie, dzięki któremu rozwijała się twórczość podróżniczo-opisowa. W *Mistyce gór* kompozycja tekstu oparta jest na wędrowce po szczytach: od Arratu, Morii, Synaju aż do Karmel i Hermon; od Góry Nawiedzenia, Góry Kuszenia, Hattin jako góry powołania, Góry Błogosławieństwa po Tabor, Górę Oliwną, Golgotę i Masadę. Wędrowanie po tych wzgórzach stało się dla Rogowskiego przyczynkiem teologicznego komentarza, dogmatycznych uwag i biblijnych rozważań, dotyczących między innymi Chrystusa Kosmicznego. Tak jest na przykład w kwestii ukazania Eucharystii jako sakramentu Chrystusa Kosmicznego<sup>27</sup>.

Trudno jednoznacznie uchwycić z perspektywy tekstologicznej, jakimi gatunkami posługiwał się ks. Rogowski. To tym bardziej wpisuje się w poetykę romantyczną, gdyż w romantycznym wydaniu gatunku uprawiane w tym okresie nacechowane były synkretyzmem i rodzajowym eklektyzmem. U Rogowskiego traktat miesza się z poezją, fragmenty artykułów przeglądowych z literaturą wspomnieniową, artykuły kazuistyczne z powieścią poetycką. Nie ma to charakteru przypadkowego, ale jest świadomym zamierzeniem teologa. W kontekście chrystolo-

---

<sup>22</sup> Mowa m.in. o sonetach krymskich Mickiewicza, <https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/sonety-krymskie-stepy-akermanskie.htm> [dostęp: 10.12.2023].

<sup>23</sup> Warto wspomnieć choćby: S. Garczyński, *Listy z podróży po Włoszech*, Warszawa 2010.

<sup>24</sup> R. Rogowski, *Każdy dzień jest darem niebios. Notatki znad rzeki*, Wrocław 2007.

<sup>25</sup> R. Rogowski, *Uśmiech Boga...*

<sup>26</sup> R. Rogowski, *Mistyka gór*, Wrocław 1995.

<sup>27</sup> R. Rogowski, *Światłość i tajemnica...*, s. 329–330.

gii kosmicznej nie jest to pierwszorzędnym problemem, autor bowiem skupiał się na przedstawieniu kreacji Chrystusa i jego roli w dziejach wszechświata.

Czynnikiem łączącym teksty ks. Rogowskiego z romantycznymi utworami jest charakterystyczny unik dydaktyzmu, właściwy epoce oświecenia czy późniejszym utworom pozytywistycznym. Jeśli element dydaktyczny występuje u Rogowskiego, to pojawia się w formie zawołanej. Częściej pouczenia ukryte są za cytatami zaczerpniętymi od literatów i teologów, aniżeli występują wprost. Nie przeszkadza to Rogowskiemu, by indywidualizm także przekuć do celów społecznych:

[...] „jest jeden tylko problem, jeden jedyny na świecie: przywrócić ludziom znaczenie duchowe, niepokoje duchowe”. To wezwanie Antoine’a de Saint-Exupéry’ego odnosi się do całości życia, a zwłaszcza do jego istotnej formuły „wiary, która działa przez miłość” (Ga 5,6). I dlatego warto przytoczyć tu wypowiedź Rene Dubos z jego *Pochwały różnorodności*: „Jakże szara i uboga, nieopięta, nic nie znacząca byłaby nasza planeta, gdyby życie na nadawało jej blasku”. I właśnie tego „blasku” nadaje całemu życiu Pawłowa zasada: „Wiara, która działa przez miłość”. Realizacja tej zasady ma istotne znaczenie w każdej sytuacji i w każdym czasie, a zatem także i dzisiaj<sup>28</sup>.

Innym przejawem preferowania indywidualizmu jest analiza poezji, przy której Rogowski pozwala wyciągać wnioski dotyczące życia jednostki, jak i społeczeństwa (np. analiza wierszy Anny Achmatowej<sup>29</sup>, interpretacja tekstów filozoficznych Nikołaja Bierdiajewa<sup>30</sup>, analiza aforyzmów m.in. Oskara Wilde’a<sup>31</sup>). Przywołanie poezji i prozy stało się dla Rogowskiego sposobem wyrażania tego, co niewyraźne, ale także punktem odniesienia do rozważań o Bogu.

Chrystus Kosmiczny dostrzegalny jest dla Rogowskiego w różnorodnych elementach pejzażu, a sam pejzaż należał do tematów uprzywilejowanych w poezji romantycznej. Od połowy XVIII wieku – w opozycji wobec estetyki klasycznej i utylitaryzmu – pejzaż stał się popularnym motywem wypraw naukowych i podróży<sup>32</sup>. Od tego czasu:

---

<sup>28</sup> R. Rogowski, *Całe życie człowieka*, Głogów 2016, s. 5.

<sup>29</sup> R. Rogowski, *Każdy dzień jest darem niebios*, Wrocław 2007, s. 114.

<sup>30</sup> Tamże, s. 147.

<sup>31</sup> R. Rogowski, *Bóg jest miłością*, Głogów 2016, s. 35.

<sup>32</sup> Por. Grzęda, *Wstęp*, w: *Poezja pierwszej połowy XIX wieku...*, s. 41.

Uwagę zaczęła przykuwać przyroda dzika, nieokiełznana ludzką ręką, budząca liczne emocje, przypominająca o pochodzeniu człowieka, cywilizacji i kultury. Natura stała się najważniejszym odniesieniem dla estety tyki sentymentalnej, wywodzącej się z filozofii Rousseau, asymilowanej następnie w romantyzmie; na temat relacji człowieka do przyrody wypowiadał się już Franciszek Karpiński w programowym artykule *O wymowie w prozie albo wierszu*<sup>33</sup>.

U Rogowskiego natura jest również niezwykle ważna. Wprowadza element nie tylko malowniczości, wzniosłości, sacrum, ale też bogata jest w konkretne miejscowości, jasno określone wzgórza, wprost nazwane krainy geograficzne. I podobnie do romantyków, pisma Rogowskiego zawierają nazwy własne i pospolite realiów topograficznych, przyrodniczych, klimatycznych. Opisuje Rogowski góry, stopy, bezkresne morza, rzeki, lasy czy budowle<sup>34</sup>. Mianownikiem przywoływania tych elementów pejzażu w pismach Rogowskiego jest ich odniesienie do stałej obecności Chrystusa Kosmicznego nie tylko jako ich stwórcy, ale również jako punktu Omega – celu dążeń i celu ich istnienia.

## POETYKA MISTYKI

Roman Rogowski w swoich teologicznych tekstach, w których pojawia się Chrystus, zwłaszcza w kreacji Chrystusa Kosmicznego, obok języka dogmatu posługuje się językiem mistyki<sup>35</sup>. Ostatecznie przyjęło się oznaczać terminem „mistyka” duchowe przeżycie zbawczych tajemnic Chrystusa i w ogóle religijne poznanie Boga i zjednoczenie z Nim<sup>36</sup>. Sam stwierdza, że „mistyka jest doświadczeniem wiary, czyli doświadczeniem milczącego Boga”, oraz że „chrześcijanin jutra będzie mistykiem – albo go nie będzie wcale”. Wskazuje także trzy parametry wyznaczające ducho-

---

<sup>33</sup> Tamże, s. 41–42.

<sup>34</sup> Elementy te opisuje R. Rogowski w takich dziełach, jak: *Ewangelia w słońcu pośród gór*, Wrocław 2006; *Chociażbym chodził ciemną doliną*, Wrocław 2005; *I poszła z pośpiechem w góry*, Opole 1991; *Z Maryją, Matką Jezusa. Mistyka Maryjna*, Warszawa 2009.

<sup>35</sup> W Biblii słowo „mistyka” nie występuje. Pojawia się ono dopiero we wczesnej literaturze chrześcijańskiej. Termin przejęty został od Greków i chrześcijaństwo nadało mu sens teologiczny, np. w starożytnej egzegezie biblijnej, m.in. u Klemensa Aleksandryjskiego i Orygenesusa, słowo *mystikos* było używane na oznaczenie alegorycznego sensu Pisma Świętego. Późniejsi pisarze chrześcijańscy słowo „mistyczny” wiązali z liturgią, zwłaszcza eucharystyczną.

<sup>36</sup> D. Olszewski, *Mistyka*, w: *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice 1998, s. 302.

wość mistyczną: „zawsze” (*pantote*), „wszędzie” (*pantachē*) i „cały człowiek” (*pas anthrōpos*)<sup>37</sup>.

## RYS CHARAKTERYSTYCZNY JĘZYKA ROGOWSKIEGO W KREACJI CHRYSTUSA KOSMICZNEGO

Język mistyki Rogowskiego nie jest typowym językiem mistycznym, a to dlatego, że – jak zauważa Alicja Sakaguchi – mistyk „zamyka oczy” na rzeczywistość widzialną, a wzrok swój kieruje w milczeniu do swego wnętrza, w stronę świata swej duszy<sup>38</sup>. Dla Rogowskiego nie może zaistnieć zjednoczenie mistyczne bez patrzenia na stworzony świat. Kulminacyjny moment mistyki – zjednoczenie z Bogiem – możliwe jest dzięki mozolnej drodze przemyśleń, kontemplacji otaczającego świata, oczyszczeniu z przyzwyczajęń codziennych i wreszcie medytowaniu stworzenia.

Nie sposób zaprzeczyć, że język mistyki Rogowskiego wyróżnia się, a to dlatego, że opis mistycznych doświadczeń wzbogacony jest komentarzem dobrze wykształconego teologa. Doświadczenia mistyczne Rogowskiego są tym samym rzeczowym opisem teologicznego sposobu patrzenia na otaczający wszechświat. Szeroki zakres słownictwa mistycznego umożliwia Rogowskiemu wyrażanie nie tylko fizyczno-zmysłowego świata, ale także rzeczywistości duchowej, która jest najtrudniejsza do wyrażania za pomocą języka.

Rogowski w swoich pismach – patrząc na otaczający go świat – wyraża uczucia zdumienia, uniesienia, udręki lub radości. W opisie doświadczeń religijnych napotkać można rzeczowość i opanowanie. O języku mistycznym świadczy to, że pewnych wyrażęń, na przykład takich jak „wy dajcie im jeść”, nie da się wyjaśnić za pomocą żadnego realizmu językowego i tłumaczone są poprzez wewnętrzny metajęzyk<sup>39</sup>.

<sup>37</sup> R. Rogowski, *Chrystus we mnie – ja w Chrystusie. Św. Pawła mistyka na co dzień*, Warszawa 2008.

<sup>38</sup> A. Sakaguchi, *Język – mistyka – proroctwo. Od doświadczenia do wystowienia*, Poznań 2011, s. 49.

<sup>39</sup> Tamże, s. 385. O mistyce, w tym także o języku mistyki, zob. w: *Leksykon mistyki*, red. P. Dinzelbacher, tłum. B. Widła, Warszawa 2002, J. Leclercq, *Literatura a życie mistyczne*, tłum. M. Borkowska, w: tenże, *Miłość nauki a pragnienie Boga* (Źródła Monastyczne 14), Kraków 1997; B. McGinn, *Fundamenty mistyki*, przeł. T. Dekert, Kraków 2009; *Mistyka jako stan świadomości i typ doświadczenia religijnego*, red. J. Baniak, „Filozofia Religii” 5 (2009) 5, Poznań; *Ostatnie przed wielkim milczeniem. Język i religia*, red. E. Przybył, Kraków 2001; I. Rutkowska, *Problem aktualności języka mistycznego*, „Colloquia Theologica Ottoniana” (2014) 1, s. 225–240.

Kiedy zestawimy najczęściej występujące słowa w tekstach mistycznych z tekstami ks. Rogowskiego, zauważamy, że zarówno w jednych, jak i drugich znaczną część stanowią leksemy o charakterze egzystencjalnym i relacyjnym. Chrystus u Rogowskiego *udziela się*, jest *Prawdą jedyną*, dusza *prowadzi z nim rozmowę*, obserwator *jest obdarzony wiedzą*, *prosi o mądrość Bożą*, *doświadcza* i *przeżywa* otaczający go świat, ma wyostrożone „oczy serca”, *doświadcza* miłości Bożej, *czierpie* ze Słowa Bożego<sup>40</sup>.

Co do zasady, mistyk nie uwodzi słowem, ale gdy profesor dogmatyki wprowadza do swoich rozważań język mistyki, mamy do czynienia z pokazowym krasomówstwem. W tekstach Rogowskiego brak obsesji i nadmiernego zainteresowania tym, co przemija i się kończy. Skupia uwagę czytelnika na Chrystusie i Jego realnej obecności w świecie. Przejawem tejże obecności jest choćby praca ludzka, której celem jest przetworzenie kosmosu. Rogowski stwierdza:

[...] dzięki pracy ludzkiej przetwarzającej kosmos, powstają chleb i wino, które dzięki mocy Ducha Świętego stają się znakami żywej obecności Zmartwychwstałego, przemieniającego nie tylko świat w jego wymiarach kosmicznych, ale także świat ludzkiej pracy i ludzkiego wysiłku, przez co i ludzka praca, i ludzki wysiłek budują już teraz „nowe niebiosa i nową ziemię”, gdzie nie będzie ani śmierci, „ani żałoby, ni krzyku, ni trudu” (Ap 21,4)<sup>41</sup>.

### W języku mistyki chodzi o

[...] uświadomienie sobie takiej rzeczywistości i mocy działania, która jednocześnie jest i się skrywa. Mistycy zaświadcniają, że przeciwieństwa mistyczne się nie wykluczają, lecz przeciwnie – wskazują na jakiś łączący je, niedostrzegalny zrazu punkt obejmujący całość rzeczywistości i całość ludzkiego doświadczenia [...]. Wskazują, że życie może być połączeniem ludzkiego i boskiego. Jest to świadomość wielowymiarowa, panoramiczna, a język mistyczny, który odzwierciedla tę świadomość, jest językiem najbardziej ekumenicznym<sup>42</sup>.

W tekstach ks. Rogowskiego pojawia się wiele środków retorycznych, które świadczą o mistyczności przekazu. Do nich należą takie tropy, jak: wyrażenia obrazowe, alegorie, przeciwieństwa, wyrażenia binarne, paradoksy, symbole, cytaty z Biblii, metafory, peryfrazy czy poetyzmy. Wśród

<sup>40</sup> Por. A. Sakaguchi, *Język – mistyka – prorocтво...*, s. 386.

<sup>41</sup> Rogowski, *Światłość i tajemnica...*, s. 335.

<sup>42</sup> Tamże, s. 387.

figur słownych i myśli, figur stylistycznych wyróżniają się paralelizmy i powtórzenia, pytania retoryczne, wykrzyknienia, aluzje czy personifikacje.

## TEOLOG / KAPŁAN / WĘDROWIEC – FIGURY MISTYCZNE

W mistyce ks. Rogowskiego istotną rolę odgrywają najczęściej pojawiające się figury mistyczne, do których należy zaliczyć teologa, kapłana i wędrowca. Rogowski – przyjmując perspektywę wspomnianych figur – kontempluje w codzienności świata obecnego Chrystusa. Wielokrotnie w pismach Rogowskiego pojawiają się wspomnienia o tym, że bohater budzi się wczesnym rankiem i oddaje się kontemplacji. Mówi: „miasto jeszcze śpi, zatem modłę się za miasto i w jego imieniu uwielbiam Najwyższego”<sup>43</sup>. W *Chociażbym chodził ciemną doliną* przywołuje sytuację ze swojego życia, w której studenci zaczęli go nazywać mistrzem, wspomina swoją niezgodę na takie słownictwo i wskazanie uczniom, że „Jeden jest tylko wasz Mistrz, Chrystus” i od razu wyjaśnia szczególną rolę teologa, nie mistrza, ale mistyka. Mówi: „A teolog powinien być jednocześnie mistykiem”<sup>44</sup>. Przywołuje również słowa Włodzimierza Łosskiego, który pisał, że nie ma mistyki bez teologii, a zwłaszcza nie ma teologii bez mistyki<sup>45</sup>. Wyznaje Rogowski:

Dlatego na stare lata coraz bardziej interesuje mnie mistyka Kościoła Wschodniego, bo właśnie ten Kościół został bardzo wierny Ewangelii i Ojcom Kościoła. Szanuję Rahnerów, Balthasarów czy Kasprów, ale teologia zachodnia, szczególnie w wydaniu niemieckim, to już bardziej filozofia Boga niż teologia<sup>46</sup>.

Być bliżej realnego świata znaczy dla Rogowskiego być bliżej Chrystusa Kosmicznego, który jest pierwszą i ostatnią jego przyczyną.

## PRZYRODA

W języku mistyki ks. Rogowskiego punktem wyjścia rozważań jest przyroda opisana z perspektywy dnia i nocy<sup>47</sup>. Warto przyjrzeć się wy-

---

<sup>43</sup> R. Rogowski, *Żyjąc w Światłości*, Świdnica 2009, s. 110.

<sup>44</sup> R. Rogowski, *Chociażbym chodził...*, s. 43.

<sup>45</sup> Tamże.

<sup>46</sup> Tamże, s. 43–44.

<sup>47</sup> Zob. C.S. Bartnik, *Anthropo-kosmo-Theo-logia. Z refleksji nad myślą teologiczną Romana Edwarda Rogowskiego*, „Teologia w Polsce” 1 (2016) 10, s. 241–247.

branym fragmentom jego tekstów i dostrzec, jak za ich pomocą opowiada o Chrystusie Kosmicznym. W *Żyjąc w światłości*<sup>48</sup> czytelnik nocą znajduje się w mieście, dookoła panuje senność, a wyciszone dźwięki stają się oznaką życia w wieczności. Do tej scenerii wkracza słońce: „kosmiczna światłość, znak Tego, o którym mówił Zachariasz: «Z wysoka Wschodzące Słońce nas nawiedzi, by zajaśnieć tym, co w mroku i cieniu śmierci mieszkają (Łk 1,78–79)»”<sup>49</sup>.

Przyroda w mówieniu o Chrystusie Kosmicznym odgrywa w pismach Rogowskiego niebagatelną rolę. Tak jak dla Chrystusa była ona ważnym składnikiem nauki przekazywanej apostołom, tak dla Rogowskiego jest przede wszystkim szansą doświadczenia Boga<sup>50</sup>. Rogowski pisze:

Góry, jezioro i pustynia – trzy żywioły natury, które w sposób szczególny umiłował Jezus. Każdy z nich spełniał rolę niezwykłego środowiska, w którym Jezus głosił Dobrą Nowinę, dokonywał cudów i doświadczał w sposób szczególny swojego człowieczeństwa. To właśnie pytania lub miejsce pustynne były miejscem modlitwy, którą w samotności i ciszy zanosił do swojego Ojca<sup>51</sup>.

Przyroda w rozważaniach ks. Rogowskiego co jakiś czas przerywa – niczym refren – główną myśl tekstu i zaznacza obecność Chrystusa i Jego działania w świecie. Rogowski za pomocą natury tworzy atmosferę zadumy i refleksji:

Wichura się wzmagała. Wyginała świerki na wszystkie strony, a kosówkę przynosiła do ziemi. Tumany zamrożonego śniegu wirowały w powietrzu i jak oszalałe uderzały we wszystko, co stało na ich drodze. Szara mgła wyciszała wycie wiatru, a jednocześnie stwarzała atmosferę tajemniczości i zagrożenia”<sup>52</sup>.

Przyroda i jej przemijalność, tak często obecne w tekstach autora *Mistyki gór*, symbolizujące poszczególne etapy życia ludzkiego, służą mu do

---

<sup>48</sup> R. Rogowski, *Żyjąc w Światłości*..., s. 5.

<sup>49</sup> Tamże.

<sup>50</sup> Z poglądami Rogowskiego korespondują uwagi Tomáša Halíka dotyczące przyrody. Według czeskiego teologa przyrody (stworzenia) od historii nie da się oddzielić. Zauważa on: „Stworzenie to stale trwające Boże «kazanie», jest światem, w biblijnym rozumieniu: światem historycznym, zmieniającym się wciąż i ewoluującym. Stworzenie to proces ciągły, *creatio continua*, a ludzkie społeczeństwo i kultura są jego integralnymi elementami” (T. Halík, *Popołudnie chrześcijaństwa. Odwaga do zmiany*, Kraków 2022, s. 44).

<sup>51</sup> R. Rogowski, *Nawiedzi nas Wschodzące Słońce*, Wrocław 2010, s. 32.

<sup>52</sup> Tamże, s. 10.

ukazania Chrystusa jako bliskiego ludziom – prawdziwego Boga i prawdziwego Człowieka. Tym samym wpisuje się Rogowski w nurt chrystologii egzystencjalnej. Sam stwierdza w jednym ze swoich wstępów:

I właśnie w tym postępowaniu „jak dzieci Światłości”, jak „synowie Światłości” jest ta książka. To postępowanie ma charakter egzystencjalny i obejmuje całe życie, całe jego dziedziny i etapy, a wszystko to, by się realizowała w życiu każdego ucznia Jezusowego postawa Jana Chrzciciela: „Przyszedł on na świadectwo, aby zaświadczyć o Światłości, by wszyscy uwierzyli przez niego”<sup>53</sup>.

Dla Rogowskiego działania przyrody uzmysławiają ludziom przemijalność i wieczność, doraźność życia i horyzont nieśmiertelnego trwania. Spośród wielu elementów przyrody, choćby wiatr – upersonifikowany nauczyciel i wychowawca – przynagła górskich wędrowców do modlitwy i uwielbienia Boga Trójjedynego: „ze zdwojoną siłą uderzyła w szalas. «Niech góry przyniosą ludowi pokój...» – nagle gdzieś z oddali przeszły mu na pamięć słowa Psalmu”<sup>54</sup>. Istotnym komponentem świata przyrody jest także mgła. Tworzy ona często w pismach Rogowskiego sacrum, dzięki któremu doświadczyć można obecności Chrystusa w świecie:

Tatry toną w mgłach, a ja tak bardzo kocham mgły! Świat wtedy wydaje się być bardziej tajemniczy, bliski, cieplejszy, mimo że mgły niosą najczęściej ze sobą trochę wilgoci

Kolejną częścią krajobrazu odwołującego się do Chrystusa są wodospady. Jeden z takich wodospadów znajduje się w Dolinie Młynieckiej. Rogowski w swoim tekście najpierw docenia piękno i wdzięk tego wodospadu: „Jest piękny, spada kilkoma strumieniami z progu skalnego o wysokości ponad 25 metrów. Jego szum to wspaniała, nieustanna muzyka gór!”<sup>55</sup>, by następnie odnieść opisywane widoki do Biblii i zapytać, dlaczego w kantyku „Trzech chłopców z Księgi Daniela nie wymieniono wodospadów”. Dodaje, że powinno być: „Wodospady wysokie, błogosławcie Pana”. Tak zarysowane tło wodospadów służy Rogowskiemu do zadania pytania o utracone zdrowie i refleksję nad wezwaniem Chrystusa, by wierzący w różnych momentach życia mieli na uwadze Jego wezwanie: „pro-

---

<sup>53</sup> R. Rogowski, *Żyjąc w Światłości...*, s. 5–6.

<sup>54</sup> Tamże.

<sup>55</sup> Tamże, s. 11.



ście a będzie wam dane!”<sup>56</sup>. Niemalą rolę odgrywają w pismach Rogowskiego drzewa, trawy i kwiaty (Dn 3,76). Te komponenty przyrody „biorą udział w uwielbieniu Najwyższego”<sup>57</sup>. Drzewa otaczające piszącego są nie tylko „naszymi starszymi braćmi unieruchomionymi”<sup>58</sup>, ale w odkupieniu przyniesionym przez Chrystusa odegrały ważną rolę, ponieważ – jak nasz autor powtarza za św. Efremem – „za sprawą drzewa upadła ludzkość aż do dna piekła – za sprawą drzewa wzniosła się do domu życia”<sup>59</sup>.

## POEZJA

Dla ks. Rogowskiego odpowiedzią na samotność i bezsilność ludzi jest obecność Boga w świecie. W myśl wrocławskiego badacza śladem tej obecności Boga jest poezja. Odwołując się do słów Psalmu 96, przypomina, że „Przed Nim [Bogiem] kroczą majestat i piękno”. Poezja, będąca jedną z odsłon tego piękna, jest odpowiedzią na troski, smutek i zniechęcenie świata. Uwypukla Rogowski: „Poezja może zatem być budowaniem ducha, gdy «wał się fundamenty»”<sup>60</sup>. W wielu utworach poetyckich wrocławski dogmatyk dostrzega przejawy obecności „majestatu i piękna”. Poezję wykorzystuje Rogowski w różnorodnych celach teologicznych, a co za tym idzie – językowych. Dla przykładu, poezja staje się tu hamulcem pochopnych sądów i ocen. W jej kontekście autor pisze o czasach komunistycznych:

[...] wbrew sytuacji i atmosferze, ale wbrew także tym wszystkim, którzy z perspektywy lat usiłują tamte czasy i tamtych ludzi oceniać jednostronnie, najczęściej negatywnie, właśnie w tym okresie powstawało wiele wspaniałych dzieł, tworzonych przez wspaniałych ludzi<sup>61</sup>.

Poezja jest także przejawem tęsknoty za Chrystusem. I tak, według Rogowskiego, poezja u bułgarskiego pisarza Atanasa Dalczewa jest błagalną modlitwą o ocalenie człowieka przed samotnością: „Ty, o Panie, nie pozwól mi zginąć, / zanim jeszcze tutaj zaistniałem”. Poezja służy także wyrażeniu misji Chrystusa w świecie, który przychodzi nie po to, by karać,

---

<sup>56</sup> Tamże, s. 12.

<sup>57</sup> R. Rogowski, *Skrzydła wiatru Go niosły*, Warszawa 2009, s. 37.

<sup>58</sup> Tamże.

<sup>59</sup> Tamże.

<sup>60</sup> Tamże, s. 32.

<sup>61</sup> Tamże.

ale po to, by „błogosławić wszystkich jednak: i człowieka, / i w skwarze schnące trawy”<sup>62</sup>. Za pomocą liryków poetki Liny Kostenki, ukraińskiej pisarki, dostrzega obecną w człowieku tęsknotę za wiecznym trwaniem przed Bogiem: „Wszystko tu zmierza, lecz nie wszystko mija tu – nad brzegami Wiecznej Rzeki”<sup>63</sup>. Poprzez mowę wiążaną Norwida akcentuje to, że „z rzeczy świata tego zostaną tylko dwie, / dwie tylko: poezja i dobroć... i więcej nic”.

Dla Rogowskiego piękno Boga ukryte jest w poezji twórców dawnych, jak i współczesnych. Poetyckie strofy – dla autora *Mistyki gór* – sprzyjają kontemplacji Boga: „w stworzeniu, we wszechświecie, w przyrodzie”<sup>64</sup>. Więcej, dla ks. Rogowskiego, sam Bóg jest artystą, jest malarzem<sup>65</sup>, który „pisał ikonę stworzenia”, a którego obecność w świecie dostrzegł – za francuskim filozofem Teilhardem de Chardinem – nie tylko jako epifanię Boga w stworzeniu, ale także diafonię – promieniowanie, ukazywanie się Boga poprzez przezroczysty świat<sup>66</sup>. Dalszym etapem tej twórczości Boga-Artysty jest wcielenie Jezusa Chrystusa. Pisze Rogowski: „Syn Boży stając się człowiekiem – człowiekiem jako częścią świata – tym samym wszedł w ten świat jednocząc się z nim i uświęcając go”<sup>67</sup>. Za pomocą utworów poetyckich między innymi Mikołaja Bierdiajewa wyjaśnia, że przyjście Chrystusa jest „kontynuacją stworzenia świata, Ósmym Dniem Stworzenia”<sup>68</sup>. Tak rozumiane dzieło artystyczne Boga pozwala Rogowskiemu wnioskować za Siergiejem Bułgakowem, że „zmartwychwstały Kyrios wobec świata jest Pięknem<sup>69</sup> – obok Logosu jest taką samą zasadą świata”<sup>70</sup>.

Poezja dla Rogowskiego jest pomostem między życiem doczesnym człowieka a wiecznością. Od tego pomostu zależy relacja między Wcielonym Bogiem a światem. Przywołując fragment wiersza Zbigniewa Herberta *Struna*: „zaprawdę zaprawdę powiadam wam / wielka jest przepaść / między nami / a światem”<sup>71</sup> ukazuje Rogowski, że wyznawcy Chrystusa często tworzą przepaść między Chrystusem a światem, a jest tak wtedy, gdy „zbyt daleko jesteście od Tego, który mówił «Ja jestem światłością

<sup>62</sup> Tamże, s. 33.

<sup>63</sup> Tamże.

<sup>64</sup> Tamże.

<sup>65</sup> Tamże, s. 35.

<sup>66</sup> Tamże.

<sup>67</sup> Tamże.

<sup>68</sup> Tamże.

<sup>69</sup> Tamże.

<sup>70</sup> Por. tamże.

<sup>71</sup> Tamże, s. 45.

świata» (J 8,12). Im bliżej będziemy tej Światłości, tym bardziej będziemy się stawać «dziećmi światłości» (Ef 5,8)<sup>72</sup>. W budowaniu pomostu między doczesnością a wiecznością konieczna jest odpowiedź człowieka na powołanie przez Chrystusa do zbawienia. Rogowski dostrzega tę zależność w poezji George'a Byrona i w jego *Korsarzu*: „Jednym z uroków starych listów jest to, że nie wymagają odpowiedzi”<sup>73</sup>. Przy lekturze poezji tego angielskiego pisarza lamentuje Rogowski nad tym, że dzisiejszy człowiek nie odpowiada na wezwanie Chrystusa i zamyka swoje myślenie wyłącznie w doraźności i tymczasowości. Konkluduje że na „stare listy, [...] trzeba niemal zawsze odpowiedzieć”, a tymi odpowiedziami są zasadnicze kwestie wiary<sup>74</sup>.

Rogowski posługuje się wieloma środkami poetyckiego obrazowania w mówieniu o Chrystusie Kosmicznym, a wśród nich rolę wiodącą odgrywają metafory. Jedną z najpopularniejszych jest upersonifikowanie poezji i teologii<sup>75</sup>. Inspirując się Mikołajem Gumilowem, Rogowski nazywa teologię „Wielką Damą”, a poezję – „siostrą Wielkiej Damy”, „[...] która na swój oryginalny sposób potrafi wyrazić to, co jest przedmiotem teologii”<sup>76</sup>.

Roman Rogowski podkreśla, że życie człowieka to indywidualna droga wiary, dlatego opowiada się za czytaniem utworów poetyckich „niezależnie od tego, jakimi drogami poeta szedł przez życie, gdy wyznawał: «Ja już z ziemi nieba nie widzę»”<sup>77</sup>. Dla przykładu, analizując poezję Juliana Tuwima, Rogowski dostrzega w niej echo słów św. Pawła, by Rzymianie byli „w miłości braterskiej życzliwi” (Rz 12,10). Wykorzystując utwór Tuwima *Modlitwa* 2<sup>78</sup>, Rogowski podkreśla poetyckim językiem konieczność naśladowania Chrystusa jako Sługi. Dla wrocławskiego badacza nie jest istotna wiara pisarza, ale ważniejsze jest, czy jego dzieło prowadzi czytelnika do Jezusa Chrystusa i czy odpowiada na podstawowe pytania wiary.

## WNIOSKI

U podstaw artykułu stoi problem języka chrystologii w pismach ks. Romana Rogowskiego. Z samej perspektywy chrystologicznej należy za-

---

<sup>72</sup> Tamże.

<sup>73</sup> Tamże.

<sup>74</sup> Tamże, s. 110.

<sup>75</sup> Tamże, s. 53.

<sup>76</sup> Tamże.

<sup>77</sup> Tamże.

<sup>78</sup> Zob. J. Tuwim, *Modlitwa* 2, <http://wiersze.bfcior.pl/julian-tuwim.php?show=modlitwa2> [dostęp: 10.12.2023].

uważyć w tekstach Rogowskiego kreacjonistyczną wizję Chrystusa jako Chrystusa Kosmicznego. Wrocławski dogmatyk ukazuje tegoż Chrystusa za pomocą języka, który charakteryzuje się co najmniej dwoma zasadniczymi wyróżnikami: poetyką romantyczną i poetyką mistyczną.

Styl wypowiedzi ks. Rogowskiego wpisuje się w poetykę romantyzmu, co przejawia się w tym, że w jego tekstach dostrzegalna jest swoboda twórcza, a literackość sprzyja swobodniejszej wypowiedzi teologicznej. Podobnie jak romantycy, ksiądz Rogowski łączy klasykę z nowymi prądami, a elementy elegijności w jego tekstach odzwierciedlają romantyczną tendencję do nadawania twórczości charakteru osobistego wyznania. Wątki podróźnicze i opisowe związane głównie z górami stają się pretekstem do teologicznych komentarzy i biblijnych rozważań. Rogowski posługuje się różnymi gatunkami literackimi, łącząc traktaty z poezją, co jest zgodne z romantycznym synkretyzmem. W jego tekstach widoczna jest liryka osobista, unikanie dydaktyzmu oraz preferowanie indywidualizmu nad moralizatorem. Warto zauważyć, że jego pisma ukazują się jako harmonijne połączenie teologii, poezji i romantycznego spojrzenia na świat, co nadaje im nie tylko głębię duchową, ale także atrakcyjność literacką.

Roman Rogowski w swoich teologicznych tekstach łączy język dogmatu z językiem mistyki. Nieco odmiennie niż w tradycyjnym języku mistycznym, Rogowski podkreśla, że zjednoczenie mistyczne nie może zaistnieć bez patrzenia na świat stworzony. Jego język mistyki wyraża doświadczenia religijne wzbogacone komentarzem teologa, co sprawia, że staje się on unikalny. Rogowski posługuje się szerokim zakresem słownictwa mistycznego. W jego tekstach można dostrzec leksemy wyrażające najczęściej zdumienie, uniesienie, udrękę i radość. Analizując najczęściej występujące słowa, zauważa się, że Rogowski używa leksemów o charakterze egzystencjalnym i relacyjnym. Autor nie używa języka mistycznego w celu uwodzenia słowem, ale raczej do pokazania teologicznego sposobu patrzenia na świat. Brak w jego tekstach obsesyjnego skupienia na przemiłowaniu, natomiast dużą wagę przykładają do roli teologa, kapłana i wędrowca, który kontempluje obecnego Chrystusa. Rogowski dostrzega obecność Boga w przyrodzie, szczególnie opisuje góry, jeziora i pustynie. Przyroda w jego tekstach symbolizuje etapy życia ludzkiego i staje się środowiskiem, w którym można doświadczać Boga. Poezja pełni istotną funkcję w teologii naszego autora, stanowiąc pomost między życiem doczesnym a wiecznością. Dla niego piękno Boga ujawnia się w poezji twórców różnych epok, a sama poezja staje się odpowiedzią na troski i zniechęcenie świata.

Językiem chrystologii dla Rogowskiego jest poezja, która stanowi odpowiedź na bezsilność ludzi i jest śladem obecności Boga w świecie. Rogowski wykorzystuje poezję do wyjaśniania zagadnień teologicznych (np. rola Chrystusa, chwała Boża, zbawienie, wcielenie, paruzja)<sup>79</sup>. W poezji wrocławski dogmatyk dostrzega także wyraz tęsknoty ludzi za Chrystusem.

Ksiądz Rogowski swoimi tekstami teologicznymi podnosi rangę nie tylko „poetów w sutannach”<sup>80</sup>, ale także tych wszystkich, którzy w jakimś zakresie poszukują Chrystusa w swoich utworach literackich. Podczas gdy –

Ks. Ihnatowicz otwiera drzwi, aby popatrzeć na ogród zatopiony w świetle i usłyszeć, jak śpiewają kwiaty. Ks. Szymik z uśmiechem reklamuje stoicki spokój mądrego Diogenesa. Ks. Kobierski przeprowadza relację z Wiczernika i z niepokojem spogląda w lustro – ubrany w szatę Cyrenejczyka. Ks. Buryła prowadzi swoją niekończącą się rozmowę z Anną od *Dwóch ciemności*. Ks. Kobielus zaprasza do tańca. Ks. Sochoń oprowadza po ulicach Mediolanu. Ks. Wójtowicz niepokój uczniów idących do Emaus zamienia w Credo. I wreszcie najmłodszy, ks. Stachura, kreśli sonet-przypowieść o sługach nieużytecznych<sup>81</sup>

– tak ks. Roman Rogowski, za Janem Chryzostomem, podkreśla w swoich utworach, że Chrystus obecny jest w codzienności, a to stanowi okazję do codziennego świętowania. Świętość ukryta jest w każdym stworzeniu, które jest znakiem wskazującym na obecność Stworzyciela. Dla Rogowskiego Chrystus przez swoje wcielenie uczynił świat swoim Kosmicznym Ciałem. Świat ten – w całej jego złożoności – możliwy jest do opisanja między innymi za pomocą środków językowych charakterystycznych dla poetyki romantyzmu i poetyki mistycznej.

## BIBLIOGRAFIA

Bajerowa I., *Swoistość języka religijnego i niektóre problemy jego skuteczności*, „Łódzkie Studia Teologiczne” (1994) 3, s. 11–17.

<sup>79</sup> Podobne zabiegi językowe w mówieniu o Chrystusie Rogowski stosuje w artykułach naukowych. Zob. m.in. R. Rogowski, „*Theosis*”: Człowiek powołany do przeobstwienia, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” (1995) 3/1, s. 59–71; tenże, „*Salus vicaria*”: Hipoteza zbawienia zastępczego, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” (1993) 1/2, s. 39–48; tenże, *Teocentryzm czy antropocentryzm u podstaw chrześcijańskich postaw wobec przyrody*, „Paedagogia Christiana” (2011) 2/28, s. 111–116.

<sup>80</sup> Korzystam tu z: *Poezja w sutannie*, wybór, oprac., komentarz ks. S. Radziszewski, Kielce 2011.

<sup>81</sup> *Poezja w sutannie...*, rec. M. Tutko, „Religious and Sacred Poetry: An International Quarterly of Religion, Culture and Education” (2014) 3, s. 141–147.

- Bartnik C.S., *Anthropo-kosmo-Theo-logia. Z refleksji nad myślą teologiczną Romana Edwarda Rogowskiego*, „Teologia w Polsce” 1 (2016) 10, s. 241–247.
- Bartnik C.S., *Dogmatyka katolicka*, Lublin 2000.
- Encyklopedia katolicka*, red. A. Szostek, t. IX, Lublin 2002.
- Garczyński S., *Listy z podróży po Włoszech*, Warszawa 2010.
- Grzęda E., *Wstęp*, w: *Poezja pierwszej połowy XIX wieku (preromantyzm – romantyzm). Antologia*, wybór i oprac. E. Grzęda, Wrocław 2007.
- Halík T., *Popołudnie chrześcijaństwa. Odwaga do zmiany*, Kraków 2022.
- Leclercq J., *Literatura a życie mistyczne*, przeł. M. Borkowska, w: J. Leclercq, *Miłość nauki a pragnienie Boga (Źródła Monastyczne 14)*, Kraków 1997.
- Leksykon mistyki*, red. P. Dinzelbacher, tłum. B. Widła, Warszawa 2002.
- Maloney G.A., *Chrystus Kosmiczny. Od Pawła do Teilharda*, przeł. T. Mieszkowski, Warszawa 1972.
- McGinn B., *Fundamenty mistyki*, przeł. T. Dekert, Kraków 2009.
- Mickiewicz A., *Sonety Krymskie, Stepy akermanski*, <https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/sonety-krymskie-stepy-akermanski.htm> (dostęp: 10.12.2023).
- Mickiewicz A., *Romantyczność*, <https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/ballady-i-romanse-romantycznosc.html> (dostęp: 10.12.2023).
- Olszewski D., *Mistyka*, w: *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice 1998, s. 302.
- Ostatnie przed wielkim milczeniem. Język i religia*, red. E. Przybył, Kraków 2001.
- Poezja w sutannie*, wybór, oprac., komentarz ks. S. Radziszewski, Kielce 2011.
- Poezja w sutannie*, wybór, oprac., komentarz ks. S. Radziszewski, Kielce 2011, s. 271, rec. M. Tutko, „Religious and Sacred Poetry: An International Quarterly of Religion, Culture and Education” (2014) 3, s. 141–147.
- Pyc M., *Forma Jezusa Chrystusa i jej percepcja w estetyce teologicznej Hansa Ursa von Balthasara*, „Poznańskie Studia Teologiczne” (2000) 9, s. 145–166.
- Rodzeń J., „Mieszkańcy gwiazd” według Karla Rahnera, „Studia Philosophiae Christianae” (2016) 52, s. 153–174.
- Rogowski R., *Żyjąc w Światłości*, Świdnica 2009.
- Rogowski R., „Salus vicaria”: *Hipoteza zbawienia zastępczego*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” (1993) 1/2, s. 39–48.
- Rogowski R., „Theosis”: *Człowiek powołany do przeobstwienia*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” (1995) 3/1, s. 59–71.
- Rogowski R., *Bóg jest miłością*, Głogów 2016.
- Rogowski R., *Całe życie człowieka*, Głogów 2016.
- Rogowski R., *Chciałbym chodzić ciemną doliną*, Wrocław 2005.
- Rogowski R., *Chrystus we mnie – ja w Chrystusie. Św. Pawła mistyka na co dzień*, Warszawa 2008.
- Rogowski R., *Ewangelia w słońcu pośród gór*, Wrocław 2006,

- Rogowski R., *I poszła z pośpiechem w góry*, Opole 1991.
- Rogowski R., *Każdy dzień jest darem niebios. Notatki z nad rzeki*, Wrocław 2007.
- Rogowski R., *Mistyka gór*, Wrocław 1995.
- Rogowski R., *Nawiedzi nas Wschodzące Słońce*, Wrocław 2010.
- Rogowski R., *Skrzydła wiatru Go niosły*, Warszawa 2009.
- Rogowski R., *Światłość i tajemnica. Z problematyki teologii egzystencjalnej*, Katowice 1986.
- Rogowski R., *Teocentryzm czy antropocentryzm u podstaw chrześcijańskich postaw wobec przyrody*, „Paedagogia Christiana” (2011) 2/28, s. 111–116.
- Rogowski R., *Uśmiech Boga*, Zgorzelec 2011.
- Rogowski R., *Z Maryją, Matką Jezusa. Mistyka Maryjna*, Warszawa 2009.
- Rutkowska I., *Problem aktualności języka mistycznego*, „Colloquia Theologica Ottoniana” (2014) 1, s. 225–240.
- Sakaguchi A., *Język – mistyka – prorocstwo. Od doświadczenia do wysłowienia*, Poznań 2011, s. 49.
- Słownik języka polskiego*, <https://sjp.pwn.pl/sjp/poetyka;2571856> [dostęp: 10.11.2023].
- Sztajer S., *Język a konstituowanie świata religijnego*, Poznań 2009, s. 26.
- Teilhard de Chardin P., *Człowiek i inne pisma*, przeł. J. i G. Fedorowscy, W. Sukiennicka, M. Tazbir, Warszawa 1984, s. 128–129.
- Tuwim J., *Modlitwa 2*, <http://wiersze.bfcior.pl/julian-tuwim.php?show=modlitwa2> [dostęp: 10.12.2023].





Rev. Tesfaye Gebremichael Ago\*

## THE NOTION OF THE HUMAN PERSON ACCORDING TO THE ENCYCLICAL HUMANAE VITAE

### Summary

This article explores the notion of the human person according to the 1968 encyclical *Humanae Vitae*, promulgated by Pope Paul VI, highlighting the need to understand human life and looks at human growth and development, identifying the modern challenges of human life and how such challenges threatened to re-order the role of women and the value of children within society.

**Keywords:** human person, natural life, notion, human dignity, freedom

### POJĘCIE OSOBY LUDZKIEJ WEDŁUG ENCYKLIKI HUMANAE VITAE

### Streszczenie

W artykule zgłębiono pojęcie osoby ludzkiej w świetle encykliki *Humanae vitae* z 1968 roku, ogłoszonej przez papieża Pawła VI, podkreślając potrzebę zrozumienia życia ludzkiego oraz przyglądając się wzrostowi i rozwojowi człowieka, identyfikując współczesne wyzwania stojące przed życiem ludzkim oraz to, w jaki sposób wyzwania te zagrażają uporządkowaniu na nowo kwestii roli kobiet i wartości dzieci w społeczeństwie.

---

\* Tesfaye Gebremichael Ago is a diocesan priest of Jimma-Bonga diocese, Ethiopia, East Africa. After his Philosophical and Theological Studies in Capuchin Franciscan Institute of Philosophy and Theology in Addis Ababa, Ethiopia he obtained his Diploma of Philosophy on March 3, 2002 and received Bachelor of Sacred Theology from the Pontifical Urbaniana University on June 7, 2007. He served as parish priest in a Holy Trinity parish and in the Seminary Formation, and he was sent to Poland by his bishop for further studies and received his Licentiate in Spiritual Theology on December 20, 2022 at the Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw. Fr. Tesfaye also participated in the specialized course on 'Formation of formatters' and received a Certificate on June 21, 2023 offered by the Faculty of Theology, UKSW. ORCID: 0009-0001-3206-6261.

**Słowa kluczowe:** osoba ludzka, życie naturalne, pojęcie, godność ludzka, wolność

\*

## INTRODUCTION

The notion of the human person has several definitions and understandings. *The Catechism of the Catholic Church* states that man is not merely a possession of the Creator, but that he was created in ‘friendship’<sup>1</sup> with God. Additionally, man was created with a sense of equilibrium, in which he is creatively stable and at peace with ‘himself and with the creation around him.’<sup>2</sup> Philosophically, man is depicted with a soul or spirit, and is characterized by the embodiment of both the mental and physical with a capacity to reflect and understand oneself, society and belief.<sup>3</sup> The Catholic perspective and understanding of man is of one created in the image of God meaning that the human person is not merely a creation of material but rather sacred with divine embodiment, comprising both the ‘corporeal and spiritual’<sup>4</sup> and with possession of a soul.<sup>5</sup> The person of man is endowed and ‘understood as a substantial subject of conscious and free actions’<sup>6</sup> and thus can guide and instruct his life freely.

The human person’s love is incarnate Love. It is manifested in goodwill, thoughtfulness, dialogue, and the common sharing of goals, as well as the latter, is accomplished in a way that corresponds to the true dignity of the human person.

*Humanae vitae* reveals that the human person starts to exist in conception. Every human person must always have an understanding of identity from which his or her identity is defined. The Christian family therefore must be conscious of the responsibility desirable of them.<sup>7</sup> Today, the family is challenged because of the campaign for endless liberty where every couple is free to decide what to do without consideration to wider society. It must be noted that, the family must make recourse to God who is the

---

<sup>1</sup> *Catechism of the Catholic Church*, par. 374.

<sup>2</sup> Ibidem.

<sup>3</sup> Cf. <https://phdessay.com/what-is-a-human-person/> [consulted 30.01.2024].

<sup>4</sup> *Catechism of the Catholic Church*, par. 362.

<sup>5</sup> Ibidem.

<sup>6</sup> Wojtyła K. et al., *The Foundation of the Church’s Doctrine Concerning the Principles of Conjugal Life: A memorandum composed by a group of moral theologians from Krakow*, Nova et Vetera, English Edition (2012), vol 10, p. 328.

<sup>7</sup> *Humane Vitae*, par. 24.

Creator of human life. God holds human life with esteem and love, and this should be reflected in the life of the couple.<sup>8</sup> It is the responsibility of both the priests and professionals like doctors, nurses and also priests to uphold this important this noble task.<sup>9</sup>

Marriage is not merely about convenience, but is a manifestation of true love, a manifestation of true love between a man and a woman resulting in true friendship and responsibility as opposed to mere convenience and as a bond of love it is seen in closeness to one another and reflected in responsibility.<sup>10</sup>

## UNDERSTANDING HUMAN PERSON

The ontological concept of a person according to Paul VI and Karol Wojtyła (John Paul II) is understood as a substantial subject of conscious and free action.<sup>11</sup> In answer to the question ‘What is man?’ the Constitution *Gaudium et Spes* in *Secundum Vaticanum*<sup>12</sup> refers to the book of Genesis (1:26), where it is said that man is created in the image of God. This way the ontological definition of the person must take into consideration his relation to God and the world. Man is not absolute nor supreme, but he is a creature of God. Thus, his relation to God includes not only a creaturely dependence on God but also a human faculty of consciously recognizing this dependence and collaborating responsibly with God.

The concept of a person also includes his relation to others; namely relation between persons and relations between the individual and society.<sup>13</sup> In all relations, there is a binding obligation to respect the rights and dignity of the human person. When discussing the human person’s dignity, we must carefully distinguish the empirical or psychological use of the term “dignity” from its philosophical meaning and even more from that meaning based on Revelation. In the philosophical sense, which considers the specific properties of the person, reason and freedom can have a normative character. In other words, only this dignity, taken in a philosophical sense, can serve as the foundation and justification for the demands and obligations of which the person is the object. This is especially relevant when one

---

<sup>8</sup> Ibidem, par. 25.

<sup>9</sup> Ibidem, par. 27–28.

<sup>10</sup> *Humane Vitae*, par. 9.

<sup>11</sup> Cf. K. Wojtyła et al., *The foundations of the Church’s Doctrine Concerning the Principles of Conjugal Life...*, p. 321–359.

<sup>12</sup> Cf. *Second Vatican Council: The Conciliar and Post Conciliar Documents*, ed. A. Flannery, Collegeville, MN: Liturgical Press 1984, 12.

<sup>13</sup> Cf. ibidem.

benefits at the expense of one or more people. A person should never be treated as an object used for one's ends; rather we are obliged to manifest to others a benevolent love that protects the person's true good and the fulfillment of his vocation.

The structure of a person also includes a relation to the world. Man belongs to the world but is distinguished from other creatures by the ability to follow with full consciousness the truth and goodness that he knows, and the ability of a moral life.<sup>14</sup> Man can read in the world the order of nature and its finality concerning himself and his good. Set amidst this order of things man can recognize the normative force based on this order. The world is ordered to man because he is in the words of the *Gaudium et Spes* "set by God over all earthly creatures that he might rule them and make use of them while glorifying God."<sup>15</sup> Man endowed with intelligence and full responsibility must collaborate in the creative and salvific plan of God. This consists, among other things, of recognizing and guarding the limits of his domination of the world, limits that are fixed by the very nature of the faculties that he has received from the hands of his Creator.

The dignity of the person includes certain obligations towards oneself, particularly the obligations to act rationally, freely, and responsibly. "Man's dignity therefore requires him to act out of conscious and free choice, as moved and drawn in a personal way from within and not by blind impulses in himself or by mere external constraint."<sup>16</sup>

Karol Cardinal Wojtyła sees such freedoms as having certain limits and that the 'ontological definition'<sup>17</sup> of man includes an acknowledgment of the *consideration* that man, as a created being, must have towards God when he (man) moves through the world. There is a 'creaturely dependance'<sup>18</sup> that man lives by, one in which God is understood as a collaborator and should be looked to when making free decisions. Wojtyła unpacks this notion further and says that man is elevated above all other creatures in that he is structured to respond to the 'truth and goodness that he knows'<sup>19</sup> which imbues within him a moral reality; man cannot help but be a moral being. Exploring further, a person is created as either a man or woman

---

<sup>14</sup> Cf. *ibidem*, 17.

<sup>15</sup> Cf. *ibidem*, 12.

<sup>16</sup> Cf. *ibidem*, 13.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

whose mandate, as ‘complimentary’<sup>20</sup> to each other, is to propagate life. The final vocation of both men and women can be found in their shared dignity. The unifying nature of man and woman is reflected on by Pope Paul VI in *Humanae Vitae*.

## UNDERSTANDING HUMAN LIFE

Human life and development are understood as the totality of human values and include the material and spiritual growth of each individual person as well as the whole person.<sup>21</sup> The Church understands each person to have a link to God which is active, and all people are called to respond to this connection, acknowledging the truth of the Creator and His role in their existence.

Indeed, all people have a vocation to respond to God and ‘cannot live fully in the truth unless they freely acknowledge that love and entrust themselves to their Creator.’<sup>22</sup> The Church has always acknowledged that Man has sought to understand God and to ‘decipher authentic signs’<sup>23</sup> from God about its mission and purpose. Humanity cannot find rest unless it is at peace with the Creator. This understanding of purpose and peace is situated best within the family unit, which understands well the vocation and meaning of human life from conception to death. The transmission of life that man can undertake is a ‘gift from God’<sup>24</sup> which animates the human to his full potential, intellectually understanding the biology of his situation and the mechanics of his life-giving abilities. The biological reality man lives with has divine roots and therefore cannot be tampered with. It may be that man seeks to alter his environs and manage his daily output, but the core biological ‘laws’<sup>25</sup> of man are not to be altered.

Human life however has some doctrinal principles and “involves more than the limited aspects specific to such disciplines as biology, psychology, demography, or sociology. It is the whole man and the whole mission to which he is called that must be considered: both its natural, earthly aspects

---

<sup>20</sup> *Catechism of the Catholic Church*, par. 372.

<sup>21</sup> John Paul II, *Synodal letter to the Bishops of Africa and Madagascar*, Pauline’s Publication 1994.

<sup>22</sup> *Gaudium et Spes*, par. 19.

<sup>23</sup> *Ibidem*, par. 11.

<sup>24</sup> Wojtyła K. et al., *The Foundation of the Church’s Doctrine...*, p. 329.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

and its supernatural, eternal aspects”.<sup>26</sup> It is from this perceptive that the whole person is discussed by Paul VI in *Humanae Vitae*.

Paul VI brings into clear perspective what human life truly entails. The origin of a productive and responsive human stems from the family itself which is a manifestation of God’s love for the human person.<sup>27</sup> Paul VI expands on the sacramental reality of the person in that the institution of marriage, for a man and a woman, is not something arbitrary, which has been cast into being at random, but is a ‘wise and provident’<sup>28</sup> state in which God can truly be reflected and is the preferred state for man.

## TRANSMITTING LIFE

The power of transmitting life is a gift of God, and it forms part of the totality of the human person. It is precisely in terms of this nature, taken as a whole, that man must reckon with this power and its specific structure.

There in his intellect discovers a biological law, which although biological, is related to the human person as a unity of body and soul. This law cannot be conceived as deriving solely from nature understood in the broadest sense. It follows that it is one reality to act on the surrounding environment to transform it and another act to intervene in the biological laws of the human person.<sup>29</sup> The use of contraceptives constitutes an active intervention into the structure of the sexual act, and therefore of the action of the person; in this way, it violates the person as being gifted by sexuality and his biological laws. This therefore does not employ a means that is indifferent and can be used well or badly, depending on the acting object’s intention.

It is equally important to observe that the virtues of justice and love govern relations among people and what is more the New Covenant places emphasis on love. It is the new commandment; it is a participation in divine life, in the love with which the Persons of the Trinity love each other.<sup>30</sup> If love rules all interpersonal relations, it clearly must also be normative in the life of the couple, which enjoys such unity and communion. Similarly, it is just as clear that only love as a virtue, love as charity, can be the moral

---

<sup>26</sup> *Humanae Vitae*, par. 7.

<sup>27</sup> *Humanae Vitae*, par. 8.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> Cf. K. Wojtyła et.al., *The foundations of the Church’s Doctrine Concerning the Principles of Conjugal Life...*, p. 329.

<sup>30</sup> Cf. *Gaudium et Spes*, 24.

norm. The human person's love is manifested in goodwill, thoughtfulness, dialogue, and the common sharing of goals, as well as the latter, is accomplished in a way that corresponds to the true dignity of the human person.<sup>31</sup> It also involves the objective criteria defined by his nature and natural activities. These criteria safeguard the full meaning of the spouses' mutual gift of self and the transmission of life, accomplished in the manner worthy of man; but this requires the cultivation of the virtue of chastity.<sup>32</sup>

Conjugal love can therefore be manifested not only in the fertile periods act but also just as much in a normally completed but naturally infertile act. It can also be manifested in abstinence from the conjugal act when prudence counsels to abstain from procreation. On the other hand, conjugal love cannot be manifested by an act that is voluntarily deprived of fertility, because active intervention in the sexual act or the organic functions of the human person contrary to their purpose, solely for the sake of pleasure or sensual love is equivalent to using one's partner for one's ends. Such use is opposed to the dignity of the human person and conjugal chastity. This certainly cannot be correlated with the image of the fruitful union of Christ and the Church, nor in its image of the fully disinterested union of the divine persons in the heart of the Trinity. It involves egoism and self-seeking on the part of one of the spouses or sometimes of both, which is nonetheless always egoistic.

## THE ROLE OF THE HUMAN PERSON

Love is the central vision of marriage, and this love places the dignity of the person in any marriage as paramount. Marriage comprises a deep love which mirrors Trinitarian love, as explored in chapter 24 of *Gaudium et Spes* which offers that there is a 'likeness' between the intimacy of the divine persons and how man relates to each other. Married love is 'divine'<sup>33</sup> love and is made up of a goodness and dialogue that nurtures the dignity of each person. The concept of dignity could be seen as being the actualizing of the divinity present in all people and should be guarded as such. An extension to this dignity has to be present in the conjugal act, where sexual union must incorporate the dignity afforded to each individual person.

It is the personhood of man that the Church is concerned with in its presentation of *Humanae Vitae*. The text opens by explaining that the role

---

<sup>31</sup> Cf. *ibidem*, 49.

<sup>32</sup> Cf. *ibidem*, 51.

<sup>33</sup> Wojtyła K. et al., *The Foundation of the Church's Doctrine...*, p. 331.

of women within the rapidly changing 1960s is of note and the Church has a responsibility to respond to the role of a woman within such a developing society.

The Church places women within the context of a ‘rapid increase in population’<sup>34</sup> which has prompted a reevaluation of having and raising children within societies through fear of a global lack of resources for families.

Within such a climate the Church sees that man, who has an instinct to control its environment, is pushing forward with a ‘rational organization’<sup>35</sup> of the ‘forces of nature’<sup>36</sup> to the point that he is seeking to control the very origins of conception. Such a rationale sees man as wanting dominion over ‘every aspect of his own life – over his body, over his mind and emotions.’<sup>37</sup> The dominion over the self has instigated, through the creation of artificial contraception, a seeking to subvert the natural sexual processes of procreation, and to stem the natural bodily function of the creation of life. As noted in the text, ‘the transmission of human life is a most serious role in which married people collaborate freely and responsibly with God the Creator. It has always been a source of great joy to them, even though it sometimes entails many difficulties and hardships.’<sup>38</sup> Such words show the gravity of the role of the parent and that, specifically, the birthing of children is something done in collaboration with God, and such a solemn connection should not be dispensed with easily. The text does pause to acknowledge that the sexual connectivity of a husband and wife is a unifying act which can take place even if there is a lack of finality, or pregnancy. What is important within the sexual act is that there is no purposeful barrier put in place which can impede the natural order of fertility and that the dignity of the spousal relationship is maintained.

## NEGATIVE EFFECTS OF ARTIFICIAL CONTRACEPTION

*Humanae Vitae* articulates the Church’s recognition that the central and necessarily role of women within society and the family unit may be seriously degraded by the use of artificial contraception. Downgrading the divine aspect of sexual unions, contraception will promote a disregard for the

---

<sup>34</sup> *Humanae Vitae*, par. 2.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> *Ibidem*, par. 1.



‘physical and emotional equilibrium’<sup>39</sup> of the person and reduce women to a ‘mere instrument’<sup>40</sup> of the desires of men. Karol Cardinal Wojtyła echoes such sentiments stating that a person ‘should never be treated as an object used for one’s own ends; rather, we are obliged to manifest to others a benevolent love that protects the person’s true good...’.<sup>41</sup> Responding to the perceived demands of parental responsibility placed on men and women, *Humanae Vitae* notices there has developed a trend of reducing the size of families, especially in Europe, because of the fear of commitment and costs associated with the raising of children. It should be stated that within Africa, and within my Ethiopian culture, children are cherished and valued, and it does not matter how rich one is; having a child earns one respect but above all it is seen as a blessing from God. Such an unprejudiced approach to having children is opposed to the understanding of responsibility in today’s world which has made so many people regulate the family population because of the fear of taking on the responsibility needed in raising a child.<sup>42</sup> The element of procreation for a married couple is central to the vocation of marriage, the text states directly that, ‘marriage and conjugal love are by their nature ordered toward the procreation and education of children. Children are really the supreme gift of marriage and contribute in the highest degree to their parents’ welfare.’<sup>43</sup> Such a stance appreciates the moral demand of family life which is the procreation and raising of children. It could be said that the use of artificial contraception stunts the need for responsibility, rejecting the consideration which should be afforded to God in all acts.

The Church acknowledges the negative reality that many families, in achieving the convenience they enjoy, employ methods that are destructive both emotionally and spiritually and has implications for personal relationships and the role of the family within wider society.

To achieve the purpose of regulating the numbers of their family many men and women engage in freedoms and laws which reject their divine elements and enable the termination of life. Parents, of course, should ensure life is conceived and retained, nurtured, and raised as per God’s intended purpose. Parents must take and appreciate the role that comes with responsible parenting and not neglect their ‘personal responsibilities’.<sup>44</sup>

---

<sup>39</sup> *Humanae Vitae*, par. 17.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> Wojtyła K. et al., *The Foundation of the Church’s Doctrine...*, p. 329.

<sup>42</sup> *Humanae Vitae*, par. 3.

<sup>43</sup> *Gaudium et Spes*, par. 50.

<sup>44</sup> *Ibidem*, par. 18.

A neglected parental role will always affect the fabric of the family and thus wider society.

A child cannot be fully raised if the core of the family life is taken for granted by the parents themselves. The parents should ensure the promotion of the family good above all else, because it is impossible to promote the good of the children without promoting the good of the family. It is upon parents to appreciate and value the need to strengthen family life.

## THE ROLE OF SOCIETY IN THE SAFEGUARDING OF THE FAMILY

Parental responsibility cannot be narrowed to merely the responsibility of the family; it is a collective responsibility involving the state and society as a whole who all have to play an instrumental role. As has been said by the Church when referencing family life, ‘the state and the Church have the obligation to give families all possible aid to enable them perform their educational role properly. Therefore, both the Church and the state must create and foster the institutions and activities that families justly demand, and the aid must be in proportion to the families’ needs. However, those in society, who are in charge of schools, must never forget that parents have been appointed by God himself as the first and principal educators of their children and that their right is “completely inalienable”<sup>45</sup>. The family has to extend a leaf from government as well so as to achieve this purpose.<sup>46</sup>

It must be noted that it is within the government system that some laws have found space in order to destroy the true meaning of human life within the family by promoting all that is anti-life such as making abortion permissible, and yet governments have the responsibility to advance all that necessitates the promotion of human life. Irrespective of government directives, respect for the dignity of the person must be of the highest importance and that, as Pius XII rightly says, “the responsibility of procreating life should not be left to the arbitrary decision of men, we must accept that there are certain limits, beyond which it is wrong to go, to the power of man over his own body and its natural functions – limits, let it be said, which no one, whether as a private individual or as a public authority, can lawfully exceed. These limits are expressly imposed because of the reverence due to the whole human organism and its natural functions, in the light of the

---

<sup>45</sup> *The Synod of the Catholic Bishops on Family Life*, par. 40.

<sup>46</sup> T. Agostoni, *Every Citizen's Handbook*, Pauline's Publications Africa: Nairobi 1997, p. 178.

principles we stated earlier, and in accordance with a correct understanding of the principle of totality.”<sup>47</sup>

## CONCLUSION

Human life is highly considered with the central point being in the family and the struggle to sustain life within the family. *The Catechism of the Catholic Church* recognises and teaches, “every human life from the moment of conception until death is sacred.”<sup>48</sup> This forms the basis for the understanding of life. Human life is reflected right from the smallest unit of the family to the highest level of society. Man and woman have a Christian obligation, Christian husbands and wives must be mindful of their vocation to the Christian life, a vocation which, deriving from their baptism, has been confirmed anew and made more explicit by the sacrament of matrimony. For by this sacrament, they are strengthened and, one might almost say, consecrated to the faithful fulfillment of their duties. Thus, will they realize to the full their calling and bear witness to Christ before the world.

Paul VI, when writing *Humanae Vitae*, sought to highlight the value of the human person, essentially in the role of spouse and parent. The misalignment of desires within an increasingly fast-paced society meant that the central aspect of fecundity was being lost and the Church found it necessary to speak up and articulate, in depth, the reality of dignity which all humans have, and which must be central to all human interactions. The reduction in dignity of each human person is a rejection of God which can only lead to a more fractured and less loving society. Man will only achieve full harmony with himself and wider society by comprehending the dignified nature of the human person and the corresponding responsibilities.

## BIBLIOGRAPHY

Agostoni T., *Every Citizen's Handbook*, Pauline's Publications Africa, Nairobi 1997.  
The Catholic Church, *Documents of Vatican II*, Geoffrey Chapman, London 1966.  
The Catholic Church, *The Catechism of the Catholic Church*, Geoffrey Chapman, London 1994.

---

<sup>47</sup> Pius XII, *Address to Association of Urology*: AAS 45 (1953), p. 674–675; to leaders and members of Italian Association of Cornea Donors and Italian Association for the Blind: AAS 48 (1956), p. 461–462 [TPS III, 200–201].

<sup>48</sup> *Catechism of the Catholic Church*, 2319.

- John Paul II, *Synodal Letter to the Bishops of Africa and Madagascar*, Pauline Publication, Nairobi 1994.
- Kenyuyfoon G.W., *Women Religious Missionaries and their Role in the Evangelization of Africa: Seed for the African Sisterhood*, Mambo Press, Zimbabwe 2014.
- Paul VI, Encyclical Letter *Humanae Vitae*, Libreria Editrice Vaticana 1968.
- Pius XII, *Address to the Association of Urology* (1953).
- Pius XII, *Address to the Italian Association of Cornea Donors and Italian Association for the Blind* (1956).
- Why Humanae Vitae Was Right?*, ed. J.E. Smith, Ignatius Press, San Francisco 1993.
- Wojtyła K., *Love and Responsibility*, Pauline Books & Media, Boston 2013.
- Wojtyła C.K. et al., *The Foundations of the Church's Doctrine Concerning the Principles of Conjugal Life: A memorandum composed by a group of moral theologians from Krakow*, Nova et Vetera, English Edition (2012), vol. 10, p. 321–359.

Martyna Zaremba\*  
KUL, Lublin

**„WELT AUF DER KIPPE” – WIDERSPIEGELUNGEN  
DER BRÜCHE DES 20. UND 21. JAHRHUNDERTS IN  
PETER SEEWALDS BIOGRAFIE „BENEDIKT XVI.  
EIN LEBEN”**

**„THE WORLD ON THE BRINK OF COLLAPSE.” REFLECTIONS ON  
THE DIVISIONS OF THE 20TH AND 21ST CENTURIES  
IN THE BIOGRAPHY „BENEDICT XVI. LIFE” WRITTEN  
BY PETER SEEWALD**

**Summary**

Joseph Ratzinger/Benedict XV was not only an outstanding theologian, but also a keen observer, diagnostician and prognosticator of time. His thinking looked far ahead, prophetically looked into the future and predicted the devastating consequences of human actions that are being realized today, e.g. the rapidly progressing secularization and the accompanying decline in the number of young people in the Church. Both as a moderate modernist and a convinced conservative, he sensed the approaching collapse or self-destruction of humanity living without God. In his opinion, the world is on the brink of an abyss. That is why Benedict XVI, in his countless speeches and writings, has repeatedly called on humanity to take care of the environment, so that the earth, which the Creator has entrusted to man as a responsible mission, can also be passed on to other generations.

**Keywords:** Joseph Ratzinger/Benedict XVI, Church in Germany, ecumenism, secularization, creation, world on the brink of collapse

---

\* Martyna Zaremba – Studentin der Germanistik und der Theologie an der KUL; Freiwillige des Internationalen Don-Bosco-Freiwilligendienstes in den Salesianermissionen in Afrika (26. Oktober 2022 bis zum 28. April 2023); Diözesankoordinatorin des gesamtpolnischen Wettbewerbs für biblisches Wissen in der Erzdiozese Lublin und Unterstützerin der katholischen Vereinigung „Civitas Christiana” (seit September 2024); e-mail: martyna\_zaremba1@wp.pl; ORCID: 0009-0008-7497-754X.

### Zusammenfassung

Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. war nicht nur ein hervorragender Theologe, sondern auch ein scharfsinniger Beobachter, Diagnostiker und Prognostiker der Zeit. Sein Denken war weit voraus, er blickte prophetisch in die Zukunft und sah verheerende Folgen des menschlichen Handelns voraus, die sich heute bewahrheiten, so z. B. die rapide steigende Säkularisierung und die damit Hand in Hand gehende Abnahme junger Menschen in der Kirche. Sowohl als gemäßigter Modernist als auch als überzeugter Konservativer ahnte er den drohenden Zusammenbruch bzw. die Selbstzerstörung der ohne Gott lebenden Menschheit.<sup>1</sup> Seines Erachtens steht die Welt auf der Kippe. Deshalb rief Benedikt XVI. in seinen unzähligen Ansprachen und Schriften die Menschen immer wieder dazu auf, sich um die Umwelt zu kümmern, damit die Erde, die der Mensch vom Schöpfer erhalten hat, auch an andere Generationen weitergegeben werden kann.

**Schlüsselwörter:** Joseph Ratzinger/Benedikt XVI, Kirche in Deutschland, Ökumene, Säkularisierung, Schöpfung, Welt auf der Kippe.

### „ŚWIAT NA KRAWĘDZI” – REFLEKSJE O ROZŁAMACH XX I XXI WIEKU W BIOGRAFII PETERA SEEWALDA „BENEDYKT XVI. ŻYCIE”

### Streszczenie

Joseph Ratzinger/Benedykt XVI był nie tylko wybitnym teologiem, ale także bystrym obserwatorem, diagnostą i prognostykiem czasu. Jego myślenie wybiegało daleko do przodu, proroczo patrzył w przyszłość i przewidywał niszczycielskie skutki ludzkich działań, które spełniają się dzisiaj, np. szybko postępująca sekularyzacja i towarzyszący jej spadek liczby młodych ludzi w Kościele. Zarówno jako umiarkowany modernista, jak i przekonany konserwatysta przeczuwał zbliżający się upadek lub samozagładę ludzkości żyjącej bez Boga. Jego zdaniem świat stoi na krawędzi. Dlatego Benedykt XVI w swoich niezliczonych przemówieniach i pismach wielokrotnie nawoływał ludzi do dbania o środowisko, aby ziemia, którą ludzie otrzymali od Stwórcy, mogła zostać przekazana także innym pokoleniom.

**Słowa kluczowe:** Joseph Ratzinger/ Benedykt XVI, Kościół w Niemczech, ekumenizm, sekularyzacja, stworzenie, świat na krawędzi

\*

---

<sup>1</sup> Mehr hierzu siehe: M. Górecka, *Kondycja duchowa współczesnego świata w Opera omnia Josepha Ratzingera*, w: *Spotkanie z kulturą duchową. Studia interdyscyplinarne*, red. T. Żurawlew, A. Jachimowicz, Wrocław 2016, S. 83–89.

## EINLEITUNG

Benedikt XVI. hat mehrmals in seiner pastoralen und wissenschaftlichen Tätigkeit darauf hingewiesen, dass sowohl die Welt als auch die Kirche heute in einer tiefgründigen Krise stecken. Kriege, Katastrophen, Hungersnöte, Skandale, Fokussierung des Menschen auf sich selbst und der immer mehr lancierte Lebensstil, als ob es Gott nicht gäbe, führen die Welt in die Selbstzerstörung. Auf diese höchst aktuelle, ja brennende Problematik wurde von einigen Forscherinnen zwar hingewiesen, aber keine von ihnen nahm den Bezug auf Ratzingers neueste Biografie von Peter Seewald: *Benedikt XVI. Ein Leben*, die erst vor 4 Jahren erschienen ist. Dieses Werk bringt viele bis heute selten angedeutete oder sogar verschwiegene Aspekte ans Tageslicht, die vom deutschen Papst mit Akribie erarbeitet worden sind: Entjudung in der Kirche in Deutschland, Folgen von Revolutionen, Ökumene und Dialog mit anderen Religionen, Missbrauch in der Kirche.

## ENTJUDUNG IN DER PROTESTANTISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND

Der erste Aspekt, den Ratzingers vertrauter Biograph Peter Seewald in seinem neuesten Buch aufgreift und beleuchtet, betrifft das weiterhin kontroverse und für die Deutschen peinliche Tabu-Thema: Antisemitismus und den damit zusammenhängenden Prozess der Entjudung in der evangelischen Kirche.

Der Antisemitismus wurde in Deutschland nicht erst mit Hitlers Machtübernahme begründet, sondern er war schon viel früher vorhanden. Einer der Vorläufer der national-religiösen Bewegung in Deutschland war der evangelische Pastor Arthur Bonus, der bereits seit 1896 den Prozess der „Germanisierung des Christentums“<sup>2</sup> vorantrieb. Ein anderer evangelischer Theologe, Friedrich Andersen aus Flensburg, forderte 1904 sogar die Abschaffung des Alten Testaments und „aller jüdischen Trübungen der reinen Jesuslehre“<sup>3</sup>. Bereits diese Fakten machen deutlich, dass der Antisemitismus in Deutschland noch vor 1933 präsent war.<sup>4</sup>

1917 wurden anlässlich des 400.-jährigen Reformationsjubiläums 95 Leitsätze in Anlehnung an den Thesenanschlag Martin Luthers veröffentlicht. Die Autoren des Programms zur „Germanisierung und Wiederbele-

---

<sup>2</sup> P. Seewald, *Benedikt XVI. Ein Leben*, München 2020, S. 52.

<sup>3</sup> Ebd.

<sup>4</sup> Vgl. Ebd., S. 50–57.

bung des Christentums“<sup>5</sup> waren – neben Andersen – Adolf Bartels, Ernst Katzer und Hans von Wolzogen. Sie negierten das Alte Testament und vertraten die Auffassung, die christliche Religion solle ausschließlich auf dem Neuen Testament beruhen, denn der christliche Glaube basiere auf der Offenbarung Gottes in und durch Christus. Daraus zogen sie den Schluss, das Christentum solle völlig unabhängig vom Alten Testament sein, da die Lehren Christi die einzig richtige Religion seien. In der Folge forderten sie Bruch mit der jüdischen Religion. Da die Deutschen am engsten mit dem Christentum verbunden seien, liege es an ihnen, die Reinheit des Christentums herbeizuführen.<sup>6</sup>

Laut Seewald erwies sich die die 1927 gegründete Bewegung „Deutsche Christen“ als wichtiger Wegbereiter der „Reinigung der Religion“. Sie proklamierte eine neue Dreifaltigkeit: Gott, Führer und das Volk.<sup>7</sup> Zu den Grundsätzen dieser Bewegung gehörte ein stark ausgeprägter Antisemitismus.<sup>8</sup> Unter den Anhängern der „Deutschen Christen“ großer Beliebtheit erfreute sich das Werk Alfred Rosenbergs, der ideologisch eng mit Hitler verbunden war. In seinem *Mythus des 20. Jahrhunderts* verfluchte er den marxistischen und katholischen Internationalismus, worin er den jüdischen Geist sah. Das Gegenteil davon sollte eine neue nationalsozialistische Religion sein: frei von jeder Verbindung zum Judentum. Deshalb war es den Deutschen auch verboten, Juden zu heiraten. Zu den Plänen gehörten auch der Ausschluss von Judenchristen, die „Entjudung“ der kirchlichen Lehre durch die Ablehnung des Alten Testaments, die Neuinterpretation des Neuen Testaments und die „Reinigung des germanischen Rasse“. Es liege auf der Hand, das Programm der „Deutschen Christen“ unterscheide sich nicht wesentlich von dem der NSDAP. Sie beriefen sich auf ihren Vorvater Martin Luther, der bereits im 16. Jahrhundert antisemitische Tendenzen gezeigt hatte.<sup>9</sup> In einem Interview mit dem Präsidenten des Zentralrats der Juden in Deutschland, Josef Schuler, stellte Seewald heraus, der Gründer der evangelischen Kirchen sei für Juden bis heute eine problematische Figur. Luthers spätere Schriften seien antisemitisch, betonte er. 1523 forder-

<sup>5</sup> Ebd., S.52.

<sup>6</sup> F. Andersen, A. Bartels, E. Katzer, H. von Wolzogen, *Deutschchristentum auf rein-evangelischer Grundlage: 95 Leitsätze zum Reformationsfest 1917*, Leipzig 1917, [https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN859817253&PHYSID=PHYS\\_0005&DMDID=](https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN859817253&PHYSID=PHYS_0005&DMDID=) (Zugriff am 03.04.2024).

<sup>7</sup> P. Seewald, *Benedikt XVI. Ein Leben...*, S. 52–53.

<sup>8</sup> *Die Deutsche Christen*, <https://www.dhm.de/lemo/kapitel/ns-regime/innenpolitik/deutsche-christen.html> (Zugriff am 25.04.2024).

<sup>9</sup> P. Seewald, *Benedikt XVI. Ein Leben...*, S. 52–53.



te Luther, dass alle Berufe für Juden offen sein sollten. Dies scheint eine gute Initiative und ein Kampf gegen Diskriminierung zu sein; andererseits ging es darum, Juden zum Christentum zu bekehren. Diese Geste könnte man als pseudofreundlich bezeichnen. In diesem Kontext sei betont, dass Luther 1543 dazu aufrief, Synagogen in Brand zu setzen, Rabbinern den Unterricht zu verbieten und die Ausweisung der Juden aus dem Land zu fordern.<sup>10</sup> Nach Luthers Auffassung tat er dies zu Ehren des Herrn und für das Christentum. Für den Urvater der Reformation war die Taufe von Juden etwas Abscheuliches: „Den nächsten Juden will ich in der Elbe taufen, aber mit einem Stein um den Hals.“<sup>11</sup> Es unterliegt keinem Zweifel, so Schulter, dass Luther ein Antisemit war. Es sei zugleich vermerkt, dass 2015 sich die Synode der Evangelischen Kirche von Luthers antijüdischen Äußerungen distanziert hat.<sup>12</sup>

Nach einer Studie des deutschen Politikwissenschaftlers Jürgen W. Falter gewann Hitlers Partei in den protestantischen Gebieten Deutschlands die meisten Stimmen. Die Begeisterung der Protestanten für die NS-Bewegung erlahmte, als im September 1933 die Generalsynode der Evangelischen Kirche der Altpreußischen Union die Arierparagrafen verabschiedete. Danach mussten alle Geistlichen mit jüdischen Wurzeln in den Ruhestand treten.<sup>13</sup> Bezeichnenderweise bildete sich dagegen der Verein der außerordentlichen Pfarrer, in dem fast ein Drittel der evangelischen Geistlichen, d. h. etwa 7 000 Pfarrer, zusammengeschlossen waren. 1934 wurde diese Vereinigung zur Bekennenden Kirche. Dies war der Teil der evangelischen Kirche, der sich gegen die Theologie der Deutschen Christen wandte. Die führenden Vertreter des evangelischen Widerstands waren Martin Niemöller, Dietrich Bonhoeffer und Otto Dibelius.<sup>14</sup> Die Bekennende Kirche stützte sich auf die Theologie Karl Barths, der sich gegen alle zeitverschiebenden Interpretationen der Evangelien wandte und eine Rückkehr zur biblischen Offenbarung anstrebte.<sup>15</sup>

---

<sup>10</sup> S. Töngi, *Für Juden ist Martin Luther eine problematische Persönlichkeit*, <https://www.zentralratderjuden.de/aktuelle-meldung/fuer-juden-ist-martin-luther-eine-problematische-persoentlichkeit/> (Zugriff am 25.04.2024).

<sup>11</sup> P. Seewald, *Benedikt XVI. Ein Leben...*, S. 53.

<sup>12</sup> S. Töngi, *Für Juden ist Martin Luther eine problematische Persönlichkeit*, <https://www.zentralratderjuden.de/aktuelle-meldung/fuer-juden-ist-martin-luther-eine-problematische-persoentlichkeit/> (Zugriff am 25.04.2024).

<sup>13</sup> P. Seewald, *Benedikt XVI. Ein Leben...*, S. 53–55.

<sup>14</sup> *Die Bekennende Kirche*, <https://www.dhm.de/lemo/kapitel/ns-regime/innenpolitik/bekennende/> (Zugriff am 25.04.2024).

<sup>15</sup> P. Seewald, *Benedikt XVI. Ein Leben...*, S. 54.

Es ist erwähnenswert, dass die Aktivitäten der Bekennenden Kirche die weitere Entjudung nicht aufhielten. Kurz nach der Gründung der Oppositionsbewegung wurde das Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben gegründet, an dem  $\frac{3}{4}$  der evangelischen Kirchen in Deutschland beteiligt waren. Viele Professoren, Bischöfe, Oberkirchenräte und auch Künstler waren an der Entwicklung eines „entjudeten neuen Testaments“ und eines „judenreinen“ Katechismus beteiligt. An dieser Stelle sei auch der berüchtigte Eintrag des wissenschaftlichen Leiters des Instituts, Walter Grundmann, Professor für Neues Testament an der Friedrich-Schiller-Universität Jena, zitiert: „Ein gesundes Volk muss und wird das Judentum in jeder Form ablehnen [...]“<sup>16</sup> Es lässt sich nicht leugnen, dass die evangelische Kirche der Ideologisierung durch die Nationalsozialisten erlag und alles bekämpfte, was mit dem Judentum zu tun hatte. Der Potsdamer Religionswissenschaftler Dirk Schuster hat die Aktivitäten dieser Institution erforscht und dabei die Problematik der Erstellung der „entjudeten“ Bibel während der NS-Zeit unter die Lupe genommen. Die entjudete Bibel wurde auf der Grundlage zahlreicher wissenschaftlicher Veröffentlichungen erstellt. Sie stellte Jesus als Arier dar und wies mit verschiedenen Argumenten nach, dass Galiläa die Region war, aus der Arier stammen, und dass die Juden erst um 150 v. Chr. in dieses Gebiet kamen und die dort lebende Bevölkerung zwangsjudaisierten. Laut Schuster wurde behauptet, dass die Eltern Jesu nur im Hinblick auf ihre Religion Juden waren, rassistisch gesehen waren sie Arier. Auf diese Weise wurde die Bibel erneuert, das Alte Testament wurde weggelassen, ebenso wie Teile des Neues Testaments, die mit den Lehren des „arischen Christentums“ nicht übereinstimmten. Nur die Abschnitte, in denen Juden in einem schlechten Licht dargestellt wurden, blieben erhalten. Das Institut war während der NS-Zeit die größte Einrichtung zur Erforschung jüdischer Frage. In dieser Zeit fanden Konferenzen an deutschen Universitäten statt. Das Ziel war es, das Judentum von der Geschichte des Christentums zu trennen. Damit sollte das ursprüngliche Christentum wiederhergestellt werden, das nach Ansicht der Mitarbeiter des Instituts durch Juden verfälscht worden war.<sup>17</sup> Die Forscherin der jüdisch-christlichen Beziehungen in Deutschland Susannah Heschel hat sich ebenso der Faszination der Rassentheologie hingegeben und die Aktivitäten des oben

---

<sup>16</sup> Ebd., S. 55.

<sup>17</sup> *Die „entjudete“ Bibel*, <https://www.evangelisch.de/inhalte/155052/12-02-2019/die-entjudete-bibel-ein-dunkles-kapitel> (Zugriff am 25.04.2024).

genannten Instituts untersucht. Sie kommt zum Schluss, dass die Idee, die Identität Jesu festzustellen und ihn als Arier zu definieren, aussichtslos war, aber schwerwiegende Folgen in Europa hatte. Den Versuch, eine Welt ohne Juden zu schaffen, betrachtet Heschel als eine Verlegenheit des Christentums gegenüber seinen jüdischen Wurzeln. Die antisemitische Theologie überdauerte das Dritte Reich und setzte sich auch in der Nachkriegszeit fort.<sup>18</sup>

Die Kirchenhierarchen waren angesichts der Gräueltaten, die während des Zweiten Weltkriegs an den Juden begangen wurden, nicht schuldlos. Es ist daher beachtlich, dass sich die evangelische Kirche mit der 1945 verabschiedeten Stuttgarter Schulderklärung zu ihrer Mitverantwortung an den Verbrechen des Hitler-Regimes bekannte. Dies war von großer Bedeutung für die Akzeptanz der vereinigten evangelischen Kirche unter den Kirchen weltweit.<sup>19</sup>

## REVOLUTIONEN UND REVOLTEN NACH DEM 2. WELTKRIEG

Ein weiterer Faktor, der nach Ratzinger in erheblichem Maße dazu beigetragen hat, dass die Welt am Rande des Abgrunds steht, sind die Revolutionen im 20. Jh. Nicht lange nach der Beendigung des 2. Weltkrieges, als alle bestrebt waren, sich von Feuersbrunst zu erholen, steckte die Welt im sog. Kalten Krieg, der sich schnell in einen noch schrecklicheren Krieg hätte verwandeln können.

1962 wurden auf Kuba sowjetische Mittelstreckenraketen entdeckt, und der Ausbruch eines Atomkriegs war sehr wahrscheinlich. Zahlreiche Historiker behaupten, dass dies die gefährlichsten Momente in der Geschichte der Menschheit waren. Es fehlte nur wenig, und die Menschen hätten die Apokalypse auslösen können. Die Folgen der Explosion wären schrecklich gewesen: Millionen Tote, dem Erdboden gleichgemachte Städte, die Vergiftung riesiger Gebiete, die unbrauchbar gewesen wären. Es ist anzumerken, dass dies das erste und bisher einzige Mal in der Geschichte war, dass

---

<sup>18</sup> S. Heschel, *Die Faszination der Theologie für die Rassentheorie: Wie Jesus im deutschen Protestantismus zum Nazi wurde*, [https://www.compass-infodienst.de/Susannah\\_Heschel\\_Theologie\\_und\\_Rassentheorie\\_-\\_Wie\\_Jesus\\_im\\_deutschen\\_Protestan.4845.0.html](https://www.compass-infodienst.de/Susannah_Heschel_Theologie_und_Rassentheorie_-_Wie_Jesus_im_deutschen_Protestan.4845.0.html) (Zugriff am 26.04.2024).

<sup>19</sup> *Stuttgarter Schuldbekennnis*, <https://www.hdg.de/lemo/bestand/objekt/dokument-stuttgarter-schuldbekennnis.html> (Zugriff am 26.04.2024).

ein zweiter nuklearer Notfall<sup>20</sup> ausgerufen wurde. Am 27. Oktober 1962 stand der Konflikt zwischen den USA und Russland auf Messers Schneide. Die Amerikaner zwangen ein sowjetisches Boot zum Auftauchen und als Vergeltung schossen kubanische Truppen auf amerikanische Flugzeuge. Zwei Tage später wurde die Versöhnung verkündet. Die Kuba-Krise war nur eine Warnung: Sie schuf in der Gesellschaft ein bereites Bewusstsein für die Fragilität des nuklearen Gleichgewichts.<sup>21</sup>

Eine weitere wichtige und gesellschaftsverändernde Revolte war die von '68.<sup>22</sup> Die junge Generation, die bereits in der Nachkriegszeit aufgewachsen war, wollte ein anderes Leben: Streng erzogen in der Adenauer-Ära, begann sie, sich gegen die Werte ihrer Eltern und Großeltern zu stellen. Damit begann eine neue Ära, deren Auswirkungen bis heute zu spüren sind.<sup>23</sup> Die Revolte war ein sehr komplexes Phänomen. In Deutschland hatte sich die wirtschaftliche Lage verbessert und die Entwicklungsbedingungen waren sehr gut. Wenn man an 1968 denkt, konzentriert man sich vor allen auf den Generationenkonflikt, die Opposition gegen traditionelle Geschlechterrollen oder Bildungsstandards, aber es ist wichtig zu erwähnen, dass die 60er Jahre die Zeit der Hippies, der freien Liebe und des Rock and Roll waren. In all dem lag jedoch auch die Strenge der Eltern. Joseph Ratzinger, der noch an der Universität lehrte, zeigte den protestierende Studenten seine Wertschätzung.<sup>24</sup>

Die Studenten protestieren gegen die alten, eisernen Regeln an den Universitäten. Die Gesellschaft hatte sich mit der Zeit verändert, und an den Universitäten herrschten immer noch patriarchalische Strukturen.<sup>25</sup> In den 60er Jahren änderte sich das Erscheinungsbild der Studenten und des Lehrkörpers. Die Dozenten trugen keine Togas mehr, die ein Symbol der Antike waren, und die Studenten achteten nicht mehr auf ihr Aussehen wie früher.<sup>26</sup>

---

<sup>20</sup> Eine nukleare Bedrohung ersten Grades bedeutet bereits einen Atomkrieg.

<sup>21</sup> Vgl. P. Seewald, *Benedikt XVI. Ein Leben...*, S. 405–406 u. 420–421.

<sup>22</sup> Vgl. J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum* (Gesammelte Schriften, Bd. 4), Freiburg i. Br. 2014, S. 38.

<sup>23</sup> B. Baumann, *50 Jahren sexuelle Revolution*, <https://www.dw.com/de/freiheit-oder-neue-zw%C3%A4nge-50-jahre-sexuelle-revolution/a-45106616> (Zugriff am 1.05.2024).

<sup>24</sup> Vgl. P. Seewald, *Benedikt XVI. Ein Leben...*, S. 510–521.

<sup>25</sup> *1968 – Das Jahr der Kultur-Revolution*, <https://www.dw.com/de/protestjahr-1968-wie-die-kultur-revolution-deutschland-ver%C3%A4nderte/a-43615963> (Zugriff am 30.04.2024).

<sup>26</sup> G. Turner, *1968 und die Folgen. Wie die Bürokratie an den Hochschulen siegte*, <https://www.tagesspiegel.de/wissen/wie-die-burokratie-an-den-hochschulen-siegte-5279230.html> (Zugriff am 30.04.2024).

In dieser Zeit fand auch eine sexuelle Revolution statt. 1961 kam in Deutschland die Antibabypille auf den Markt. Papst Paul VI. reagierte in seiner Enzyklika *Humanae vitae* auf die Aufweichung der menschlichen Moral, indem er die Würde der ehelichen Liebe betonte. Als Folgen nannte er häufige Scheidungen, die Destabilisierung des Familienlebens oder das Leid der Kinder. Die Enzyklika stieß in Deutschland auf große Kritik. Als Reaktion auf die angespannte Situation veröffentlichte der deutsche Episkopat die sog. „Königsteiner Erklärung“: Es wurde den Menschen eine Gewissensentscheidung in Bezug auf die Empfängnisverhütung erlaubt, ohne jedoch die Enzyklika zu leugnen. Die Katholiken in Deutschland spalteten sich in Befürworter und Gegner, die häufig ihre Unzufriedenheit mit dem kirchlichen Verbot demonstrieren.<sup>27</sup> Nach mehr als 50 Jahren haben zahlreiche Wissenschaftler, darunter Theologe, Mediziner, Rechtswissenschaftler sowie Vertreter anderer Disziplinen, das Dokument *Bekräftigung der Lehre der katholischen Kirche über das Geschenk der Sexualität* unterzeichnet. Sie waren sich darüber einig, dass *Humanae vitae* viele der Folgen, die die Verwendung von Verhütungsmitteln mit sich hätte bringen können, vorgehen hatte.<sup>28</sup>

Die Welt von heute habe auch mit einer Revolution zu tun. Ratzinger spricht sogar von einer vierten industriellen Revolution, die durch den technischen Fortschritt verursacht wurde. Wie Seewald anmerkt, gab es gleich zu Beginn des Pontifikats von Benedikt XVI. im Fernsehen Debatten über die Zukunft der Zivilisation. Selbst die Kirche musste mit dem raschen technologischen Wandel Schritt halten, weshalb Benedikt XVI. einen eigenen Twitter-Account hatte. Neben den Themen der technologischen Entwicklung und der künstlichen Intelligenz mitsamt deren Folgen waren für Ratzinger auch die grüne Bewegung und die Sorge um die Umwelt wichtig. Benedikt XVI. sprach viel früher über das, was heute geschieht. Er hat die Ereignisse um ihn herum still beobachtet, analysiert und gewarnt, aber niemand hat ihm damals Beachtung geschenkt. Was einst belächelt wurde, ist heute zum Thema von Wahlkämpfen geworden. Der Papst hat in vielen seiner Reden über den Schutz der Umwelt gesprochen. Er nannte es Ökologie des Menschen, denn was die Grundlagen des Lebens betreffe, berühre auch den Menschen. Was ihn von gewöhnlichen Umweltschützern unterscheidet, ist die Tatsache, dass wir uns um die Natur kümmern, in-

---

<sup>27</sup> Vgl. P. Seewald, *Benedikt XVI. Ein Leben...*, S. 522–527.

<sup>28</sup> CNA Deutsch, *500 katholische Gelehrte weisen Kritik an „Humanae Vitae“ zurück*, <https://de.catholicnewsagency.com/news/1168/500-katholische-gelehrte-weisen-kritik-an-humanae-vitae-zurueck> (Zugriff am 4.05.2024).

dem wir uns um eine Welt kümmern, die von Gott geschaffen wurde. Er forderte eine Änderung der Art und Weise, wie wir die natürlichen Ressourcen nutzen, damit auch künftige Generationen von ihnen profitieren können. In seiner Enzyklika *Caritas in Veritate* forderte er, Wasser müsse für alle verfügbar sein. Ratzinger betonte, dass die Tatsache, dass die Erde eins ist, die Verpflichtung mit sich bringt, für die Umwelt zu sorgen. Wenn wir uns nicht um die Welt um uns herum kümmern, werden zukünftige Generation unter sehr schwierigen und verschmutzten Bedingungen leben.<sup>29</sup>

## ÖKUMENE

Die Durchbrüche in der Kirche waren Versuche der Versöhnung, nicht nur seitens der christlichen Kirche, sondern auch Versuche des Dialogs mit den anderen großen Weltreligionen wie dem Islam und dem Judentum.<sup>30</sup> Diese Beziehungen waren zuweilen sehr stürmisch.

Die Bemühungen von Benedikt XVI. um eine Aussöhnung mit der orthodoxen Kirche sind daher hervorzuheben. Es wird angenommen, dass Benedikt XVI. im Interesse eines besseren Kontakts mit Ostkirche ein Treffen mit dem Dalai Lama ablehne, was jedoch weder die Aktivitäten der katholischen Kirchen in China erleichterte noch den Beziehungen zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche förderlich war. Der damalige Metropolit Krill, zuständig für die ökumenischen Beziehungen Kirill, zuständig für die ökumenischen Beziehungen, betonte, dass ein Hindernis für die Versöhnung zwischen den beiden Kirchen die Existenz katholischer Kirchenstrukturen sei. Der orthodoxe Hierarch sagte: „wir betrachten die Entscheidung des Heiligen Stuhls als einen Fehler, der den orthodox-katholischen Dialog behindern und die Möglichkeit eines gemeinsamen Zeugnisses beendet hat“. Selbst wenn die Kirche die bestehenden kirchlichen Strukturen in Russland abschaffen würde, würde dies nichts an der Situation ändern, so Tomasz Terlikowski. Er hob hervor, dass hinter jedem Zugeständnis an Russland reale Probleme für die Katholiken in diesem Land stünden.<sup>31</sup>

Erwähnenswert sind auch die protestantischen Kirchen, mit denen die katholische Kirche durch die Veröffentlichung von *Dominus Iesus* eben-

---

<sup>29</sup> Vgl. P. Seewald, *Benedikt XVI. Ein Leben...*, S. 962–974.

<sup>30</sup> Mehr hierzu siehe: J. Ratzinger, *Kirche – Zeichen unter den Völkern* (Gesammelte Schriften, Bd. 8/2), Freiburg i. Br. 2010, S. 1021–1098.

<sup>31</sup> T.P. Terlikowski, *Benedykt XVI. Walka o duszę świata*, Kraków 2011, S. 20–21.

falls in Konflikt geraten ist. Dank der Aktion Ratzingers wurde die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre unterzeichnet.<sup>32</sup>

Die beiden größten Religionen neben dem Christentum haben während des Pontifikats von Benedikt XVI. auch gute Beziehungen zur katholischen Kirche aufgebaut, wenngleich dies nicht ohne Fehltritte und kleinere Missverständnisse ablief. Die katholische-jüdischen Beziehungen wurden durch den Williamson-Skandal<sup>33</sup> belasten, der eine Welle der Kritik an dem Papst selbst auslöste. Man nannte ihn sogar einen Antisemiten. Ein weiterer Schlag für die Beziehungen war das Gebet für Juden am Karfreitag, das im tridentinischen Ritus erlaubt ist. Es löste einen Aufschrei in der jüdischen Bevölkerung aus, weil es eine Aufforderung zur Bekehrung der Juden enthält. Benedikt XVI. hat in seinen Ansprachen immer wieder betont, dass es ihm wichtig ist, mit dem Judentum in gutem Kontakt zu stehen.<sup>34</sup>

Es sollte auch das Verhältnis der Kirche zum Islam hingewiesen werden. Deshalb sollte man einen Blick auf die Rede von Papst Benedikt XVI. in Regensburg wagen. Ein aus dem Zusammenhang gerissener Satz löste Proteste und Angriffe auf Kirchen in muslimischen Ländern aus. Die Unruhen führten zum Tod einer Nonne aus Italien. Die Rede wurde später als bahnbrechend angesehen. Nachdem der Vatikan eine Richtigstellung herausgegeben hatte, in der er klarstellte, dass der von den Medien zitierte Satz sei einem Gespräch zwischen Kaiser Manuell II Palaiologos und persischen Gelehrten über Christentum und Islam. Einen Monat nach diesen Ereignissen schickten 28 muslimische Führer einen Brief an den Papst, um seine Position zu unterstützen. Ein Jahr später hatten bereits 138 Vertreter ein Schreiben unterzeichnet, in dem die Muslime aufzeigen, dass Islam und Christentum viele Gemeinsamkeiten haben.<sup>35</sup>

Die Beziehungen zu anderen Religionen waren nicht immer einfach, aber es ist festzustellen, dass Benedikt XVI. sich um diese Beziehungen bemüht hat. Er war der erste, der das Thema Ökumene ansprach, das damals ein Tabuthema war, sogar als Dozent. Wir leben in einer kulturell und religiös unterschiedlichen Welt. Wir sollten uns nicht gegenseitig bekämpfen, sondern gemeinsam seine Einheit schaffen.

<sup>32</sup> P. Neuner, *Der ökumenische Weg Benedikts XVI. Vom Professor zum Papst*, <https://www.herder.de/hk/hefte/spezial/versoeht-verschieden-perspektiven-der-oekumene/vom-professor-zum-papst-der-oekumenische-weg-benedikts-xvi/> (Zugriff am 6.05.2024).

<sup>33</sup> Williamson war ein Geistlicher, der der Bruderschaft von Pius IX. Angehörte, aus der Benedikt XVI. die Exkommunikation aufgehoben hat. Williamsons Erklärung, in der er den Holocaust leugnete, löste einen Skandal und eine Welle der Kritik am Papst aus.

<sup>34</sup> Vgl. P. Seewald, *Benedikt XVI. Ein Leben...*, S. 805–820.

<sup>35</sup> Vgl. ebd., S. 835–852.

## SKANDALE IN DER KIRCHE

Heute stehen die Welt und die Kirche am Abgrund. Skandale in der Kirche sind ein wichtiges Thema und werden von vielen Wissenschaftlern aufgegriffen. Auch Seewald hat das Thema nicht ausgespart und sich in einer Biografie über Joseph Ratzinger auf ihn als Präfekt der Glaubenskongregation konzentriert, der gegen dieses Problem ankämpfte.

Es werden viele Anschuldigungen gegen die Kirche erhoben. In vielen Situationen ging es nicht um sexuellen Missbrauch, sondern um Gewalt. Die Öffentlichkeit hört nur von Skandalen in der katholischen Kirche und ignoriert ebenso gefährliche Situationen in anderen Kirchen, z.B. in der evangelischen.<sup>36</sup>

Besondere Achtung verdient in diesem Zusammenhang die Arbeit von Joseph Ratzinger, der als Präfekt der Glaubenslehre die Verantwortung für den sexuellen Missbrauch in der Kirche auf seine Kongregation übertragen hat. Damit wollte er zeigen, dass der Kampf gegen den Missbrauch in der Kirche ein vorrangiges Thema ist. Ratzinger straffte das System. Er erhöhte die Zahl der Jahre, damit ein Fall nicht rasch verjähren kann, und jeder Fall dieser Art sollte nach Rom gehen und nicht von einem Diözesanbischof bearbeitet werden, wo die Gefahr besteht, dass er „unter den Teppich gekehrt“ wird. Es wurde auch festgelegt, dass der Diözesanbischof den Fall auch den weltlichen Behörden melden muss. Ratzinger hat in diesem Bereich eine Revolution gemacht; das Wohl des Opfers war ihm am wichtigsten. Das zeigte sich auch beim Weltjugendtag, bei dem er sich mit denjenigen treffen wollte, die von Klerikern missbraucht worden waren. Es gab viele Fälle von Missbrauch in der Kirche, z.B. der Fall des Gründers der Legionäre Christi Maciel oder der berühmte Ryan-Report und der Murphy-Report.<sup>37</sup>

Papst Benedikt XVI. forderte Gerechtigkeit und Sicherheit für die Opfer. Es ist traurig zu sagen, dass die Wunde in der katholischen Kirche enorm ist. Es muss zugegeben werden, dass es Fälle von Missbrauch gegeben hat, manchmal nur mit Gewalt, aber leider auch mit sexuellem Missbrauch. Der Papst hat all diese Vorfälle bedauert und, wie wir sehen können, eine Reihe von Änderungen eingeführt, angefangen mit der Einführung von psychologischen Tests in den Seminaren, im pädophilen Tendenzen bereits in der Formationsphase auszuschließen. Benedikt XVI. erweckt den Eindruck, dass er den Opfern so nahe wie möglich sein und ihnen menschlich gese-

<sup>36</sup> Vgl. ebd., S. 929–948.

<sup>37</sup> Ebd.



hen Mitgefühl entgegenbringen und ihre Sicherheit in der Kirche gewährleisten möchte.

## RESÜMEE

Die Welt hat in ihrer Geschichte schon viele Male auf der Kippe gestanden. Die Wende vom 20. und 21. Jahrhundert war jedoch etwas Besonderes. Nie zuvor hat sich die Technik so schnell weiterentwickelt. Alles ist automatisierter geworden, aber der Menschen ist immer noch nicht in der Lage, innezuhalten und nachzudenken. Eine Welt ohne Gott verliert ihre moralischen Werte.<sup>38</sup> Europa schneidet sich heute von seinen kulturellen Wurzeln ab und geht langsam in die Selbstzerstörung. Die Gesellschaften verändern sich, ihre Werte, ihre Denkweise. Die Beobachtungen von Joseph Ratzinger zeigen, dass die Menschen auch nicht in der Lage sind, aus der Feuersbrunst des Krieges zu lernen und immer noch nach Vernichtung streben. Ein Mensch, der ein Gott sein will, wird die Welt nicht retten, sondern kann ihr nur schaden. Joseph Ratzinger hat dies alles genau beobachtet. Seine Schlussfolgerungen werden heute wahr. Sein Denken reichte weit in die Zukunft, so dass wir die Figur Benedikt XVI. nicht nur aus theologischer, sondern auch aus humanistischer Sicht betrachten können.

## BIBLIOGRAPHIE

- Górecka M., *Kondycja duchowa współczesnego świata w Opera omnia Josepha Ratzinger*, w: *Spotkanie z kulturą duchową. Studia interdyscyplinarne*, red. T. Żurawlew, A. Jachimowicz, Wrocław 2016, s. 83–96.
- Gózdź K., *Testament teologiczny Josepha Ratzinger – Benedykta XVI*, „Msza Święta” LXXIX (2023) 2, s. 5–8.
- Ratzinger J., *Einführung in das Christentum* (Gesammelte Schriften, Bd. 4), Freiburg i. Br. 2014.
- Ratzinger J., *Kirche – Zeichen unter den Völkern* (Gesammelte Schriften, Bd. 8/2), Freiburg i. Br. 2010.
- Seewald P., *Benedikt XVI. Ein Leben*, München 2020.
- Terlikowski T.P., *Benedykt XVI. Walka o duszę świata*, Kraków 2011.
- Valli A.M., *Ratzinger na celowniku. Dlaczego go atakują? Dlaczego jest słuchany?*, Kraków 2011.

---

<sup>38</sup> K. Gózdź, *Testament teologiczny Josepha Ratzinger – Benedykta XVI*, „Msza Święta” LXXIX (2023) 2, s. 5–8.

NETOGRAFIE

- Andersen F., Bartels A., Katzer E., Wolzogen H. von, *Deutschchristentum auf rein-evangelischer Grundlage: 95 Leitsätze zum Reformationsfest 1917*, Leipzig 1917, [https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN859817253&PHYSID=-PHYS\\_0005&DMDID](https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN859817253&PHYSID=-PHYS_0005&DMDID) (Zugriff am 3.04.2024).
- Baumann B., *50 Jahren sexuelle Revolution*, <https://www.dw.com/de/freiheit-oder-neue-zw%C3%A4nge-50-jahre-sexuelle-revolution/a-45106616> (Zugriff am 1.05.2024).
- CNA Deutsch, *500 katholische Gelehrte weisen Kritik an „Humanae Vitae“ zurück*, <https://de.catholicnewsagency.com/news/1168/500-katholische-gelehrte-weisen-kritik-an-humanae-vitae-zuruck> (Zugriff am 4.05.2024).
- Goertz H., *Beten für das Seelenheil der Juden*, <https://www.deutschlandfunk.de/beten-fuer-das-seelenheil-der-juden-100.html> (Zugriff am 6.05.2024).
- Heschel S., *Die Faszination der Theologie für die Rassentheorie: Wie Jesus im deutschen Protestantismus zum Nazi wurde*, [https://www.compass-infodienst.de/Susannah\\_Heschel\\_Theologie\\_und\\_Rassentheorie\\_-\\_Wie\\_Jesus\\_im\\_deutschen\\_Protestant.4845.0.html](https://www.compass-infodienst.de/Susannah_Heschel_Theologie_und_Rassentheorie_-_Wie_Jesus_im_deutschen_Protestant.4845.0.html) (Zugriff am 26.04.2024).
- Neuner P., *Der ökumenische Weg Benedikts XVI. Vom Professor zum Papst*, <https://www.herder.de/hk/hefte/spezial/versoehnt-verschieden-perspektiven-der-oekumene/vom-professor-zum-papst-der-oekumenische-weg-benedikts-xvi/> (Zugriff am 6.05.2024).
- Töngi S., *Für Juden ist Martin Luther eine problematische Persönlichkeit*, <https://www.zentralratderjuden.de/aktuelle-meldung/fuer-juden-ist-martin-luther-eine-problematische-persoenlichkeit/> (Zugriff am 25.04.2024).
- Die Bekennende Kirche*, <https://www.dhm.de/lemo/kapitel/ns-regime/innenpolitik/bekennende/> (Zugriff am 25.04.2024).
- Die Deutsche Christen*, <https://www.dhm.de/lemo/kapitel/ns-regime/innenpolitik/deutsche-christen.html> (Zugriff am 25.04.2024).
- Die „entjudete“ Bibel*, <https://www.evangelisch.de/inhalte/155052/12-02-2019/die-entjudete-bibel-ein-dunkles-kapitel> (Zugriff am 25.04.2024).
- Stuttgarter Schuldbekennnis*, <https://www.hdg.de/lemo/bestand/objekt/dokument-stuttgarter-schuldbekennnis.html> (Zugriff am 26.04.2024).
- 1968 – Das Jahr der Kultur-Revolution*, <https://www.dw.com/de/protestjahr-1968-wie-die-kultur-revolte-deutschland-ver%C3%A4nderte/a-43615963> (Zugriff am 30.04.2024).

Dawid Mielnik\*  
KUL, Lublin

## DEFEKTÓW INTERPRETACYJNYCH JEDNAK BRAK? PRÓBA OBRONY WŁASNEGO STANOWISKA W OBLICZU JEGO ZAKWESTIONOWANIA W PRACY NAUKOWEJ KSIĘDZA PROFESORA JANUSZA KRÓLIKOWSKIEGO. CZĘŚĆ PIERWSZA<sup>1</sup>

**INTERPRETIVE DEFECTS INDEED HAD NO PLACE? AN ATTEMPT  
TO DEFEND MY OWN POSITION IN THE FACE OF ITS BEING  
CHALLENGED IN THE SCHOLARLY WORK  
OF REV. PROFESSOR JANUSZ KRÓLIKOWSKI**

### Summary

The purpose of this study is an attempt to polemicize against an article by Father Professor Janusz Królikowski published in the scientific journal “Teologia w Polsce”. In this study, the author attempts to defend himself against the accusations made against him in the polemical article by directly addressing them. The article is divided into three parts. First, the main methodological assumptions of the study are introduced. Then a polemic against the non-merits-related argu-

---

\* Dawid Mielnik – absolwent teologii, nauk biblijnych, filozofii, filologii polskiej, literaturoznawstwa, prawa, edytorstwa i informatyki, doktor nauk teologicznych w zakresie teologii biblijnej (KUL, 2017), doktor nauk humanistycznych w zakresie filozofii (KUL, 2021) oraz doktor nauk humanistycznych w zakresie literaturoznawstwa (KUL, 2024); autor 10 monografii oraz 140 recenzowanych artykułów naukowych, tłumacz Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 roku; e-mail: mielnikdawid@kul.pl; ORCID: 0000-0002-2701-4889.

<sup>1</sup> Niniejsza odpowiedź polemiczna w całości została napisana na przełomie czerwca i lipca 2023 roku. Z punktu widzenia autora stanowi ona zwartą całość i powinna być publikowana bez podziału na poszczególne części. Niemniej z powodów niezależnych od autora artykułu, a zakomunikowanych mu przez redakcję czasopisma, została ona podzielona na dwie części, z których pierwsza publikowana jest teraz, a druga ukaże się w kolejnym numerze czasopisma „Teologia w Polsce”.

ments was undertaken, and in the third part – against the merits-related arguments. After the analyses, the author maintained his contested position.

**Keyword:** renewal of the liturgy; Holy Mass; Roman Missal; *De defectibus*; Missal rubrics

### Streszczenie

Celem opracowania jest próba polemiki z artykułem Księdza Profesora Janusza Królikowskiego opublikowanym w naukowym czasopiśmie „Teologia w Polsce”. W tym studium autor próbuje obronić się przed zarzutami postawionymi mu w artykule polemicznym poprzez bezpośrednie odniesienie się do nich. Artykuł został podzielony na trzy części. Najpierw przybliżone zostały najważniejsze założenia metodyczne studium. Następnie podjęta została polemika z argumentami niemerytorycznymi, a w części trzeciej – z argumentami merytorycznymi. Po dokonanych analizach autor utrzymał swoje zakwestionowane stanowisko.

**Słowa kluczowe:** reforma liturgiczna; Msza Święta; Mszał Rzymski; *De defectibus*; rubryki mszalne

\*

## WPROWADZENIE

W numerze 17/1 (2023) czasopisma naukowego „Teologia w Polsce” został opublikowany artykuł ks. prof. dr. hab. Janusza Królikowskiego zatytułowany *Defekty interpretacyjne w pracy o nieprawidłowościach liturgicznych. Na marginesie książki Dawida Mielnika «De defectibus» od Mszału Piusa V do Mszału Jana XXIII. Pomiędzy wiernością i zmianą*<sup>2</sup>. To opracowanie jest pokłosiem i polemiką z moim studium „*De defectibus*” od Mszału Piusa V do Mszału Jana XXIII. *Pomiędzy wiernością i zmianą*<sup>3</sup>. Jako że Ksiądz Profesor zdecydował się na zakwestionowanie wielu z obecnych w tej monografii twierdzeń, czuję się upoważniony do napisania kontrartykułu, w którym będę próbował bronić swoich tez. Polemikę usystematyzuję w obrębie trzech części. W pierwszej kolejności przedstawię pewne ogólne założenia metodyczne mojej odpowiedzi. W części drugiej odniosę się do

---

<sup>2</sup> Zob. J. Królikowski, *Defekty interpretacyjne w pracy o nieprawidłowościach liturgicznych. Na marginesie książki Dawida Mielnika «De defectibus» od Mszału Piusa V do Mszału Jana XXIII. Pomiędzy wiernością i zmianą*, Teologia w Polsce 17 (2023) 1, s. 21–46.

<sup>3</sup> Zob. D. Mielnik, *De defectibus od Mszału Piusa V do Mszału Jana XXIII. Pomiędzy wiernością i zmianą*, Lublin 2022.

argumentów niemerytorycznych Księdza Profesora, a w części trzeciej – do argumentów merytorycznych.

## OGÓLNE ZAŁOŻENIA METODYCZNE

Po kilkukrotnej lekturze artykułu trudno nie odnieść wrażenia, że Ksiądz Profesor podchodzi do podjętego tematu bardzo emocjonalnie. Choć jest to w pełni zrozumiałe, jednak przy prowadzeniu dysputy naukowej stanowi to raczej poważną wadę. Jej bezpośrednią konsekwencją jest wytoczenie pewnych niepotrzebnych argumentacji *ad personam* oraz korzystanie z niektórych mających odcień ironiczny sformułowań tam, gdzie nie jest to uzasadnione. Z tego powodu muszę wyraźnie odróżnić część *stricte* merytoryczną od części niemerytorycznej. W dalszej części odniosę się do argumentacji merytorycznej Księdza Profesora, w tej natomiast – do jego argumentów niemerytorycznych.

W pracy Księdza Profesora są całe partie tekstu *stricte* opisowe, pozbawione aspektu polemicznego<sup>4</sup>. Ze względu na ich charakter nie będę się do nich odnosił, gdyż nie kwestionuję w sposób bezpośredni zasadności postawionych przeze mnie w monografii twierdzeń.

Jako że już na tym etapie wiem, iż dla przeprowadzenia merytorycznej polemiki nie muszę sięgać do znacznej liczby opracowań naukowych, pozwolę sobie na ograniczenie bibliografii jedynie do pozycji wspomnianych w pracy jako ilustrujących moją myśl. Dzięki temu będę mógł skupić się na dogłębnej analizie problemu mnie osobiście dotyczącego, zamiast tracić czas na sztuczne mnożenie bibliografii, co w przypadku tego studium nie ma uzasadnienia.

Ważną rolę w tym artykule będzie pełnić wyraźne odróżnienie moich wypowiedzi od cytacji z artykułu Księdza Profesora, dlatego pozwolę sobie na boldowanie cytowanych zdań z artykułu polemicznego. W ten sposób czytelnik będzie mieć łatwy wgląd w ciąg prezentowanych myśli i nie powinno dojść do pomieszania poziomów autorstwa. Ponieważ w wielu fragmentach łatwiej mi będzie odnieść się do wyrażonej przez Księdza Profesora myśli bezpośrednio po przytoczeniu fragmentu jego artykułu, niejednokrotnie pozwolę sobie na swobodne wprowadzanie cytatów i wypowiedzi na nie, bez głębszego powiązywania poszczególnych części mojego artykułu. Uważam, że taki sposób postępowania będzie dla odbiorcy czytelniejszy.

---

<sup>4</sup> Np. J. Królikowski, *Defekty interpretacyjne w pracy o nieprawidłowościach liturgicznych...*, s. 21–24, 30–32.

ODNIESIENIE SIĘ DO ARGUMENTÓW  
NIEMERYTORYCZNYCH

Żeby nie pozostać gołosłownym co do rozróżnienia poczynionego powyżej<sup>5</sup>, przytoczę kilka przykładów. Na stronie 25 Książ Professor pośrednio przypisuje mi twierdzenie, iż według mnie „**wszystko najlepiej było określone w Mszałe Piusa V**”. Tymczasem wystarczy sięgnąć do drugiego aneksu mojej monografii (s. 197), gdzie wskazuję na Mszał Benedykta XV jako proponowaną przeze mnie podstawę odnowy<sup>6</sup>, żeby sfalsyfikować to twierdzenie. Na tej samej stronie Książ Professor przypisuje mi pogląd, jakoby według mnie „**ci, którzy się nim [Mszałem Pawła VI] posługują, niewiele wiedzą o liturgii, a ich wiara w tajemnicę Eucharystii budzi wątpliwość**”. Nie bardzo wiem, które zdanie było podstawą wysnucia takiego twierdzenia, stąd w ewentualnym artykule polemicznym bardzo bym prosił o jego wskazanie<sup>7</sup>. W przypisie 9 jest zakamuflowana próba podważania autorytetu recenzenta, co w obliczu braku podania jakichkolwiek argumentów wspierających tę tezę jest typowym atakiem *ad personam*.

Jeżeli chodzi o przykłady sformułowań mające odcień ironiczny, można przywołać choćby zdanie ze strony 33: „**Niewątpliwym bohaterem wywodów D. Mielnika jest szczur (mysz)**”. Jest oczywiste, że mysz nie jest „bohaterem” moich wywodów, a nawiązanie do tego zwierzęcia pojawiło się tylko i wyłącznie dlatego, że tego domagały się prowadzone analizy. Ze stron podanych w przypisie 27 we wszystkich przypadkach nawiązanie do tego zwierzęcia było podyktowane albo analizą fragmentu, gdzie ta mysz się znalazła, albo podaniem przykładu wspierającego argumentację. Czy to automatycznie powoduje, że owa mysz jest „bohaterem” wyvodu? Moim zdaniem nie.

Bardzo krzywdzące jest zdanie: „**Jeśli pewne stwierdzenia w rubrykach nie pasują mu do ogólnie przyjętego założenia hermeneutycznego, odwołuje się do obecności w tekście rzekomego «błędu drukarskiego» («wydawniczego»), którego w ciągu wieków wytrawni i kompetentni komentatorzy rubryk dziwnie nie zauważyli**” (s. 25). Oczywiście

<sup>5</sup> Tzn. na część polemizującą z argumentami merytorycznymi i niemerytorycznymi.

<sup>6</sup> Gdyby „wszystko najlepiej było określone w Mszałe Piusa V”, wskazałbym tę edycję, a nie jedną z kolejnych.

<sup>7</sup> Osąd zawarty w tym zdaniu Księży Profesora ma charakter subiektywny, podczas gdy prowadzone przeze mnie analizy opierały się na aspekcie obiektywnie weryfikowalnym. Z tego powodu nie potrafię zrekonstruować toku myślenia Księży Profesora, gdyż wyprowadził on twierdzenie z aspektu, z którego nie powinien był tego zrobić.

Ksiądz Profesor nie miał wglądu w proces powstawania tej monografii i z oczywistych powodów nie wie, jak wiele czasu spędzałem nad zastanawianiem się, czy rzeczywiście w analizowanym przypadku doszło do błędu drukarskiego czy nie. Jeżeli zatem zdecydowałem się na napisanie w opracowaniu, że dana rzecz w mojej ocenie jest błędem drukarskim, to na pewno nie stało się to dlatego, że coś „nie pasowało mi do ogólnie przyjętego założenia hermeneutycznego”, gdyż żadnego takiego założenia hermeneutycznego przy pisaniu monografii nie miałem<sup>8</sup>. Jeżeli użyłem takiego sformułowania, to dlatego, że zmusił mnie do tego ciężar rozważanej argumentacji.

Co do błędów drukarskich, proszę mieć na uwadze to, że one notorycznie pojawiały się nawet w XIX-wiecznych opracowaniach, to co dopiero w publikacjach z XVI wieku<sup>9</sup>. Nie jest zatem tak, że stawianie pytań o to, czy w konkretnych miejscach doszło do błędu drukarskiego, jest nieuzasadnione. Zresztą w mojej monografii na stronie 110 podałem oczywisty przykład, z którym nawet Ksiądz Profesor musi się zgodzić, że jest tu błąd drukarski. Poza tym proszę też spojrzeć na dokument Klemensa VIII *Cum sanctissimum*, w którym papież wprost pisze o błędach drukarskich, które wkradły się do Mszału (to zresztą m.in. zmusiło go do reformy tej księgi liturgicznej), co ponownie potwierdza, iż stawianie pytań w tym zakresie jest uzasadnione<sup>10</sup>.

W tym kontekście można by jeszcze wytoczyć bardzo prosty kontrargument podważający osąd Księdza Profesora. Na stronie 197 wskazałem Mszał Benedykta XV jako proponowaną przeze mnie podstawę odnowy liturgicznej. Z drugiej strony, jak zauważył Ksiądz Profesor, „uderzały” mnie reformy zmniejszające szacunek względem Hostii. Za tego rodzaju reformę uznałem również usunięcie słynnego już zapisu o myszy. A zatem skoro opowiedziałem się za Mszałem Benedykta XV, w którym nie było już rubryki o tej myszy, to posługując się tokiem myślenia Księdza Profesora, konsekwentnie powinienem uznać tego rodzaju zapis z edycji

<sup>8</sup> Zresztą w pracach naukowych przyjmowanie założeń w punkcie wyjścia, które „na siłę” próbuje się dowieść, jest niedopuszczalne.

<sup>9</sup> Tematem zaliczeniowym moich studiów edytorskich była edycja XIX-wiecznego dzieła, więc coś na ten temat wiem.

<sup>10</sup> Oczywiście są przypadki nieoczywiste, gdzie trudno jest jednoznacznie stwierdzić, czy w tym miejscu jest błąd drukarski czy nie. Osobiście uważam, że do tej kwestii podchodziłem z rozważą i ostrożnie formułowałem sądy. Jeżeli Ksiądz Profesor w poszczególnych przypadkach jest innego zdania, jak najbardziej powinien podać argumenty obalające mój tok rozumowania, ale powinien to zrobić w odniesieniu do konkretnych przykładów, a nie do sposobu procedowania jako całości.

Piusa V za błąd drukarski. Tymczasem próżno szukać w mojej monografii takiej deklaracji<sup>11</sup>. Rozwiązania są zatem dwa. Albo nie zaobserwowałem tak rzucającej się w oczy niekonsekwencji, albo uczciwie podchodziłem do prowadzonych badań i rzetelnie wyciągałem wnioski, opierając się na posiadanym materiale źródłowym<sup>12</sup>.

W przypisie 9, obok próby podważania autorytetu recenzenta, pojawia się również sformułowanie „**Poza tym dobrze by było, gdyby recenzje prac dotyczących liturgii były pisane przez specjalistów z tej dziedziny**”. Naprawdę obawiam się, że pod owymi „specjalistami” z dziedziny liturgiki w opinii Księdza Profesora są osoby opowiadające się za *novus ordo missae* i zwalczające *vetus ordo*. Nie. Specjaliści z dziedziny liturgiki to osoby, które są obeznane w temacie i potrafią stawiać tezy oraz bronić własnych racji przy użyciu racjonalnych argumentów, niezależnie od tego, czy opowiadają się za jedną czy drugą formą, bo akurat w tym kontekście jest to kwestia nieistotna.

Podobnie co najmniej wątpliwe jest zdanie „**D. Mielnik chciałby takiego właśnie powrotu do rubryk, co jasno zadeklarował**”. Jako uzasadnienie prawdziwości tego twierdzenia została przywołana strona 148 mojej publikacji. Osobiście nie widzę na tej stronie zdania wspierającego powyżej sformułowany osąd, stąd w ewentualnym artykule polemicznym bardzo bym prosił o wskazanie zdania, które stało się podstawą dla sformułowania tego osądu.

W zakończeniu na stronie 44 pojawiła się konkluzja, że „**oskarżam Mszał Pawła VI o liczne błędy, nadużycia i braki**”. Z tym zdaniem wiąże się taki problem, że o ile mógłbym się zgodzić, iż czytelnik może odnieść takie wrażenie na podstawie lektury monografii<sup>13</sup>, o tyle na pewno nie odzwierciedla ono moich intencji. W pierwszej kolejności nawet z ciekawości wrzuciłem w narzędzie znajdowania słów termin „oskarżać” i program nie wyrzucił mi żadnego wyniku w PDF-ie książki. Ponownie zatem prosiłbym Księdza Profesora o wskazanie w ewentualnym artykule polemicznym zdania, w którym skorzystałem z tego terminu, żebym mógł zobaczyć, co było podstawą sformułowania powyższego osądu.

W każdym razie w tym zdaniu zawarty jest taki błąd, że ja nie oskarżam Mszału Pawła VI o „liczne błędy, nadużycia i braki”, gdyż prowadzone do-

<sup>11</sup> Zob. D. Mielnik, *De defectibus od Mszału Piusa V do Mszału Jana XXIII...*, s. 59–60.

<sup>12</sup> Tzn. tylko w tych przypadkach stawiałem hipotezę o istnieniu błędu drukarskiego, gdzie materiał źródłowy dawał mi ku temu podstawy.

<sup>13</sup> Nie jest to konkluzja obiektywnie prawdziwa, ale możliwa do sformułowania na podstawie subiektywnego osądu.



ciekania naukowe nie mogą nikogo oskarżać. Trzymając się języka Księdza Profesora, można co najwyżej powiedzieć, że z „przeprowadzonych analiz wynikają liczne błędy, nadużycia i braki w Mszałe Pawła VI”. Wynikanie jest czynnością zewnętrzną wobec podmiotu, podczas gdy oskarżenie jest czynnością podmiotu. Różnica jest zatem bardzo duża.

Nie do końca oczywiste jest dla mnie zdanie: **„Pomijam w tym miejscu problem psychologiczny, który odgrywa w tym procesie opowiadanie się za tradycjonalizmem jako jakąś wyższą – oczywiście pozornie – formą wierności wierze katolickiej niebagatelną rolę”**. Nie zostało ono przez Księdza Profesora rozwinięte, wskutek czego nie mam całkowitej jasności co do zawartej w nim intencji. Odnoszę wrażenie, że dla Księdza Profesora tak liczne w ostatnim czasie „konwersje” na tradycyjną liturgię są spowodowane jakimiś kwestiami psychologicznymi, czy jakby chciał papież Franciszek, niedojrzałością do Mszału Pawła VI<sup>14</sup>. Żadnych badań socjologicznych nie przeprowadzałem (może warto by je komuś zlecić?), ale zaryzykuję stwierdzenie, że gdyby zapytać osoby uczestniczące w tradycyjnej Mszy Świętej, dlaczego wybierają właśnie tę formę celebracji, to odpowiedź brzmiałaby następująco: „ponieważ ta forma lepiej wyraża katolicką wiarę”. Nie chodzi tu zatem o żadne kwestie psychologiczne, ale uzasadnienie teologiczne.

Na stronie 38 pojawiły się zdania, które w mojej ocenie również należy uznać za argument niemerytoryczny: **„Czy zamiast krytyki nie należałoby na pierwszym miejscu próbować wejść w intencję prawodawcy? Przecież to jest jedno z kluczowych kryteriów właściwej interpretacji prawnej, także w dziedzinie liturgii”**. W kontekście sformułowań na stronie 27<sup>15</sup> ten zarzut jest dziwny, ponieważ w mojej ocenie obraca on się o wiele bardziej przeciwko autorowi tego zarzutu niż przeciwko mnie. Każdy, kto czytał moje monografie, raczej nie zaryzykuje zarzucenie mi braku próby wchodzenia w intencję prawodawcy. Z kolei Ksiądz Profesor na stronie 27 pośrednio formułuje wobec podejścia rubrycystycznego zarzuty, z których wynika, że to właśnie Ksiądz Profesor nie stawia sobie pytania o to, dlaczego dane zapisy funkcjonowały, a zatem nie pyta o ich *ratio legis*<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> Osąd sformułowany w kontekście listu apostolskiego uzasadniającego konieczność wydania dokumentu *Traditionis custodes* („[...] potrzebują czasu na powrót do Rytu Rzymskiego promulgowanego przez świętych Pawła VI i Jana Pawła II”). Zob. *List Ojca Świętego do biskupów ws. Motu proprio „Traditionis Custodes”*, <https://papiez.wiara.pl/doc/6983182.List-Ojca-Swietego-do-biskupow-ws-Motu-proprio-Traditionis> [dostęp: 28.06.2023].

<sup>15</sup> Przy okazji nawiązywania do rubrycyzmu.

<sup>16</sup> Ten wątek rozwinę w części odnoszącej się do argumentów merytorycznych.

## ODNIESIENIE SIĘ DO ARGUMENTÓW MERYTORYCZNYCH

W pierwszej kolejności chciałbym odnieść się do przewijającej się przez znaczną część artykułu w różnej postaci myśli, że tak naprawdę nie prowadzę badań naukowych, ale faktycznie przystępuję do pisania monografii z góry przyjętą tezą, którą bezrefleksyjnie przemycam w opracowaniu. Jest to bardzo poważny zarzut.

Proces powstawania monografii wyglądał w ten sposób, że uczciwie podchodziłem do tematu: stawiałem pytania, szukałem rozwiązań i opisywałem wyniki swoich analiz. Zwyczajne, uczciwe, naukowe podejście do problemu badawczego bez żadnych uprzednich założeń metodycznych. Przed odniesieniem się do konkretnego przykładu eksploatowanego w artykule pozwolę sobie na ilustrację tego problemu na innym kazusie.

Na potrzeby ilustracji zmodyfikujmy nieco regulamin studiów hipotetycznej uczelni. Przyjmijmy, że znajduje się tam następujący zapis: „Student powinien przyjść na egzamin w stroju uznawanym za galowy”. Załóżmy, że w wyniku reformy regulaminu uczelnia w miejsce tego zdania wprowadza następujące: „Student może przyjść na egzamin w stroju codziennym”<sup>17</sup>. I teraz, jeżeli piszę pracę naukową na temat konsekwencji zmian w regulaminie studiów hipotetycznej uczelni w aspekcie szacunku dla egzaminu, muszę odpowiedzieć na następujące pytanie: jak wprowadzona zmiana w regulaminie studiów wpłynęła na szacunek okazywany wobec egzaminatora i egzaminu zaliczeniowego? Rozwiązania są w zasadzie trzy: zwiększyła obowiązek okazywania szacunku, zmniejszyła obowiązek okazywania szacunku, w żaden sposób na to nie wpłynęła<sup>18</sup>. Osobiście nie widzę żadnej możliwości opowiedzenia się za rozwiązaniem pierwszym i trzecim, bo jakim sposobem ewidentne zmniejszenie wymagań w zakresie stroju mogłoby wpłynąć na zwiększenie szacunku dla egzaminu bądź pozostać bez zmian? Jestem przekonany, że każdy uczciwy naukowiec zgodzi się z tym, że w tym kazusie konsekwencją zmian jest zmniejszenie szacunku dla egzaminu i trzeba byłoby przeprowadzić niesamowitą gimnastykę intelektualną, żeby jakkolwiek sensownie bronić innej konkluzji.

Wróćmy do artykułu Księdza Profesora. Ksiądz Profesor zarzuca mi pewien rodzaj aprioryzmu naukowego przejawiającego się w dopasowywa-

<sup>17</sup> W trzecim wariantcie zmiany można jeszcze wprowadzić zapis: „Student może przyjść na egzamin w stroju codziennym, a w uzasadnionych przypadkach – w stroju kąpielowym”.

<sup>18</sup> Ewentualnie jeszcze czwarta odpowiedź obecna w nauce – nie wiadomo.

niu wniosków pod uprzednio przyjęte założenia. Weźmy prosty przykład. Przeglądam rubryki *De defectibus* w zakresie sposobu procedowania przy upadku Hostii na ziemię. Z jednej strony mam rubrykę tradycyjnego Mszału, zgodnie z którą miejsce upadku komunikantu należy obmyć i zdrapać. Z drugiej strony mam rubrykę Mszału Pawła VI, zgodnie z którą w takiej samej sytuacji kapłan ma jedynie ów komunikant „podnieść z czcią”. I teraz rozpatruję trzy możliwości. Wariant pierwszy – w wyniku reformy zmniejszono szacunek względem Najświętszego Sakramentu. Wariant drugi – w wyniku reformy utrzymano taki sam poziom szacunku względem Najświętszego Sakramentu. Wariant trzeci – w wyniku reformy zwiększono szacunek względem Najświętszego Sakramentu.

Czy mając na uwadze sam przepis rubryki, można przy uczciwości naukowej udzielić jakiegokolwiek innej odpowiedzi niż ta opisana w wariantcie pierwszym? Osobiście nie widzę takiej możliwości. Jeżeli zatem piszę, że w wyniku czegoś doszło do zmniejszenia szacunku względem Najświętszego Sakramentu, to nie dlatego, że jestem uprzedzony wobec Mszału Pawła VI i zależy mi tylko na tym, żeby tę księgę liturgiczną krytykować za sam fakt jej istnienia, ale dlatego, że Mszał Pawła VI w zestawieniu z Mszałem Piusa V nie daje mi możliwości wyciągnięcia innego wniosku. Odnowiony Mszał nie daje mi narzędzi, za pomocą których byłbym go w stanie bronić przed niekorzystnymi dla niego wnioskami.

Analogicznie jest z Mszałem tradycyjnym w innym aspekcie. Jeżeli napisałbym kiedyś artykuł naukowy na temat wyższości jednego Mszału nad drugim np. pod względem zewnętrznej aktywizacji wiernych, zaryzykuję stwierdzenie, że Mszałowi Piusa V (przepraszam za kolokwializm) nieźle by się oberwało. Czy to by oznaczało, że jestem uprzedzony wobec Mszału tradycyjnego? Nie, to po prostu by oznaczało, że rzetelnie i uczciwie wykonuję swoją pracę naukową i moje wnioski są konkluzywne, tzn. wynikają z przesłanek, a nie kierują się apriorycznymi założeniami, które na siłę chcę udowodnić.

Niestety, najwyższy czas na pogodzenie się z tym, że Mszał Pawła VI nie jest pod każdym względem doskonały oraz bezbłędny i są takie aspekty, w których przewyższa Mszał tradycyjny, oraz takie aspekty, w których to Mszał Piusa V jest lepszy. Ja osobiście w swojej pracy naukowej eksploruję aspekt dogmatyczny oraz rubrycystyczny i w tej materii mogę ze spokojem sumienia orzec o przewadze Mszału tradycyjnego, co wcale nie oznacza, że nie potrafię wytykać mu błędów, co zresztą zrobiłem w swojej monografii poświęconej problematyce *ordo missae*<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> Zob. D. Mielnik, *Ordo missae Mszałów Jana XXIII i Pawła VI w świetle zasady lex orandi – lex credendi*, Lublin 2021.

Odnoszę wrażenie, że Ksiądz Profesor z jakiegoś powodu nie chce zrozumieć, że ktoś może dojść do innego wniosku niż ten przez niego przyjmowany. Zgodnie z kanonem 217 Kodeksu Prawa Kanonicznego wierni (świeccy i duchowni) posiadają wolność poszukiwań naukowych i wypowiedzenia swego zdania. Jeżeli ktoś inny nie zgadza się z wyrażanymi opiniami, ma prawo przedstawiania argumentów przeciwnych. Ja również nie przypisuję sobie nieomyślności, ale jestem otwarty na korektę swojego stanowiska, jeżeli w sposób rozumny zostanie mi wykazana błędność mojego rozumowania. Czym innym jest jednak rozumne wykazanie błędu, a czym innym sugerowanie nierzetelności naukowej.

**„Jeśli chcielibyśmy ściśle zastosować np. obowiązujące wskazania dotyczące wypowiedzania formuł sakramentalnych, to nie jestem pewny, czy jest to w ogóle możliwe dla przeciętnego kapłana. Nawet dobry aktor miałby z tym problemy”.** W pierwszej kolejności pozwolę sobie na zacytowanie rubryk *Ritus servandus* Mszału Benedykta XV:

Kiedy zatem skończy powyższe słowa, z łokciami położonymi na ołtarzu, stojąc z głową pochyloną, wyraźnie, z szacunkiem i po cichu wygłasza słowa konsekracji nad Hostią i jednocześnie nad wszystkimi komunikantami, jeżeli wiele jest konsekrowanych. Trzymając tylko swoją Hostię w kciukach i palcach wskazujących, mówi „Hoc est enim Corpus meum”. Po wypowiedzeniu tych słów celebrans, trzymając Hostię nad ołtarzem pomiędzy wspomnianymi kciukami i palcami wskazującymi, z pozostałymi palcami dłoni rozluźnionymi i połączonymi jednocześnie (z Hostiami, jeżeli wiele ich się konsekruje, znajdującymi się w miejscu, w którym zostały umieszczone od początku Mszy: na korporale lub w innym naczyniu albo kielichu), przykłęka i adoruje Hostię. Potem wyprostowuje się, ilekroć jest to dogodne, unosi w górę Hostię, skupiwszy na niej wzrok (co czyni i przy podniesieniu kielicha), i z szacunkiem ukazuje ją ludowi do adoracji. Wkrótce później tylko prawą ręką odkłada Hostię ze czcią na korporale w to samo miejsce, skąd ją podniósł. Odtąd nie rozłącza kciuków i palców wskazujących, chyba że musi dotykać lub trzymać konsekrowaną Hostię, aż do ablucji palców po komunii (VIII, 5)<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> Przy formule konsekracji wina: „Celebrans, po adoracji Sakramentu, podnosi się i odkrywa kielich, w którym, jeżeli trzeba, wyciera palce. Zawsze to czyni, jeżeli jakieś fragmenty przylegają do palców. Stojąc wyprostowany, mówi «Simili modo postquam cenatum est». Obiema rękami bierze kielich za trzon poniżej czaszy, nieco go podnosząc i zaraz odkładając, mówi «accipiens et hunc praeclarum Cálicem in sanctas ac venerábiles manus suas» itd. Kiedy mówi «item tibi grátias agens», pochyla głowę. Kiedy mówi «benedíxit», lewą ręką trzymając kielich poniżej czaszy, prawą czyni nad nim znak krzyża i kontynuuje «deditque discipulis suis» itd. Obiema

Proszę mi odpowiedzieć, które czynności lub które słowa są na tyle skomplikowane czy trudne do wymówienia, że nawet „dobry aktor” miałby z tym problem? Ja osobiście w powyższym opisie nie widzę nic skomplikowanego nawet dla średnio ogarniętego młodzieńca. Pomijam to, że służenia do Mszy tradycyjnej (co zakłada również znajomość na pamięć całych tekstów po łacinie) uczą się nawet dzieci. A one mają o tyle gorzej od kapłana podczas celebracji, że pozbawione są na bieżąco wglądu do Mszału, żeby sobie przypomnieć, co w danym momencie robić.

**„W praktyce nie zajmowano się kultem i jego naturą, liturgią jako jego życiem i wyrazem, nie widziano go w perspektywie religijnej, eklezjalnej i teologicznej, ale w perspektywie odpowiedniego wypełnienia przepisów, obwarowanych zresztą wielokrotnie sankcją grzechu ciężkiego i będących przedmiotem kontroli ze strony różnych instytucji kościelnych”.** W pierwszej kolejności odniosę się do często powtarzanego zarzutu o mnogości grzechów śmiertelnych, które rzekomo popełniali księża sprawujący Mszę tradycyjną. Najpierw zacytuję Katechizm Gaspariego, obowiązujący w tamtych czasach: „Grzech śmiertelny jest to przekroczenie prawa, popełniane z wiedzą i wolą przy świadomości ciężkiego przewinienia” (nr 564)<sup>21</sup>. Moje pytanie jest następujące. Jakim cudem zdaniem Księdza Profesora księża zaciągali podczas celebrowania Mszy Świętej grzechy śmiertelne, skoro do ich popełnienia konieczna jest wola i świadomość? Jeżeli ktoś nieświadomie czy przez niezawinioną nieuwagę uczynił coś niezgodnie z rubrykami, to przecież nie wypełnił wszystkich warunków grzechu śmiertelnego, a zatem nie mógł go zaciągnąć<sup>22</sup>. To zaś, że Kościół obwarowywał rubryki różnymi sankcjami, świadczy co najwyżej o przekonaniu Kościoła co do

---

rękami trzymając kielich, mianowicie lewą ręką trzymając spód, a prawą – trzon poniżej czaszy, z łokciami położonymi na ołtarzu i pochyloną głową wygłasza uważnie, nieprzerwanie i po cichu, jak powyżej, słowa konsekracji Krwi «Hic est enim Calix» itd. Po wypowiedzeniu tych słów odkłada kielich na korporał, mówiąc po cichu «Haec quotiescúmque feceritis» itd., przyklęka i z szacunkiem adoruje Krew. Potem wyprostowuje się i biorąc obiema rękami odkryty kielich z Krwią, jak wcześniej, unosi go i wysoko podniesiony, ilekroć to możliwe, ukazuje ludowi do adoracji. Wkrótce potem odkłada kielich ze czcią na korporale w miejscu wcześniejszym, prawą ręką okrywa go palką i przyklękając, oddaje cześć Sakramentowi” (VIII, 7).

<sup>21</sup> Analogiczna definicja z Katechizmu Jana Pawła II: „Aby grzech był śmiertelny, są konieczne jednocześnie trzy warunki: «Grzechem śmiertelnym jest ten, który dotyczy materii poważnej i który nadto został popełniony z pełną świadomością i całkowitą zgodą»” (nr 1857).

<sup>22</sup> Czym innym jest sytuacja, gdy ktoś robił to świadomie i dobrowolnie.

absolutnej świętości ofiary eucharystycznej, którą należy odprawić w sposób doskonały tak dalece, jak tylko jest to w ludzkim porządku możliwe. Skoro Chrystus na krzyżu złożył Ojcu ofiarę doskonałą, a Msza Święta jest ponowieniem tej ofiary, to ty, kapłanie, również masz ją złożyć w sposób doskonały, jak tylko jest to w ludzkim porządku możliwe, a szczegółowe rubryki mszalne mają ci to umożliwić. To jest prawidłowe rozumienie liturgii, a nie podejście, które można by określić jako „radosną twórczość”, tzn. lekceważenie nawet zreformowanych rubryk i wplatania do liturgii elementów, których w Ogólnym wprowadzeniu do Mszału Rzymskiego po prostu nie ma.

Drugi zarzut<sup>23</sup> jest nie mniej krzywdzący dla osób związanych z tradycyjną liturgią. Trudno nie odnieść wrażenia, że dla Księdza Profesora rubryki są sztuką dla samej sztuki i nic głębszego się za nimi nie kryje. Z tego powodu łatwo jest Księdzu Profesorowi zarzucać osobom związanym z tradycyjną liturgią, że rubrycyści nie patrzą na Mszę w perspektywie „religijnej, eklezjalnej i teologicznej”. W tym miejscu powracam do przywołanego już zarzutu, jakoby nie próbował wnikać w intencję prawodawcy, i rozwijam ten wątek.

Jest krzywdzącą nieprawdą, jakoby rubrycyści nie byli świadomi znaczenia, które kryje się za obecnymi w *Ritus servandus* gestami. Proszę przeczytać moją monografię o *ordo missae*<sup>24</sup>, gdzie odniosłem się do tego wystarczająco szczegółowo. Za gestami kryje się określony przekaz symboliczny, który współpracuje z samym gestem, i próba zerwania tego połączenia jest nieuprawniona<sup>25</sup>. Zachęcam do lektury opracowań choćby Gihra czy Nowowiejskiego<sup>26</sup>, by zobaczyć, jak ścisły związek istnieje pomiędzy rubrykami a teologią. Dla tych autorów rubryki nie były sztuką dla samej sztuki, ale wyrazem wiary.

Weźmy tylko jeden przykład, nieobecny w *Ritus servandus*, który stał się już pewnego rodzaju symbolem rubrycyzmu – rozkładanie korporału

<sup>23</sup> „W praktyce nie zajmowano się kultem i jego naturą, liturgią jako jego życiem i wyrazem, nie widziano go w perspektywie religijnej, eklezjalnej i teologicznej, ale w perspektywie odpowiedniego wypełnienia przepisów”.

<sup>24</sup> Zob. D. Mielnik, *Ordo missae Mszałów Jana XXIII i Pawła VI...*

<sup>25</sup> Inna rzecz, że przy skutecznym zerwaniu tego połączenia istotnie łatwo jest zarzucać tradycyjnej liturgii brak przywiązania do teologii czy wyrażania wiary. Problem jednak polega na tym, że już samo zerwanie i czerpanie korzyści z tego zerwania w postaci stawiania zarzutów jest moralnie i intelektualnie nieuczciwe.

<sup>26</sup> Zob. A.J. Nowowiejski, *Msza Święta*, t. 1–2, Warszawa 2001; M. Gihra, *Ofiara Mszy Świętej. Wykład dogmatyczny, liturgiczny i ascetyczny dla duchowieństwa i świeckich*, Poznań 1933.

na odległość trzech palców<sup>27</sup> od krawędzi ołtarza. Czysto z zewnętrznego punktu widzenia bez sensu i trudno się z tym nie zgodzić. Jaki był tego cel praktyczny? Otóż chodziło o to, żeby korporał znalazł się nad *sepulcrum*, po to, żeby po położeniu darów eucharystycznych te znajdowały się nad relikwiami męczenników. W ten sposób pokazywano związek pomiędzy ofiarą Chrystusa a ofiarą męczennika, którego męka Pańska umocniła do złożenia najwyższego świadectwa wiary. Przepiękna symbolika i głęboki przekaz teologiczny, które otrzymywano dzięki temu, że korporał rozkładano na te trzy palce od krawędzi ołtarza.

Posługując się sposobem myślenia Księdza Profesora, należałoby pewnie uznać, że rubrycyści to ci, którzy zatrzymują się tylko na przepisie o rozkładaniu korporału na trzy palce od krawędzi ołtarza. Zdecydowanie nie. Rubrycyści to osoby, które w tym zapisie o położeniu korporału na trzy palce od krawędzi ołtarza widzą związek ofiary Chrystusa z ofiarą męczennika. Rubryka nie może funkcjonować w oderwaniu od teologii, która się za tą rubryką kryje. A właśnie w teologiczną treść tego rodzaju Mszał Piusa V i jego późniejsze edycje są niesamowicie bogate, co istotnie w porównaniu ze znacząco ograniczoną wymową teologiczną Mszału Pawła VI uprawnia do postawienia tezy o wyższości jednego Mszału nad drugim w aspekcie teologicznym. A takie stanowisko nie jest założeniem, ale konkluzją wynikającą z przesłanek.

Zresztą zastanawia mnie jednocześnie, czy Księdzu Profesorowi nie przeszkadzają pewne obrzędy zachowane w nowej liturgii, które również służą tylko wypełnieniu rubryk. Przykładowo gest *lavabo*. Przecież ta czynność w większości przypadków nie ma już żadnego praktycznego zastosowania (dawniej służyła oczyszczeniu dłoni kapłana wskutek ewentualnego zabrudzenia kadzidłem). Jest to rubryka dla samej rubryki. Czy nie powinna zatem zostać zniesiona? A jeżeli w opinii Księdza Profesora nie powinna, ponieważ niesie ze sobą ważne treści teologiczne (symbol czystości w przystępowaniu do składania ofiary), to dlaczego zniesione miałyby być inne czynności czy modlitwy tradycyjnej liturgii zawierające jeszcze głębsze przesłania teologiczne?

**„Próby nowego związania liturgii z zestawem rubryk, choćby najbardziej subtelnych, które ma rygorystycznie spełnić kapłan w czasie celebracji, nie prowadzą do niczego dobrego i twórczego i na pewno nie przyczynią się samoczynnie do ożywienia wiary, jak często twierdzi się głównie, choć nie tylko, w kręgach tradycjonalistów, ale nie po-**

<sup>27</sup> Spotkałem się też z wersją, że chodziło o odległość dwóch palców. Z punktu widzenia *ratio legis* samej czynności akurat ten element nie ma większego znaczenia.

**piera się swoich tez żadnymi argumentami”**. Owszem, jest wystarczająco świadectw samych kapłanów i wiernych, którzy podważają powyższe twierdzenia Księdza Profesora<sup>28</sup>. W ostatnim czasie ukazał się choćby film *Ukryty skarb Kościoła*, do obejrzenia którego wypada zachęcić<sup>29</sup>.

Twierdzenie, jakoby obładowana rubrykami tradycyjna Msza nie była w stanie ożywić wiary, jest naprawdę dziwnym założeniem, przyjmowanym bezrefleksyjnie przez zwolenników odnowionej liturgii wbrew niekwestionowanym faktom. Wystarczy choćby sprawdzić, jak bardzo rozwinęły się środowiska tradycji po publikacji *Summorum Pontificum*, i to nie tylko w tzw. indulcie, ale nawet wśród lefebrystów czy sedewakantystów. Pokazuje to tylko, że Msza tradycyjna broni się sama i wiernych nie przerażają rozbudowane rubryki, stanie do nich tyłem przez celebrycę czy „niezrozumiały” język.

**„Twórcy odnowionego Mszału z 1570 roku i zestawionych w nim rubryk nie musieli niczego wymyślać, ponieważ mieli do dyspozycji cały zestaw gotowych wypowiedzi autorytatywnych i odpowiedzi na pojawiające się pytania, także dotyczące ewentualnych nieprawidłowości. W części *De defectibus* dokonali wyboru tych dawnych rozwiązań, które stanowiły odpowiedź na najważniejsze i najczęściej zauważane braki, a były one znane na podstawie prowadzonych wizytacji kanonicznych, jak również na podstawie krytyki podnoszonej przez reformatorów”**. Mnie osobiście dziwi, że to dopowiedzenie znalazło się w artykule. Przecież wyraźnie z niego wynika, iż Mszał Piusa V jest kontynuacją pewnej tradycji, która do tej pory funkcjonowała, a zatem sam Pius V nie wprowadził większych nowości do liturgii. W ten sposób milcząco jest zakładane, że Mszał Pawła VI odciął się od zastanej tradycji i nie korzystał z zastanych rozwiązań. Rozumiem, że dla zwolenników odnowionej liturgii nie musi to być problematyczne, ale dla kogoś rozpatrującego problem tzw. ciągłości Kościoła przed- i posoborowego nie będzie to bez znaczenia. Już tylko z tego powodu osobiście bym o tym nie przypominał w artykule.

**„Trzeba było czekać dopiero na pojawienie się ruchu liturgicznego w XIX wieku, który zaczął szukać bardziej «żywego» rozumienia**

<sup>28</sup> Np. *Gdzie jest twoja msza, kapłanie?*, Warszawa 2005. Różnego rodzaju konta na portalu YouTube, gdzie podawane są świadectwa osób, którzy dzięki Mszy tradycyjnej powrócili do wiary katolickiej (np. Szkoła Akwinaty, Trudno być katolikiem, Okiem tradycjonalisty).

<sup>29</sup> Zob. Trudno być katolikiem, *Premiera roku | film Ukryty skarb Kościoła | Ostatni ratunek w czasach zamętu*, [https://www.youtube.com/watch?v=6fLqshrM0EY&ab\\_channel=Trudno-Byc%C4%87Katolikiem](https://www.youtube.com/watch?v=6fLqshrM0EY&ab_channel=Trudno-Byc%C4%87Katolikiem) [dostęp: 28.06.2023].



**i przeżywania liturgii, odchodząc od jej rozumienia prawnego na rzecz rozumienia teologicznego [...] Kapłan i wierni dzisiaj wiedzą, że Msza Święta jest najważniejszym aktem kultu, co nie oznacza, że to przekonanie stało się już odpowiednio przeżywanym przez wszystkich faktem**". Wystarczy wziąć chyba dowolny poważny podręcznik z liturgiki, by zobaczyć, jak wiele w tradycyjnej liturgii było teologii<sup>30</sup>. Z drugiej strony wystarczy zestawić tę bogatą treść teologiczną z mocno ogołoconą teologią odnowionej Mszy, by zobaczyć, że nie było żadnego sugerowanego przez Księdza Profesora przejścia na rzecz „rozumienia teologicznego”. Było zupełnie odwrotnie – odwrócenie się od wymowy teologicznej w wyniku odnowy liturgicznej<sup>31</sup>. Jest to zatem zwyczajne zaklinanie rzeczywistości, a nie twierdzenie wyprowadzone na podstawie posiadanych przesłanek.

To zaś, że owa teologia była powiązana z aspektem prawnym czy rubrykami, nie jest niczym kompromitującym dla tradycyjnej liturgii, gdyż przepisy prawne po prostu tę teologię zabezpieczały. Podobnie jest zresztą w nauczaniu posoborowym. Przykładowo kanon 1141 chroni wiarę Kościoła w nierozzerwalność małżeństwa, a kanon 889 §1 wyraża wiarę katolicką w to, że uprzednie przyjęcie chrztu czyni człowieka zdolnym do otrzymania ważnego bierzmowania. Prawo jest powiązane z doktryną i teologią.

Czy zaś kapłani i wierni wiedzą o tym, że Msza Święta jest najważniejszym aktem kultu, jest twierdzeniem trudnym do udowodnienia bez uprzednich socjologicznych badań. Z obserwacji czysto zewnętrznej (np. zachowanie kapłanów, wiernych, przygotowanie do liturgii, jakość używanych utensyliów, zabezpieczenie kultu przez przepisy szczegółowe) zaryzykuję stwierdzenie, że ta teza jest nieprawdziwa i jest kolejnym twierdzeniem czysto życzeniowym.

Całkowicie natomiast nie rozumiem postulatu przeżywania liturgii. Dlaczego odpowiednie przeżycie liturgii miałyby pełnić tak dominującą rolę? Emocje pochodzą przecież od niższych władz ludzkiej duszy. Czy nie bardziej odpowiednie dla „najważniejszego aktu kultu” byłoby raczej angażo-

<sup>30</sup> Polecam wspomniane już opracowania Nowowiejskiego i Gihra.

<sup>31</sup> Wystarczająco szczegółowo przedstawiłem to w swoich monografiach na temat *ordo missae* oraz postawy *ad orientem*. Zob. D. Mielnik, *Ordo missae Mszałów Jana XXIII i Pawła VI...*; tenże, *Ad orientem czy ad populum? Problem kierunku celebracji Mszy Świętej w aspekcie symbolicznym i historycznym*, Lublin 2021; por. choćby: tenże, *Gesty, czynności i modlitwy kapłana w kanonie rzymskim w nauczaniu Tomasza z Akwinu. Studium teologiczno-filozoficzne*, „Teologia. Kultura. Społeczeństwo” 2–3 (2016–2017), s. 178–189; tenże, *Jak postrzegany jest kapłan Pański? Obraz celebransa na podstawie symboliki szat liturgicznych*, „Studia Warmińskie” 54 (2017), s. 143–153.

wanie najwyższych władz duszy, a zatem rozumu i woli? W dalszej części artykułu Ksiądz Profesor powołał się na Piusa X. Przywołajmy zatem fragment jego słynnej przysięgi antymodernistycznej wyraźnie atakujący uczuciowe podejście do wiary:

[...] z wszelką pewnością utrzymuję i szczerze wyznaję, że wiara nie jest ślepym uczuciem religijnym, wyłaniającym się z głębin podświadomości pod wpływem serca i pod działaniem dobrze usposobionej woli, lecz prawdziwym rozumowym uznaniem prawdy przyjętej z zewnątrz ze słuchania<sup>32</sup>.

**„Moje zdanie jest dokładanie przeciwne. Kapłani współcześni nie tylko taką wiedzą dysponują, ale posiadają ją w o wiele szerszym zakresie niż kapłani nawet sześćdziesiąt lat temu. Jak tę wiedzę kapłani wykorzystują w praktyce, to już jest inna rzecz. Pewnie tak samo, jak kapłani w innych epokach, chociaż muszę powiedzieć, że jakoś sprawowanej liturgii w ostatnich dziesięcioleciach wyraźnie się podniosła”.** Ponownie bez badań socjologicznych raczej trudno jest dowieść prawdziwości tej tezy. Ponownie uważam, że nie jest ona prawdziwa, co, mam nadzieję, wykażę.

Bardzo nie lubię sięgać po przykłady konkretnych nadużyć liturgicznych, gdyż nie uważam tego za do końca uczciwe<sup>33</sup>, ale skoro Ksiądz Profesor wywołał temat i postawił tezę zdecydowanie przeciwną łatwo weryfikowalnym faktom, w tym miejscu zrobię wyjątek. Proszę wrzucić w wyszukiwarce witryny Youtube takie hasła, jak np. „aberracje liturgiczne”, „nadużycia liturgiczne”, „porównanie liturgii katolickiej i prawosławnej”, „Msza klaunów”, zwłaszcza w odpowiednikach angielskich. Całe zbiory nadużyć są zebrane choćby w filmie *Why the New Mass and New Rite of Ordination are Invalid*<sup>34</sup> czy *Oto co utraciliśmy, po heretyckim Soborze Watykańskim II*<sup>35</sup>. Wśród publikacji książkowych ukazujących róż-

<sup>32</sup> Pius X, *Motu proprio quo quaedam statuuntur leges ad modernismi periculum propulsandum Sacrorum quaedam*, „Acta Apostolicae Sedis” 2 (1910), s. 670, tłum. *Przysięga antymodernistyczna*, [https://www.piusx.org.pl/zawsze\\_wierni/artukul/140](https://www.piusx.org.pl/zawsze_wierni/artukul/140) [dostęp: 28.06.2023].

<sup>33</sup> Już tylko z tego powodu, że nadużycia nie są zakładane przez prawodawcę rubryk, trudno obwiniać ten czy inny Mszał za to, że kapłani nie trzymają się przepisów liturgicznych.

<sup>34</sup> Zob. [vaticanatholic.com](https://www.vaticanatholic.com), *Why the New Mass and New Rite of Ordination are Invalid*, [https://www.youtube.com/watch?v=WWo-7uVR8yI&t=273s&ab\\_channel=vaticanatholic.com](https://www.youtube.com/watch?v=WWo-7uVR8yI&t=273s&ab_channel=vaticanatholic.com) [dostęp: 28.06.2023].

<sup>35</sup> Zob. FSSPX Tercjarz, *Oto co utraciliśmy po heretyckim Soborze Watykańskim II*, YouTube 1080p, [https://www.youtube.com/watch?v=O16P7yXHuWk&ab\\_channel=FSSPXTERCJARZ](https://www.youtube.com/watch?v=O16P7yXHuWk&ab_channel=FSSPXTERCJARZ) [dostęp: 28.06.2023].

ne nadużycia można wymienić choćby opracowania Daviesa *Nowa Msza papieża Pawła czy Liturgiczne bomby zegarowe*<sup>36</sup>. Szczerze proponuję skończyć z tymi sloganami o pogłębionej wiedzy kapłanów czy poprawie jakości liturgii. Ostatnimi czasy, z bardziej przemawiających do wyobraźni przykładów, mieliśmy smażenie jajecznic w ornacie<sup>37</sup>, odprawianie Mszy w kąpielówkach na materacu w wodzie<sup>38</sup> czy przykład z polskiego podwórka – celebrowanie Eucharystii przez jednego z hierarchów z całkowicie wyciętą liturgią słowa<sup>39</sup>. Jeżeli to zdaniem Księdza Profesora jest „podniesieniem się jakości sprawowanej liturgii”, to już naprawdę boję się zapytać, jak te celebracje wyglądały w latach siedemdziesiątych XX wieku, zaraz po wprowadzeniu nowego Mszału. Żaden kapłan, który posiada minimalne zrozumienie Mszy Świętej, nie dopuściłby się żadnego z tych oraz niewymienionych tutaj wprost nadużyć.

## BIBLIOGRAFIA

- Biblia Hebraica Stuttgartensia*, eds. K. Elliger, W. Rudolph, Stuttgart 1990.
- Breviarium, *Co wolno, a czego nie wolno w kościele parafialnym?*, <http://breviarium.blogspot.com/2022/12/co-wolno-czego-nie-wolno-w-kosciele.html> [dostęp: 28.06.2023].
- Breviarium, *Msza święta odzwierciedla to, czym Kościół jest i w co wierzy*, <http://breviarium.blogspot.com/2022/07/msza-swieta-odzwierciedla-to-czym.html> [dostęp: 28.06.2023].
- Davies M., *Liturgiczne bomby zegarowe. Zniszczenie katolickiej wiary przez zmiany w katolickim kulcie*, Warszawa 2004.
- Davies M., *Nowa Msza papieża Pawła*, Warszawa 2014.
- Dokumenty soborów powszechnych*, t. 4, opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007.
- FSSPX Tercjarz, *Oto co utraciliśmy po heretyckim Soborze Watykańskim II*, [https://www.youtube.com/watch?v=O16P7yXHuWk&ab\\_channel=FSSPXTERCJARZ](https://www.youtube.com/watch?v=O16P7yXHuWk&ab_channel=FSSPXTERCJARZ) [dostęp: 28.06.2023].
- Gdzie jest twoja msza, kapłanie?*, Warszawa 2005.

<sup>36</sup> Zob. M. Davies, *Nowa Msza papieża Pawła*, Warszawa 2014; tenże, *Liturgiczne bomby zegarowe. Zniszczenie katolickiej wiary przez zmiany w katolickim kulcie*, Warszawa 2004.

<sup>37</sup> Zob. Breviarium, *Co wolno, a czego nie wolno w kościele parafialnym?*, <http://breviarium.blogspot.com/2022/12/co-wolno-czego-nie-wolno-w-kosciele.html> [dostęp: 28.06.2023].

<sup>38</sup> Zob. Breviarium, *Msza święta odzwierciedla to, czym Kościół jest i w co wierzy*, <http://breviarium.blogspot.com/2022/07/msza-swieta-odzwierciedla-to-czym.html> [dostęp: 28.06.2023].

<sup>39</sup> Zob. Więż.pl, *Abp Grzegorz Ryś nie zachował przepisów liturgicznych podczas spotkania z młodzieżą. Przeprasza i wyjaśnia*, <https://wiesz.pl/2021/09/27/abp-rys-nie-zachowal-przepisow-liturgicznych-podczas-spotkania-z-mlodzieza/> [dostęp: 28.06.2023].

- Gihl M., *Ofiara Mszy Świętej. Wykład dogmatyczny, liturgiczny i ascetyczny dla duchowieństwa i świeckich*, Poznań 1933.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
- Królíkowski J., *Defekty interpretacyjne w pracy o nieprawidłowościach liturgicznych. Na marginesie książki Dawida Mielnika „De defectibus” od Mszału Piusa V do Mszału Jana XXIII. Pomiędzy wiernością i zmianą*, „Teologia w Polsce” 17 (2023) 1, s. 21–46.
- List Ojca Świętego do biskupów ws. Motu proprio „Traditionis Custodes”*, <https://papież.wiara.pl/doc/6983182.List-Ojca-Swietego-do-biskupow-ws-Motu-proprio-Traditionis> [dostęp: 28.06.2023].
- Mielnik D., *Ad orientem czy ad populum? Problem kierunku celebracji Mszy Świętej w aspekcie symbolicznym i historycznym*, Lublin 2021.
- Mielnik D., *De defectibus od Mszału Piusa V do Mszału Jana XXIII. Pomiędzy wiernością i zmianą*, Lublin 2022.
- Mielnik D., *Gesty, czynności i modlitwy kapłana w kanonie rzymskim w nauczaniu Tomasa z Akwinu. Studium teologiczno-filozoficzne*, „Teologia. Kultura. Społeczeństwo” 2–3 (2016–2017), s. 178–189.
- Mielnik D., *Jak postrzegany jest kapłan Pański? Obraz celebransa na podstawie symboliki szat liturgicznych*, „Studia Warمیńskie” 54 (2017), s. 143–153.
- Mielnik D., *Ordo missae Mszałów Jana XXIII i Pawła VI w świetle zasady lex orandi – lex credendi*, Lublin 2021.
- Nowowiejski A.J., *Msza Święta*, t. 1–2, Warszawa 2001.
- Piotr kard. Gasparri, *Katechizm katolicki*, Warszawa 2000.
- Pius X, *Motu proprio quo quaedam statuuntur leges ad modernismi periculum propulandum Sacrorum quaedam*, „Acta Apostolicae Sedis” 2 (1910), s. 655–680, tłum. *Przysięga antymodernistyczna*, [https://www.piusx.org.pl/zawsze\\_wierni/artukul/140](https://www.piusx.org.pl/zawsze_wierni/artukul/140) [dostęp: 28.06.2023].
- Rak R., *Pius Parsch (1884–1954)*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 19/3 (1966), s. 188–198.
- Trudno być katolikiem, Premiera roku | film *Ukryty skarb Kościoła | Ostatni ratunek w czasach zamętu*, [https://www.youtube.com/watch?v=6fLqshrM0EY&ab\\_channel=TrudnoBy%C4%87Katolikiem](https://www.youtube.com/watch?v=6fLqshrM0EY&ab_channel=TrudnoBy%C4%87Katolikiem) [dostęp: 28.06.2023].
- vaticancatholic.com, *Why the New Mass and New Rite of Ordination are Invalid*, [https://www.youtube.com/watch?v=WWo-7uVR8yI&t=273s&ab\\_channel=vaticancatholic.com](https://www.youtube.com/watch?v=WWo-7uVR8yI&t=273s&ab_channel=vaticancatholic.com) [dostęp: 28.06.2023].
- Więź.pl, *Abp Grzegorz Rys nie zachował przepisów liturgicznych podczas spotkania z młodzieżą. Przeprasza i wyjaśnia*, <https://wiez.pl/2021/09/27/abp-rys-nie-zachowal-przepisow-liturgicznych-podczas-spotkania-z-mlodzieza/> [dostęp: 28.06.2023].

---

## RECENZJE

---

James L. Papandrea, *Depozyt wiary. Jak Kościół katolicki zachował autentyczną doktrynę wczesnych chrześcijan*, przeł. Marek Król, Wydawnictwo Espe, Kraków 2017, ss. 379.

Współcześnie w kulturze Zachodu spotyka się wiele sytuacji, w których można, a nawet należałoby, bronić wiary chrześcijańskiej. Jeśli w przeszłości ta obrona dokonywała się nierzadko w sensie militarnym, jako obrona chrześcijańskiego względnie katolickiego charakteru danego państwa czy regionu, tak dzisiaj owa obrona ma charakter przede wszystkim prawny i intelektualny. Czasami obrona chrześcijańskiej wiary dokonuje się w zaciszu domów, zakładów pracy czy koleżeńskiego środowiska, a czasami przybiera rozmiary publiczne, gdy dzieje się to w mediach lub podczas uniwersyteckich dyskusji i debat. Niezależnie od tego, czy ta obrona ma charakter ukryty czy publiczny, potrzebne są rzeczowe i racjonalne argumenty. Dlatego dobrze się dzieje, gdy na polskim rynku wydawniczym ukazują się publikacje, które stawiają sobie za cel dostarczanie takich argumentów.

James L. Papandrea to amerykański, katolicki teolog i historyk. Jest autorem wielu publikacji, głównie z zakresu teologii i historii wczesnego chrześcijaństwa. W 2015 roku opublikował książkę *Handed Down: The Catholic Faith of the Early Christians*. Dwa lata później krakowskie wydawnictwo Espe przetłumaczyło ją na język polski, nadając jej tytuł: *Depozyt wiary. Jak Kościół katolicki zachował autentyczną doktrynę wczesnych chrześcijan*.

Dzieło amerykańskiego naukowca wpisuje się w nurt apologetyki, to jest tej dziedziny teologii, której zadanie polegało na dostarczaniu argumentów dla obrony wiary chrześcijańskiej przed różnymi zarzutami. Dziś w ramach teologicznych studiów uniwersyteckich miejsce apologetyki zajęła teologia fundamentalna. Jednak nie znaczy to, że apologetyka, rozumiana jako odpowiedź na zarzuty wysuwane wobec religii chrześcijańskiej, nie jest już potrzebna. Teologia fundamentalna nie zajmuje się kompleksowo wszystkimi zarzutami wobec katolicyzmu, lecz ma swój ściśle określony program, w którym rozważa argumenty dotyczące jedynie kluczowych dla religii chrześcijańskiej zagadnień. Tymczasem często pojawiają się jakieś nowe zarzuty wobec chrześcijańskiej wiary albo zarzuty stare, lecz w nowym opakowaniu. Z tego powodu trzeba ciągle trzymać rękę na pulsie, by je rzeczowo i skutecznie odpiąć. Rolą współczesnej (nowej) apologetyki

byłoby więc dostarczanie na bieżąco argumentów zarówno zwykłym wiernym, którzy na co dzień nie zajmują się teologią w sposób fachowy, ale także tym, którzy mogliby je wykorzystać na specjalistycznych sympozjach i w akademickich debatach.

Recenzowana praca ma charakter teologiczno-historyczny. Jej autor, James L. Papandrea, napisał ją z perspektywy wyznania katolickiego. Odnosi się w niej do zarzutów wysuwanych wobec doktryny katolickiej przede wszystkim przez różne denominacje protestanckie. Z tego względu dzieło to wpisuje się nie tylko w nurt apologetyki katolickiej, ale też ekumenizmu doktrynalnego. Główny cel tej pracy to – jak sugeruje jej podtytuł – ukazanie ciągłości między „pierwszymi chrześcijanami a dzisiejszym Kościołem katolickim” (s. 7), a konkretnie ciągłości doktrynalnej. Pierwsi chrześcijanie, którzy po epoce apostołowskiej poprzez swoje pisma i homilie nauczali katolickiej doktryny, to ojcowie Kościoła. Oni są ogniwem łączącym naszą (dzisiejszą) wiarę z wiarą apostołów. Z tego powodu przez całą pracę autor odnosi się do ojców – cytuje fragmenty ich dzieł oraz prezentuje krótkie notki biograficzne niektórych. Papandrea twierdzi, iż takie podejście jest kluczowe, by udowodnić, że między aktualną doktryną katolicyzmu a jej początkami występuje istotna ciągłość. Wiąże się to z zagadnieniem sukcesji apostołowskiej, do której także często nawiązuje, twierdząc między innymi, iż „istotą sukcesji apostołowskiej jest zachowanie prawdy religijnej na przestrzeni czasu” (s. 24).

Książka *Depozyt wiary. Jak Kościół katolicki zachował autentyczną doktrynę wczesnych chrześcijan* składa się z Przedmowy, Wprowadzenia, siedmiu rozdziałów oraz Dodatku, zawierającego tablicę chronologiczną oraz przedstawienie siedmiu kwestii, co do których katolicy i protestanci mogliby się ze sobą zgodzić. Już tytuły rozdziałów wskazują, że praca ma charakter polemiki z szeroko rozumianym protestantyzmem. Zagadnienia, takie jak relacja między Pismem Świętym a Tradycją Kościoła, między wiarą a uczynkami, czy kwestie dotyczące rozumienia sakramentów, Eucharystii, ale także rola świętych obcowania i papieża, zawsze były źródłem i polemologiczną konfrontacją między tymi wyznaniami chrześcijańskimi. Wybór przez autora takich właśnie zagadnień pokazuje, że jego dzieło wpisuje się w ważny od Soboru Watykańskiego II dialog między Kościołem katolickim a Kościołami i wspólnotami pochodzącymi od szesnastowiecznej reformacji albo przynajmniej do niej nawiązującymi.

Z pewnością wielu katolików spotkało się z pytaniem: „Dlaczego Kościół katolicki naucza czegoś, czego nie ma w Piśmie Świętym?” Co ciekawe – tego typu pytanie zadają nie tylko protestanci, ale także sami kato-

licy. W ten sposób nieświadomie podejmują zagadnienie związku między Pismem Świętym a Tradycją. Związek ten James L. Papandrea przedstawia w pierwszym rozdziale swojej książki (s. 29–74). Zgodnie z nauczaniem Kościoła katolickiego regułę i depozyt wiary stanowią razem Pismo Święte i Tradycja Kościoła. Autor omawianej publikacji nie wyjaśnia nauczania Kościoła na ten temat (zakłada, że jest ono znane), lecz pokazuje – głównie w nawiązaniu do nauczania apostołów i ojców – czym jest Tradycja, by w konkluzji stwierdzić, że jest ona konieczna do tego, aby pojąć, czym jest Pismo Święte.

Tradycja opiera się na sukcesji apostoelskiej, która ją zachowuje i chroni. Jako objaśnienie apostoelskiego nauczania dostarcza Kościołowi autorytatywnej interpretacji Pisma Świętego. Tak więc Tradycja zachowuje i przekazuje zarówno Pismo Święte, jak i jego interpretację (s. 38).

Autor nawiązuje do tego, że Tradycja jest starsza od Nowego Testamentu i dlatego miała wpływ na to, co się w nim znalazło. Jeśli tak jest, należy przyznać, że Nowy Testament jest częścią Tradycji, a więc nie można tych rzeczywistości od siebie oddzielać. Te rozważania podsumowuje w następujący sposób:

„Pismo święte i Tradycja zasługują na równy szacunek, ponieważ wzajemnie się zawierają i rozjaśniają. Tradycja poprzedza i zawiera w sobie Pismo Święte, a Pismo Święte zawiera w sobie i zakłada najwcześniejszą Tradycję. Nie są dwoma odrębnymi autorytetami (nawet równoległymi), lecz łącznie stanowią jeden depozyt wiary” (s. 70).

W tym rozdziale amerykański teolog ukazuje również różnice między interpretacją tekstów biblijnych przez katolików a tym, jak robią to protestanci. Ci pierwsi – wyjaśnia – robią to wspólnotowo, pod kontrolą autorytetu, który równoważy odmienne interpretacje, stawiając jednocześnie im granicę, a ci drudzy czynią to w sposób indywidualistyczny, dochodząc czasami do sprzecznych wniosków, co wyjaśniałoby istnienie tak wielu Kościołów protestanckich. Wartością dodaną rozdziału pierwszego jest także wyjaśnienie, dlaczego doktryna katolicka przyjmuje istnienie czyścica, skoro rzekomo nie ma tej nauki w Biblii.

Drugi rozdział (s. 75–115) podejmuje kolejne zagadnienie ważne z perspektywy ekumenizmu doktrynalnego, a mianowicie relację między wiarą a uczynkami. Autor rozpoczyna od wyjaśnienia rzekomej sprzeczności między tym, co na ten temat pisze św. Paweł (usprawiedliwienie przez wiarę, por. Rz 3,21–31; 4,1–25; 5, –11; Ga 3,1–21; 4,1–20) a tym, co pisze św. Jakub (wiara bez uczynków jest martwa, por. Jk 2,14–26). I choć ta kontrowersja, która była jednym z punktów zapalnych reformacji, zosta-

ła wyjaśniona i zamknięta – czego formalnym potwierdzeniem stała się podpisana w 1999 roku przez Kościół katolicki i Światową Federację Luterzańską „Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu przez wiarę” – to jednak wartością jest ukazanie przez autora kontekstu teologiczno-społecznego, w jakim Paweł i Jakub pisali swoje listy podejmujące wspomniane zagadnienie – chodzi przede wszystkim o ich adresatów: Paweł pisał do tych, którzy chcieli zobowiązać pogan przyjmujących chrzest do przyjęcia zwyczajów i prawa żydowskiego, natomiast Jakub pisał do chrześcijan, których wiara była zagrożona wpływem gnostyckich sekt, głoszących, że czyny nie są ważne, lecz liczy się tajemna wiedza, która daje zbawienie. W rozdziale tym amerykański teolog omawia także klasyczny problem teologiczny dotyczący relacji między łaską Boga a wolną wolą człowieka. Dyskusje teologiczne, dotyczące tematów podjętych w rozdziale drugim, tak podsumowuje:

„W sytuacjach bliskich optymalnym Kościół dąży do równowagi pomiędzy wiarą a uczynkami. Także w odniesieniu do samej wiary stara się zachować złoty środek pomiędzy skrajnościami: nie zależy ona wyłącznie od Boga (co nie zostawiałoby miejsca na wolną wolę), ani też nie jest wyłącznie aktem ludzkiej woli niezależnie od łaski (co czyniłoby z decyzji wiary coś w rodzaju uczynku). Stanowisko katolickie jest umiarkowane i głosi, że wiara stanowi odpowiedź wolnej woli na łaskę, która to odpowiedź nie byłaby możliwa bez uprzedniej łaski. Najpierw pojawia się łaska, potem wiara, potem uczynki, a wszystko, co przychodzi po łasce, jest możliwe wyłącznie dzięki niej” (s. 109–110).

Dwa kolejne rozdziały dotyczą sakramentów – trzeci rozdział (s. 117–178) omawia sakramenty w ogólności oraz istotę i znaczenie poszczególnych sakramentów, natomiast czwarty rozdział (s. 179–244) skupia się na centralnym sakramencie, zwanym też „sakramentem sakramentów”, czyli na Eucharystii. Rozdziały te omawiają nie tylko kwestie teologiczne dotyczące sakramentów, ale również ukazują historię praktyki każdego z nich. Tak więc rozdziały te zawierają klasyczny wykład z sakramentologii. Autor wyjaśnia znaczenie chrztu niemowląt, ukazuje moment w dziejach, gdy rozdzielono od siebie chrzest i bierzmowanie, wyjaśnia znaczenie różnych nazw dla Eucharystii, szczegółowo omawia średniowieczną dyskusję teologiczną dotyczącą sposobu obecności Pana pod postaciami chleba i wina, omawia sens sformułowania „kapłaństwo wszystkich wierzących” czy historię kształtowania się celibatu. Ponieważ – jak już zaznaczono w tej recenzji – rozważania w omawianej książce wchodzą w zakres ekumenizmu doktrynalnego, szczególnie w odniesieniu do kwestii różniących katolików



i protestantów, autor także w tym rozdziale nawiązuje do ciągle aktualnych debat między tymi denominacjami, chociażby wtedy, gdy wyjaśnia problem pośrednictwa między wiernymi a Bogiem:

„Niektórzy protestanci krytykują Kościół za to, że zwiększa liczbę „warstw pośrednich” (takich jak sakramenty) między człowiekiem a Bogiem, podczas gdy jedynym pośrednikiem powinien być Chrystus. Należy jednak podkreślić, że sakramentów, duchowieństwa, a nawet samego Kościoła nie uważa się za elementy pośredniczące między Bogiem a człowiekiem w takim sensie, w jakim jedynym pośrednikiem jest Jezus Chrystus. Jednak to poprzez sakramenty pośrednicząca obecność Chrystusa staje się dostępna (i skuteczna) dla wierzących. Pomagają one pozostawać w bliższych relacjach z Bogiem (poprzez wyłączone pośrednictwo Chrystusa), niż byłoby to możliwe bez nich. W to wierzyli i tego nauczali wcześnie Ojcowie Kościoła, a dziś wierzy w to i tego naucza Kościół” (s. 174).

W rozdziale piątym (s. 245–298) Papandrea wyjaśnia, czym jest świętych obcowanie. Punktem wyjścia do analizy tej prawdy wiary czyni rozróżnienie, dokonane już na Soborze Nicejskim II (787 r.), między oddawaniem czci (gr. *proskynesis*) a kultem (gr. *latría*). Wyjaśnia znaczenie modlitwy wstawienniczej w celu pokazania, w jaki sposób święci mogą wstawiać się za nami. Rozdział ten staje się też okazją do teologicznej prezentacji osoby Najświętszej Maryi Panny. Amerykański teolog pokazuje, co jest istotą oddawania Jej czci przez katolików: „katolicy nie otaczają Maryi kultem” (s. 267), ponieważ nie są wzywani do pełnienia Jej woli, lecz woli Jej Syna, a poza tym w wyznaniach wiary to nie Maryja znajduje się w centrum, a sakramenty nie są sprawowane w Jej imię. Autor podejmuje również teologiczno-historyczną analizę dogmatów maryjnych. Ponieważ tematyka świętych obcowania to jedna z kluczowych różnic między doktryną katolicką a protestancką, autor omawianej pracy z pełną świadomością problemu konkluduje:

„Protestanci postrzegają zwykle życie pozagrobowe jako obcowanie z Bogiem całkowicie oderwane od świata żyjących. Natomiast dla katolików obcowanie świętych przekracza granicę między życiem doczesnym a życiem pozagrobowym. Kiedy modlimy się do świętych, w rzeczywistości modlimy się *razem* z nimi, uczestnicząc tym samym w sieci relacji wstawienniczych jednoczących Ciało Chrystusa” (s. 295).

Rozdział szósty (s. 299–333) podejmuje kolejne zagadnienie ważne z punktu widzenia ekumenicznego, czyli papieństwo. Rozdział ten zawiera dużo faktów historycznych dotyczących biskupów Rzymu pierwszych wieków chrześcijaństwa. Są w nim podane fakty świadczące o tym, że Piotr

może być uznawany za pierwszego papieża, oraz wyjaśniające, dlaczego w ogóle papieństwo przysługuje biskupom Rzymu. Autor nie omija także zagadnienia papieskiej nieomyślności. Z punktu widzenia apologetycznego szczególnie cenna jest następująca konstatacja:

„Kościół wierzy, że Następca Piotra nigdy nie sprowadzi go z właściwej drogi. Nawet w przypadkach, gdy papieże okazywali się zepsuci, nie ogłosili żadnej herezji jako ważnej doktryny ani w żaden sposób nie zmienili natury Kościoła. [...] nawet najgorsi z nich nie zdołali zniszczyć sprawowanego przez siebie urzędu, ponieważ chronił go Bóg – tym samym chroniąc Kościół” (s. 325).

I jeszcze jedno istotne spostrzeżenie w tej dziedzinie: Nie jest tak, że papież „przemawia w imieniu Kościoła dlatego, że sam jest nieomyślny, lecz jest nieomyślny dlatego, że przemawia w imieniu Kościoła” (s. 328).

Siódmy rozdział, ostatni (s. 335–364), rozważa zagadnienie sporów, schizm, herezji, ale także poszukiwania sposobów i dróg jedności w Kościele starożytnym. Według amerykańskiego teologa ojcowie Kościoła w swoich pismach pokazują, na czym polega jedność Kościoła, dlatego „mogą nam pomóc odnaleźć wspólną dla wszystkich odłamów chrześcijaństwa płaszczyznę” (s. 348). Autor, podejmując to zagadnienie, chce z jednej strony pokazać, że we współczesnym ekumenizmie możemy czerpać wiele zarówno z teorii, jak i praktyki starożytnego Kościoła, a z drugiej pragnie uzmysłowić, że to, co dla niektórych niekatolickich denominacji wydaje się typowo rzymskokatolickie, istniało już wtedy, gdy Kościół formalnie nie był podzielony. Papandrea twierdzi, że nie będzie możliwe porozumienie między protestantami a katolikami, jeśli będzie się uporczywie twierdzić, że celem reformacji był powrót do Kościoła pierwszych wieków, gdyż „tradycje odrzucane przez wielu protestantów sięgają swymi korzeniami początków Kościoła” (s. 338).

Podsumowując omawianą publikację, należy stwierdzić, że podejmuje ona wiele zagadnień teologicznych, głównie z zakresu teologii fundamentalnej, dogmatycznej oraz z patrologii; zawiera również wiele informacji z historii Kościoła. Charakteryzuje się prostym i jasnym językiem, jednak autor nie unika specjalistycznych zagadnień teologicznych, starając się je wyjaśniać.

Choć dla autora recenzowanej książki celem było przedstawienie dowodów, które broniłyby tezy, że między Kościołem katolickim a Kościołem pierwotnym istnieje ciągłość, to niejako przy okazji szeroko przedstawił i wyjaśnił, jak należy rozumieć niektóre prawdy wiary, na przykład: Pismo Święte, Tradycję, sakramenty, rzeczywistą obecność Chrystusa w Eucharystii.

stii, a więc prawdy fundamentalne dla katolickiej doktryny. Z tego powodu dla tych, którzy orientują się w tych tematach, lektura tej książki może stać się okazją do przypomnienia sobie wielu zagadnień, natomiast dla tych, którzy nigdy wcześniej nie zagłębiali się w zagadnienia teologii czy historii Kościoła, publikacja ta z pewnością przyczyni się do szerokiego poszerzenia, a nawet pogłębienia dotychczasowej wiedzy.

Być może dla niektórych tak duża liczba faktów historycznych oraz stopniowe wyjaśnianie wielu zagadnień teologicznych będzie wadą tej pracy, a to z powodu tego, iż w gąszczu tak wielu informacji zanika jej główny cel, czyli ukazanie łączności między Kościołem apostołów i ojców a obecnym Kościołem katolickim. Jako recenzent częściowo zgadzam się z tym zarzutem. Rzeczywiście, podczas czytania czasami traci się świadomość celu pracy na rzecz skupienia się na faktach historycznych, które niekoniecznie ułatwiają zrozumienie omawianego problemu. Być może warto byłoby opuścić opis niektórych wydarzeń historycznych i niektórych dyskusji teologicznych na rzecz współczesnych dyskusji i kontrowersyjnych zagadnień ekumenicznych, bo w rzeczywistości omawiana publikacja właśnie temu służy – jest jakimś podsumowaniem dyskusji doktrynalnych toczonej od wielu wieków między katolicyzmem a różnymi nurtami protestantyzmu.

Tytuł recenzowanej publikacji to *Depozyt wiary*. Autor z perspektywy katolickiej udowadnia, że Kościół katolicki przechował prawdy wiary, wyznawane już przez apostołów i przez większość ojców Kościoła, to znaczy, że zachował w sposób nienaruszony ortodoksyjną wiarę, czyli ów depozyt. W książce amerykańskiego teologa znajdują się argumenty ważne z perspektywy dialogu z protestantami, ale ważne również dla dialogu z niewierzącymi, w tym z byłymi katolikami, czy być może także z katolikami jedynie nominalnymi. W tych dyskusjach, jak i w przestrzeni publicznej, pojawia się wiele zarzutów wobec Kościoła, który rzekomo dla swoich partykularnych interesów w niektórych kwestiach odszedł od Kościoła założonego przez Chrystusa czy od niektórych nakazów lub zakazów zawartych w Biblii. Omawiana publikacja dzięki temu, że dostarcza rzeczowych kontrargumentów, może być dobrym narzędziem, za pomocą którego takie opinie można łatwiej odrzucić.

*Ks. Marcin Dąbrowski*

Halina Irena Szumił, *Rektor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego ks. Wincenty Granat w dokumentach Służby Bezpieczeństwa PRL*, Sandomierz 2023, ss. 384.

Książka stanowi owoc wnikliwej kwerendy w Archiwach Instytutu Pamięci Narodowej w Warszawie, Kielcach, Krakowie, Lublinie, Rzeszowie oraz wielu innych miejscach, a także archiwach diecezjalnych, m.in. w Sandomierzu, Radomiu, Kielcach, Lublinie. Cennym i bogatym materiałem źródłowym były też wspomnienia osób, które znały osobiście ks. Granata, a które z nim współpracowały lub były świadkami jego życia naukowego, kapłańskiego i w ogóle całej jego działalności.

Książka składa się z czterech części: trzech rozdziałów oraz załączonej bogatej dokumentacji. W pierwszym rozdziale (s. 15–30) autorka zarysowała sytuację społeczno-polityczną w czasie, kiedy żył ks. Wincenty Granat. Nakreśliła panoramę historyczną, począwszy od okresu międzywojennego, czas II wojny światowej i cały okres rządów PRL, aż po wybór Jana Pawła II na papieża. Życie ks. Granata przypadło właśnie na te różne pod względem społeczno-politycznym okresy historyczne. Jednak kluczowym okresem, jeśli chodzi o jego bogatą działalność naukową, akademicką, administracyjną i duszpasterską, były lata po II wojnie światowej, a więc okres komunizmu. Ks. Granat jako kapłan, uczyony, a później rektor KUL był świadkiem walki reżimu komunistycznego z Kościołem. Był to okres dla niego najtrudniejszy. Sam wielokrotnie był poddawany różnym represjom i naciskom ze strony władzy – był zatrzymywany, zarzucany obelżywymi słowami, wiele razy przesłuchiwany.

W drugim rozdziale (s. 31–83) autorka zaprezentowała sylwetkę ks. Wincentego Granata, najpierw w kontekście kształtowania się jego osobowości w środowisku rodzinnym i szkolnym, a następnie przez pryzmat jego działalności w Radomiu jako prefekta, w Sandomierzu jako wykładowcy seminarium duchownego oraz w Lublinie, kiedy został profesorem KUL, aż po objęcie przez niego funkcji rektora tej uczelni. W tej części książki znalazła się także informacja o procesie beatyfikacyjnym ks. Granata.

W trzecim rozdziale książki (s. 85–116) zaprezentowano osobę rektora w ocenie tajnych współpracowników i funkcjonariuszy Służby Bezpieczeństwa PRL. Analiza dokumentów podzielona została na okres sandomierski i lubelski. W podsumowaniu zauważono, iż pomimo różnych opinii odnoszących się do ks. rektora w dokumentach bezpieki jako wroga władzy i ustroju ludowego czy jako człowieka ugodowego, ks. Granat w czasie swego urzędowania konsekwentnie realizował zadania wynikające z dewi-

zy Uniwersytetu: Bogu i Ojczyźnie w duchu humanizmu. Taka niezłomna postawa ks. Granata powodowała rozczarowanie władzy komunistycznej, która liczyła na współpracę. Ks. Granat wkładał wiele troski, aby przyszła kadra polskiej inteligencji była kształcona i wychowywana w duchu wiary, z nastawieniem na pracę dla ojczyzny i Kościoła. Jednocześnie ks. Granat starał się nie prowokować sytuacji, które doprowadziłyby władzę państwową do nękania uczelni. Na wszystkich zajmowanych stanowiskach i urzędach ks. Granat odznaczał się wzorową sumiennością w wykonywaniu powierzonych zadań, pracowitością i zaangażowaniem, zawsze w duchu humanizmu i personalizmu chrześcijańskiego. W ten sposób wpisał się pięknie w historię uniwersytetu, Kościoła i ojczyzny jako wzór człowieka, kapłana i patrioty.

Książka została opatrzona bogatą dokumentacją źródłową w formie kserokopii, co stanowi jej czwartą część. W ten sposób czytelnik ma możliwość wglądu w historyczne dokumenty, odbierając niejako lekcję pogładową, jak wyglądał sposób sporządzania i rejestrowania informacji o osobach inwigilowanych w czasie PRL. Książka stanowi niezwykle bogate źródło informacji o tym właśnie okresie życia ks. Granata, szczególnie kiedy pełnił funkcję rektora KUL, dotąd nieprezentowaną. Opatrzona poglądowym materiałem źródłowym stanowi cenny materiał historyczny i badawczy, a zarazem jest świadectwem niezłomności ks. Wincentego Granata wobec opresji aparatu komunistycznego.

*Opracował ks. Grzegorz Barth*

---

Halina Irena Szumił, *Magister veritatis et caritatis. Sługa Boży ks. Wincenty Granat (1900–1979)*, Sandomierz 2023, ss. 330.

Publikacja stanowi wyraz wdzięczności Bogu za dar kapłaństwa służby Bożego ks. Wincentego Granata, prezbitera diecezji sandomierskiej, w stulecie jego święceń kapłańskich (1924–24 sierpnia 2024). Wydarzenie święceń kapłańskich było jednym z najważniejszych w życiu Wincentego Granata, za co zawsze był wdzięczny Opatrzności Bożej. Posługę tę pełnił przez pięćdziesiąt pięć lat, żył tym sakramentem, realizował go na wiele sposobów jako prefekt, wykładowca, nauczyciel, kapelan, opiekun duchowy. Wszyscy, którzy znali osobiście ks. Granata, a szczególnie księża stu-

diujący w seminarium duchownym czy księży doktoranci KUL, byli zgodni co do wzorowej postawy kapłańskiej ks. Granata. Przenikała go głęboko świadomość bycia kapłanem, człowiekiem modlitwy i kontemplacji. Na co dzień nie rozstawał się ze strojem duchownym.

Książka składa się z czterech rozdziałów, uzupełniona jest bogatymi aneksami. Pierwszy rozdział (s. 15–36) prezentuje osobę i działalność księdza Wincentego Granata. W tej części znajdziemy liczne fotografie z życia bohatera książki.

W drugim rozdziale (s. 37–61) autorka przedstawiła sylwetkę duchową sługi Bożego. Uczyniła to, wyodrębniając najpierw człowieczeństwo, następnie chrześcijaństwo oraz kapłaństwo jako modusy postawy duchowej ks. Granata. Są to – jej zdaniem – dominujące cechy jego osoby, jakie wyłaniają się z dokumentów oraz świadectw kolegów i uczniów.

Trzeci rozdział (s. 65–142) podejmuje opis posługi kapłańskiej sługi Bożego. Najpierw została omówiona posługa dla ogółu wiernych, szczególnie posługa kaznodziejska, a potem posługa kapłańska wobec duchowieństwa, a więc: wykłady, konferencje, rekolekcje, sakrament pokuty i pojednania. Podkreślono także przykład życia kapłańskiego ks. Granata, zwłaszcza jego relację do mszy św. Ważnym aspektem pracy kapłańskiej była również posługa wobec żeńskich zgromadzeń zakonnych – wymienione zostały cztery takie wspólnoty zakonne. Ks. Profesor wywarł ogromny wpływ na formację duchową i intelektualną opisanych zgromadzeń. Wielokrotnie przekonywał o potrzebie studium ich duchowości, powrotu do myśli założycieli i włączenia się w nurt bieżących zadań Kościoła. W tym względzie wyprzedzał naukę Soboru Watykańskiego II.

W czwartym rozdziale (s. 143–162) zamieszczono informacje oraz kalendarium związane z procesem beatyfikacyjnym sługi Bożego na etapie diecezjalnym, rozpoczętym 12 czerwca 1995 roku.

Publikacja jest uzupełniona aneksami. Najpierw zamieszczono teksty ks. Granata dotyczące teologii i duchowości kapłańskiej, a następnie zaprezentowano opracowania innych autorów poświęcone wizji kapłaństwa według ks. Granata. Ponadto znajdujemy tam wiersze dedykowane powyższej tematyce.

Lektura książki jest pożyteczna, ponieważ przybliży osobę i dokonania ks. Wincentego Granata, zwłaszcza czyni się to poprzez ukazanie jego posługi kapłańskiej i duszpasterskiej. Był on wybitnym humanistą, uczonym, ale przede wszystkim świątobliwym chrześcijaninem i wzorowym kapłanem, który całym sobą ukochał Chrystusa i starał się być mu wierny. W jego osobie i życiu można dostrzec synergii tego, co ludzie, i tego,

co Boskie, przyrodzone i nadprzyrodzone. Dla swoich uczniów pozostał przykładem gorliwego i ofiarnego kapłana w służbie Bogu, Kościołowi i ojczyźnie. Z tego też względu publikacja stanowi nie tylko cenne źródło naukowe, ważne świadectwo wiary wybitnego człowieka, ale i pomoc w kształtowaniu postawy prawdziwie chrześcijańskiej i kapłańskiej dla kolejnych pokoleń.

*Opracował ks. Grzegorz Barth*