Wrocławski
PRZEGLĄD
Teologiczny

W r o c ł a w
Theological
R E V I E W

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu
Pontifical Faculty of Theology in Wrocław

Wrocławski PRZEGLĄD Teologiczny

ISSN 1231-1731 Rok XXIX 2021 Nr 1
e-ISSN 2544-6460 Year XXIX 2021 No. 1

Wrocław Theological REVIEW

WROCŁAWSKI PRZEGLĄD TEOLOGICZNY
WROCŁAW THEOLOGICAL REVIEW
ISSN 1231-1731
e-ISSN 2544-6460

RADA NAUKOWA / EDITORIAL BOARD
Bp Prof. Dr Hab. Andrzej Siemieniewski – przewodniczący / chairman
(Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland)
Prof. Yaakov Deutsch (David Yellin College of Education, Jerusalem, Israel)
Rev. Prof. Dr Hab. Bogdan Ferdek (Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland)
Rev. Dr Hab. Józef Grzywaczewski, Associate Professor (Cardinal Wyszyński University in Warsaw, Poland)
Rev. Prof. Dr Hab. Zbigniew Kubacki
(Pontifical Faculty of Theology in Warsaw, Collegium Bobolanum, Poland)
Rev. Prof. Dr Hab. Krzysztof Pawlina
(Pontifical Faculty of Theology in Warsaw, Collegium Joanneum, Poland)
Prof. Franz Posset (freelance researcher, Beaver Dam, Wisconsin, USA)
Rev. Prof. Dr Hab. Mariusz Rosik (Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland)
Rev. Prof. René Roux (Theological Faculty Lugano, Lugano, Switzerland)
Rev. Prof. Stefano Tarocchi (Theological Faculty of Central Italy, Florence, Italy)
Rev. Prof. Dr Hab. Włodzimierz Wołyniec (Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland)

REDAKCJA / EDITORIAL TEAM
Rev. Dr Hab. Sławomir Stasiak – redaktor naczelny / editor-in-chief
Dr Sławomir Zatwardnicki – sekretarz redakcji / secretary
50-328 Wrocław, ul. Katedralna 9
tel. +48 767 244 165
e-mail: przeglad@pwt.wroc.pl / wpt@ojs.academicon.pl

REDAKTORZY DZIAŁÓW / SECTION EDITORS
Rev. Prof. Dr Hab. Mariusz Rosik – biblistyka / Biblical Studies
Rev. Prof. Dr Hab. Bogdan Ferdek – teologia systematyczna / Systematic Theology
Bp Prof. Andrzej Siemieniewski – teologia duchowości / Theology of Spirituality
Rev. Dr Hab. Bogdan Giemza, Associate Professor – teologia pastoralna / Pastoral Theology
Rev. Prof. Dr Hab. Mieczysław Kogut – historia Kościoła / History of the Church
Rev. Dr Hab. Jerzy Tupikowski, Associate Professor – filozofia / Philosophy
Rev. Dr Hab. Kazimierz Papciak, Associate Professor – katolicka nauka społeczna / Catholic Social Sciences
Rev. Dr Andrzej Tomko, Associate Professor – nauki pomocnicze teologii / Auxiliary Theological Sciences

REDAKTORZY JĘZYKOWI / LANGUAGE EDITING
Monika Szela – język angielski / English
Jacek Szela – język angielski / English
Piotr Zgondek – język niemiecki / German

KOREKTA / COPY EDITOR
Aleksandra Sitkiewicz

TŁUMACZENIE TEKSTÓW / TEXT TRANSLATION
M.J. Szela Tłumaczenia specjalistyczne

SKŁAD I ŁAMANIE / LAYOUT EDITOR
Studio DTP Academicon | Patrycja Waleszczak
dtp@academicon.pl | dtp.academicon.pl

Wersją pierwotną czasopisma Wrocławski Przegląd Teologiczny jest wersja elektroniczna.
The electronic version of Wrocław Theological Review journal is its original version.

Adres strony internetowej czasopisma / Website address of the journal:
www.ojs.academicon.pl/wpt

DRUK / PRINT
Elpil, Artyleryjska 11, 08-110 Siedlce

Wrocławski Przegląd Teologiczny
29 (2021) 1, 5–6
Wrocław Theological Review

Teologiczny wymiar pandemii

The Theological Dimension of the Pandemic

Wielu już zabierało głos na temat szerzącej się pandemii wirusa SARS-CoV-2. Najbardziej powszechne (i słusznie!) jest włączanie się w dyskusję na ten temat ludzi świata medycyny, wirusologii i immunologii. Nie sposób jednak zapomnieć o tym, że także teologia ma coś na ten temat do powiedzenia. Ojciec Święty Franciszek tak pisał w encyklice *Fratelli tutti*:

> Jeśli wszystko jest ze sobą powiązane, trudno myśleć, aby ta globalna katastrofa nie miała żadnego związku z naszym sposobem odniesienia do rzeczywistości, dążenia do absolutnego panowania nad naszym życiem i nad wszystkim, co istnieje. Nie chcę powiedzieć, że jest to jakiś rodzaj Bożej kary. Nie wystarczy też stwierdzić, że szkody wyrządzone przyrodzie ostatecznie odbijają się na nas. Sama rzeczywistość jęczy i buntuje się. W tym kontekście przychodzą na myśl słynne frazy Wergiliusza, które przywołują łzy rzeczy i ludzkich dziejów (nr 34).

Opierając się na tej wypowiedzi papieża, nie należy wyciągać zbyt pochopnego wniosku, że niewłaściwy stosunek człowieka do otaczającego go świata skutkuje powstaniem zabójczego wirusa jako swoistej odpowiedzi świata na ludzkie zło. Chodziłoby raczej o podjęcie wyzwania, by w sposób bardziej kompleksowy spojrzeć na relacje, w jakich człowiek pozostaje do samego siebie, do innych ludzi i otaczającego go świata, a nade wszystko do Stwórcy.

Tuż po stworzeniu była to relacja pełna harmonii i pokoju. Grzech pychy sprawił, że harmonia ta w poczwórnym wymiarze została zerwana. Człowiek stawał się coraz bardziej sfrustrowany i wewnętrznie wyalienowany. Uległy zniszczeniu relacje międzyludzkie, co spowodowało eskalację wojen i innych konfliktów. Świat, dewastowany przez drapieżną gospodarkę, przestał być dla człowieka miejscem bezpiecznej egzystencji, a stał się przestrzenią pełną zagrożeń. Zerwana zaś harmonia ze Stwórcą sprawiła, że człowiek zapragnął być panem życia i śmierci, przypisując sobie prerogatywy Boga.

DOI: 10.34839/wpt.2021.29.1.5-6
© Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

Dzisiaj zadajemy sobie pytanie: w jaki sposób w okresie postpandemicznym powinniśmy zadbać o odbudowanie harmonii w wymiarze wewnętrznym, w relacjach z drugim człowiekiem i otaczającym nas światem, a nade wszystko ze Stwórcą? Niepoślednią rolę w tym procesie ma do odegrania teologia, tak w wymiarze akademickim, jak i praktycznym, jako poznawanie Boga w codzienności. Nie tylko psychologia usiłuje przywracać wewnętrzną harmonię człowieka. Ważny głos w tej materii należy także do teologii duchowości. Harmonijnymi stosunkami międzyludzkimi zajmuje się nie tylko socjologia w ogólności, lecz również, a może przede wszystkim, katolicka nauka społeczna. W Księdze Rodzaju bardzo obszernie czytamy na temat relacji człowieka ze światem (Rdz 1–2), jak i zaburzenia tej harmonii (Rdz 3). Zatem nie tylko szeroko pojęta ekologia ma w tej materii sporo do powiedzenia, lecz także teologia biblijna w ogólności, a tak zwana teoekologia w szczególności. Zaburzona harmonia relacji ze Stwórcą jest najwyraźniej domeną nauk teologicznych. Dość powiedzieć, że sakramenty Kościoła są przedmiotem nieustannych badań eklezjologii, sakramentologii i teologii pastoralnej.

Powyższe stwierdzenia prowadzą nas wprost do konkluzji, że teologia uprawiana w sensie akademickim musi pozostawać w ciągłym związku z życiem Kościoła. Nie tylko w sensie wierności doktrynie Kościoła katolickiego, lecz także wskazywania dróg formacji współczesnego chrześcijanina, który dotkliwie przekonuje się o dysharmonii w czterech wymienionych wyżej wymiarach. Żywię nadzieję, że międzynarodowa dyskusja teologiczna zaprezentowana w niniejszym numerze przyczyni się w sposób pośredni do ożywienia dialogu na temat miejsca teologii wśród nauk, które zajmują stanowisko w kwestii kształtowania człowieka w dobie po pandemii.

Na zakończenie warto odnotować, że wśród autorów bieżącego zeszytu Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego znalazły się aż cztery artykuły autorstwa polskich teologów fundamentalnych (w kolejności alfabetycznej: Przemysław Artemiuk, Piotr Roszak, Henryk Seweryniak i Roman Słupek). W ten sposób wyraźniej zaznaczyła się specyfika naszego czasopisma określona już w pierwszym numerze periodyku. Motto, które przyświeca pracom redakcji, opiera się na biblijnej zachęcie, a zarazem kluczowej dla teologii fundamentalnej perykopie: „Bądźcie zawsze gotowi do obrony wobec każdego, kto domaga się od was uzasadnienia tej nadziei, która w was jest" (1P 3,15). Zainteresowanych bliższym zapoznaniem się ze specyfiką Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego odsyłam do strony internetowej czasopisma: www.ojs.academicon.pl/wpt.

ks. Sławomir Stasiak
Redaktor naczelny

Wrocławski Przegląd Teologiczny
29 (2021) 1, 7–28
Wrocław Theological Review

Matteo Crimella
Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, Włochy
matteo.crimella@gmail.com
ORCID: 0000-0002-0425-3211

Psałterz i modlitwa

Psalter and Prayer

Abstract: Over twenty-five years the paradigm of the study of the psalms has changed: we have evolved from the study of individual compositions considered in isolation to the study of the Psalter as a book. The new perspective (called "holistic" or "canonical") cannot be confined to university classrooms but can find its way to the practice of prayer, in particular in the Liturgy of the Hours. It is proposed to pray the psalms in their order, thus retracing the arrangement of the Psalter: from lamentation to praise, from supplication to thanksgiving, from the kingship of David to the kingship of God. It is also proposed to rediscover the three characteristics of the psalms: poetry, prayer and song. Singing, the use of voice, engages the body in prayer; it highlights not only the character of the human response to God's call, but also the anthropological participation in the salvific event. The poetic word – prayed and sung – becomes a participant in the prerogatives of the divine Word. Finally, a few contiguous psalms are examined: Ps 120–124, Ps 111–112, and Ps 150 which closes the Psalter.

Keywords: Psalter, Psalm 111, Psalm 112, Psalm 120, Psalm 121, Psalm 122, Psalm 123, Psalm 124, Psalm 150, Liturgy of the Hours

Abstrakt: W ostatnich 25 latach zmienił się paradygmat badań nad psalmami: nastąpiło przejście od studium poszczególnych utworów, rozważanych oddzielnie, do studium Psałterza jako księgi. To nowe podejście (zwane „holistycznym" lub „kanonicznym") nie może ograniczać się do sal uniwersyteckich, lecz powinno znaleźć swoje miejsce w praktyce modlitwy, zwłaszcza w Liturgii Godzin. Artykuł stanowi propozycję, aby modlić się psalmami zgodnie z ich kolejnością, odtwarzając w ten sposób bieg Psałterza: od lamentacji do uwielbienia, od błagania do dziękczynienia, od królowania Dawida do królowania Boga. Jest również sugestią, aby odkryć na nowo trzy cechy psalmów: poezję, modlitwę i śpiew. Śpiew, wykonywany przy pomocy głosu, wskazuje na wykorzystanie ciała podczas modlitwy – podkreśla ono nie tylko charakter ludzkiej odpowiedzi na Boże wezwanie, ale także uwypukla antropologiczny udział w wydarzeniu zbawczym. Słowo liryczne, które staje się modlitwą i śpiewem,

DOI: 10.34839/wpt.2021.29.1.7-28 © Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

uczestniczy w przywilejach Słowa Bożego. Na koniec poddano analizie kilka psalmów sąsiadujących: Ps 120–124, Ps 111–112 i Ps 150, który zamyka Psałterz.

Słowa kluczowe: Psałterz, Psalm 111, Psalm 112, Psalm 120, Psalm 121, Psalm 122, Psalm 123, Psalm 124, Psalm 150, Liturgia Godzin

Zmiana paradygmatu

W ostatnich 25 latach badania nad psalmami uległy znaczącej przemianie. W sposób dobitny wyraził to Millard, mówiąc, że nastąpiło przejście „od egzegezy psalmów do egzegezy Psałterza"[1]. Chodzi tu o systematyczny rozwój intuicji, które pojawiały się już w XIX wieku, ale dopiero od kilku lat determinują egzegezę.

Delitzsch, pionier takiego całościowego podejścia do Psałterza, odkrył, że zawiera on pewne zabiegi literackie, które nazwał „analogicznymi" ze względu na to, że są oparte na rabinicznej zasadzie analogii, czyli słownej zgodności zachodzącej pomiędzy poszczególnymi fragmentami Biblii, tzw. *concatenatio*[2]. Niemiecki uczony wykazał, że cały Psałterz charakteryzuje się powiązaniem sąsiadujących ze sobą psalmów. Takie połączenie występuje pomiędzy wyrażeniami krańcowymi (początek jednego psalmu i koniec następnego), środkowymi (koniec jednego psalmu i początek następnego), początkowymi (początek obu psalmów) i końcowymi (koniec obu psalmów). Wystarczy przyjrzeć się początkowi Psałterza, aby zobaczyć, jak stosowano powyższe zabiegi literackie. Psalm 1 rozpoczyna się makaryzmem („Błogosławiony [אַשְׁרֵי] człowiek", w. 1), podczas gdy Psalm 2 makaryzmem się kończy („Błogosławieni [אַשְׁרֵי] wszyscy, którzy chronią się w Nim", w. 12); Ps 1 opisuje błogosławionego człowieka jako tego, który „wyszeptuje [יֶהְגֶּה] Jego [Pana] Prawo dniem i nocą" (w. 2),

[1] Zob. M. Millard, *Von der Psalmenexegese zur Psalterexegese. Anmerkungen zum Neuansatz von Frank-Lothar Hossfeld und Erich Zenger*, „Biblical Interpretation" 4 (1996), s. 311–328. W swej krytyce dzieł Hossfelda i Zengera Millard stwierdza: *Das Programm der kontextuellen Auslegung der Psalmen beschränkt sich in der vorliegenden Neukommentierung nun keineswegs auf den Textbereich des Psalters: Ein Kennzeichen der in diesem Kommentar vorliegenden Psalmenexegese ist ein programmatisches Interesse, das mit dem Begriff der kanonischen Auslegung gekennzeichnet werden kann* (s. 312).

[2] Zob. F. Delitzsch, *Symbolæ ad Psalmos illustrandos isagogicæ*, Lipsiæ 1846, s. 35–72. Egzegeta podkreśla, że układ psalmów nie odzwierciedla porządku chronologicznego, lecz ma charakter literacki: *Quodsi Psalterium ad temporum ordinem dispositum non est nec tamen pro credibili sumendum, Psalmos inconsulte, prout se offerebant, coacervatos esse, quaeritur, quanam ratione compositi sint et qualem ordinem non chronologicum, sed realem exhibeant* (s. 36).

podczas gdy w Ps 2 odwrotnie, to „narody szeptają [יֶהְגּוּ] na próżno" (w. 1). W Ps 3 modlący się stwierdza: „Położyłem się i zasnąłem [שָׁכַבְתִּי וָאִישָׁנָה]" (w. 6). Ten sam obraz powraca pod koniec Ps 4: „Spokojnie kładę się i zasypiam [אֶשְׁכְּבָה וְאִישָׁן]" (w. 9). Idąc dalej, znajdujemy cały szereg powiązań, które łączą każdy psalm z następnym[3]. Można zatem przypuszczać, że kolejność psalmów nie jest przypadkowa; przeciwnie, jest dobrze przemyślana i odpowiada skrupulatnie zaprojektowanemu planowi redakcyjnemu i teologicznemu.

Wydaje się, że intuicja Delitzscha stanowi odpowiedź na pytanie rodzące się w umysłach ludzi już od wieków. Augustyn, prawdopodobnie największy komentator psalmów w starożytności, odnosząc się do ostatecznej kompozycji Psałterza, stwierdza: *Ordo psalmorum, qui mihi magni sacramenti videtur continere secretum nondum mihi fuerit revelatus*, to znaczy: „Moim zdaniem uporządkowanie psalmów zawiera wielką tajemnicę – sekret, który nie został mi jeszcze objawiony"[4]. Można zatem odnieść wrażenie, że biskup z Hippony przeczuwa, iż w Psałterzu jest do odkrycia pewien porządek, który odgrywa ważną rolę w zrozumieniu psalmów, chociaż przyznaje, że sam jeszcze go nie znalazł.

Grzegorz z Nyssy jest jedynym Ojcem Kościoła, który poważnie potraktował kanoniczny podział Psałterza na pięć ksiąg[5]. Według niego celem Psałterza jest prowadzenie człowieka do duchowej doskonałości. W związku z tym pięć ksiąg to pięć etapów, które wyznaczają rytm w duchowej wędrówce do otrzymania błogosławieństwa. Psalmy nie podążają za chronologią historii biblijnej, lecz są ułożone według innego kryterium. Nysseńczyk przywołuje metaforę rzeźbiarza, który dąży do nadania skale kształtu jakiejś istoty. Pisze w swoim dziele *In inscriptiones psalmorum*:

> Jaka jest więc reguła rzeźbienia naszych dusz? W pierwszej księdze Psałterza zostaliśmy oddzieleni od niegodziwego życia, podczas gdy w kolejnych księgach [nasz] obraz jest stopniowo prowadzony do ukończenia. Psalmy zostały w ten sposób ułożone, ponieważ to, co jest ważne dla Ducha (…), to kształtowanie naszych dusz zgodnie z Bogiem przy pomocy cnoty (II, 11)[6].

---

[3] Zob. listę zaczerpniętą od Delitzscha w: A. Mello, *L'ordine dei Salmi*, „Liber Annuus" 56 (2006), s. 51–55.

[4] Sancti Aurelii Augustini, *Enarratio in Psalmum CL* 1, [w:] Sancti Aurelii Augustini, *Enarrationes in Psalmos CI – CL*, E. Dekkers, J. Fraipont (eds.), seria: *Corpus Chistianorum Series Latina* 40, Turnhout 1990, s. 2190.

[5] Gregorii Nysseni, *In inscriptiones psalmorum* I, 5-9, [w:] *Gregorii Nysseni Opera. Volumen V*, J. McDonough, P. Alexander (eds.), Leiden 1962, s. 38–69.

[6] Gregorii Nysseni, *In inscriptiones…*, dz. cyt., s. 116–117.

Jednak idea Grzegorza nie znalazła zwolenników i pozostała odosobniona, przez co nie miała swej kontynuacji i nie uległa rozwojowi.

Dopiero w ostatnich latach ponownie zaczęto mówić o kompozycji Psałterza oraz o tym, jak ważne jest dla zrozumienia psalmów ich uporządkowanie. Spośród wielu uczonych, którzy dostrzegali wartość kanonicznej lektury Psałterza, należy niewątpliwie wymienić Zengera, który wykazał bogactwo tego podejścia, ukazując jedność i zarazem postęp pomiędzy danym psalmem a następnym, oraz zaproponował ogólną strukturę Psałterza, wychodząc właśnie od jego podziału na pięć ksiąg[7]. W środowisku francuskojęzycznym decydujący wkład miał Auwers[8], natomiast we Włoszech za całościowym spojrzeniem na Psałterz jednoznacznie opowiedzieli się Barbiero[9], Lorenzin[10] (który w swoim komentarzu zawsze proponuje lekturę kanoniczną analizowanego psalmu, badając najbliższy kontekst oraz jego występowanie wewnątrz innych ksiąg), Pavan[11] i inni[12].

---

7 Zob. E. Zenger, F.-L. Hossfeld, *Das Buch der Psalmen*, [w:] *Einleitung in das Alte Testament. Achte, vollständig überarbeitete Auflage*, C. Frevel (ed.), seria: *Kohlhammer Studienbücher Theologie* 1,1, Stuttgart 2008, s. 428–452; E. Zenger, *Dai salmi al Salterio. Nuove vie della ricerca*, „Rivista biblica" 58 (2010), s. 5–34; E. Zenger, *Psalmenexegese und Psalterexegese. Eine Forschunsskizze*, [w:] *The Composition of the Book of Psalms*, E. Zenger (ed.), seria: *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensum* 238, Leuven–Paris–Walpole MA 2010, s. 17–65.

8 Zob. J.-M. Auwers, *La composition littéraire du Psautier. Un état de la question*, seria: *Cahiers de la Revue biblique* 46, Paris 2000; J.-M. Auwers, *Les voies de l'exégèse canonique du Psautier*, [w:] *The Biblical Canons*, J.-M. Auwers, H.J. De Jonge (eds.), seria: *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensum* 163, Leuven 2003, s. 5–26. Zob. również syntetyczny wkład ze zaktualizowanym *status quæstonis*: J.-M. Auwers, *Dai salmi al Salterio*, [w:] *Il Salterio e il libro di Giobbe. Seminario per studiosi e docenti di Sacra Scrittura. Roma, 20-24 gennaio 2020*, seria: *@biblicum* 6, Roma 2020, s. 1–24.

9 Zob. G. Barbiero, *Das erste Psalmenbuch als Einheit*, seria: *Österreichische Biblische Studien* 16, Frankfurt am Main 1999; G. Barbiero, *Il regno di Jhwh e del suo Messia. Salmi scelti dal primo libro del Salterio*, seria: *Studia biblica* 7, Roma 2008; G. Barbiero, *Perché, o Dio, ci hai rigenerati? Salmi scelti dal secondo e terzo libro del Salterio*, seria: *Analecta biblica. Studia* 6, Roma 2016.

10 Zob. T. Lorenzin, *I salmi. Nuova versione, introduzione e commento*, seria: *I libri biblici. Primo Testamento* 20, Milano 2009.

11 Zob. M. Pavan, *"He remembered that they were but flesh, a breath that passes and does not return" (Ps 78,39): The Theme of Memory and Forgetting in the Third Book of the Psalter (Pss 73-89)*, seria: *Österreichische biblische Studien* 44, Frankfurt am Main 2014.

12 Podajemy tylko dzieło egzegety z Malty: S.M. Attard, *The Implications of Davidic Repentance: A Synchronic Analysis of Book 2 of the Psalter (Psalms 42–72)*, seria: *Analecta biblica* 212, Roma 2016.

Modlitwa Torą

Wprowadzając do swojego cennego zbioru tradycyjnych komentarzy żydowskich, Mello cytuje werset z Ps 61: „Obym mógł zawsze mieszkać w Twoim namiocie, schronić się w cieniu Twoich skrzydeł" (w. 5). Mello przypomina, że obydwie powyższe czynności wskazują na króla, który opuszcza swój pałac, aby wstąpić do świątyni. „Schronić się w cieniu skrzydeł" Najwyższego to znaczy oddać się pod opiekę Boga, tak jak „mieszkać w namiocie" wskazuje na wejście do świątyni, która jest wybudowana z kamienia, a nie jest już zwykłym przenośnym przybytkiem z czasów wyjścia z Egiptu. Następnie stwierdza: „Obydwa te wyrażenia, które razem występują w Psalmie 61,5 oznaczają ni mniej, ni więcej, tylko «modlitwę psalmami»"[13]. Innymi słowy, Psałterz staje się przenośnym sanktuarium, „namiotem spotkania" przeznaczonym do nieustannego, codziennego stawania przed obliczem Boga, pod każdą szerokością geograficzną i w jakimkolwiek kraju wygnania.

Podejmowano wiele różnych prób znalezienia klucza do duchowej lektury całego Psałterza. Chouraqui[14] określił pięć ksiąg psalmów jako pięć pór doby, która rozpoczyna się nocą (księga pierwsza), przechodzi przez poranek (księga druga), południe (księga trzecia), wieczór (księga czwarta) i na końcu ponownie poranek (księga piąta). Odnosząc się do tradycji żydowskiej, wskazuje, że nauka płynąca z pięciu ksiąg psalmów jest taka sama jak ta pochodząca z pięciu ksiąg Tory. Pierwsza księga (zob. Ps 1–41) zestawia postawę sprawiedliwego z bezbożnym (zob. Ps 1), zwracając uwagę na niemożność pogodzenia obydwu dróg; temat ten powraca w Ps 2, odnosząc się tym razem do zbiorowości oraz przypominając o dychotomii pomiędzy stworzeniem a grzechem (zob. Rdz 2-3). Kolejne psalmy przedstawiają narastanie przeciwieństw, które osiągają punkt kulminacyjny w Ps 22. Druga księga (zob. Ps 42–72) rozpoczyna się psalmami wyrażającymi tęsknotę za Bogiem; jest tam między innymi dusza, która wzdycha i oczekuje czasu zaślubin królewskich (zob. Ps 45). Wspomina się wędrówkę przez pustynię, historię niewierności ludu wobec Boga, czyli exodus (wyjście z Egiptu). Trzecia księga (zob. Ps 73–89) sięga do przeszłości, lecz jednocześnie ukazuje oczekiwanie czasów ostatecznych, tj. mesjańskich. Centralizacja kultu została przywołana w Ps 84, podobnie jak to czyni Księga Kapłańska – trzecia księga Pięcioksięgu. Czwarta księga (zob. Ps 90–106) wychwala Pana, pasterza Izraela, który mieszka pośród swego ludu. Podobnie jak wyrocznie Balaama

[13] A. Mello, *Leggere e pregare i Salmi*, seria: *Spiritualità biblica*, Magnano 2008, s. 5.

[14] Zob. A. Chouraqui, *Les Psaumes. Liminaires*, [w:] A. Chouraqui, *Le Cantique des Cantiques suivi des Psaumes*, [b.m.w.] 1970, s. 83–112.

w Księdze Liczb, tak Psalmy Królewskie (zob. Ps 93–100) ukazują przerażenie wrogów Boga i Jego zwycięskie Królestwo. Piąta księga (zob. Ps 107–145) wprowadza na świętą górę z okrzykami radości wobec Boga – wybawiciela, zwycięzcy nad bożkami. Ps 119, wielki psalm Prawa, wyjaśnia przyczyny owego uniesienia, a także stanowi wstęp do pieśni stopni/wstępowań (zob. Ps 120–134). W piątej księdze psalmów, podobnie jak w Księdze Powtórzonego Prawa, występują błogosławieństwa (zob. Pwt 28,1-14) przeznaczone dla tych, którzy przestrzegają Tory (zob. Ps 112, 115, 127, 128), oraz przekleństwa (zob. Pwt 28,15-46) dla tych, który ją łamią (zob. Ps 109, 120, 129). Ostatnie psalmy (zob. Ps 146–150) zamykają cały Psałterz, zapraszając do poznania i chwalenia Boga.

Z kolei Mello dostrzega w Psałterzu drogę, która obejmuje etapy życia duchowego[15]. Pierwsza księga to powołanie. Słowa z Ps 2 – „Ty jesteś moim synem, ja dzisiaj ciebie zrodziłem" (w. 7) – wskazują na Chrzest (zob. Łk 3,22), wyznaczają powołanie. Modlitwa psalmami z tej części dokonuje w człowieku przemiany, ponieważ każdy jest wezwany, aby stać się dzieckiem Bożym – widzimy bowiem, że „ja" psalmisty jest utożsamione z „ja" Mesjasza. W księdze tej dominują błagania zanoszone do Boga w czasie pokus i prób. Następna księga – druga – odnosi się do młodości; jej wspólnym tematem jest pragnienie Boga; poszukuje się Go nie tylko w budynku sanktuarium, lecz również w przestrzeni liturgicznej i wspólnotowej. Trzecia księga przedstawia czas kryzysu i obfituje w lamentacje (zob. Ps 74, 79, 80, 83, 85, 89). Jerozolima jest w ruinie, świątynia spalona, nie ma już miejsca spotkania Boga z ludźmi, przestrzeń sakralna została sprofanowana, a sanktuarium jest zniszczone. Reakcją na kryzys, który nie oszczędza nikogo, jest powrót do przeszłości, poszukiwanie schronienia w sytuacji sprzed kryzysu. Ten zbiór kończy się pytaniem: „gdzie jest Twoja dawna miłość, Panie, którą przysiągłeś Dawidowi na Twoją wierność?" (Ps 89,50). Czwarta księga Psałterza, czyli przezwyciężenie kryzysu, rozpoczyna się refleksją nad czasem ludzkiego życia – jest ono krótkie, trwa 70, 80 lat (zob. Ps 90,10). Mądrością jest umiejętność starzenia się, zgoda na to, że w życiu nie zawsze jest tak samo, że czasem jest radość, a czasem smutek. Wyjście z kryzysu następuje wtedy, gdy zauważa się, że właśnie w nim jest obecny Pan Bóg – On był blisko, chociaż wydawało się, że Go nie ma. Bóg nigdy nie opuścił swojego wiernego. W ten sposób należy postrzegać potęgę Królestwa. W samym sercu zbioru znajdują się „psalmy Królewskie" (zob. Ps 93–100): Pan włada, Pan jest królem, nigdy

[15] Zob. A. Mello, *L'arpa a dieci corde. Introduzione al Salterio*, seria: *Spiritualità biblica*, Magnano 1998, s. 163–186; A. Mello, *Il Salterio come libro di vita*, [w:] *Extra ironiam nulla salus. Studi in onore di Roberto Vignolo in occasione del suo LXX compleanno*, M. Crimella, G.C. Pagazzi, S. Romanello (eds.), seria: *Biblica* 8, Milano 2016, s. 127–154.

nie przestał nim być. Pan króluje i chce królować wszędzie, aż po krańce ziemi. Piąta księga ukazuje punkt dojścia – duchową dojrzałość. Mądry dostrzega „dobroć Pana", to znaczy Jego łaskawość; dociera do momentu, kiedy nareszcie rozumie, jak ta łaska działała w nim o wiele głębiej, niż można to sobie wyobrazić, przewidzieć i urzeczywistnić – jest człowiekiem dorosłym i dojrzałym, zdolnym do dziękczynienia Bogu. Większość psalmów z ostatniego zbioru to akty dziękczynienia lub uwielbienia. Przykładem może być Hallel paschalny (zob. Ps 113–118) bądź wielki Hallel (zob. Ps 136). Jest także Ps 119, długi psalm Prawa, który zajmuje centralne miejsce w piątym zbiorze oraz wyraża na wiele sposobów jedną i tę samą radość – szczęście ze wspólnoty z Bogiem poprzez Jego Słowo – Torę.

Powyższe propozycje Chouraquiego i Mellego różnią się między sobą. Pięćdziesiąt lat po lekturze Psałterza dokonanej przez wszechstronnego francuskiego intelektualistę możemy dostrzec jej urok, ale także ograniczenie: ryzyko polega na uwydatnianiu jedynie tych szczegółów, które wspierają hipotezę o korespondowaniu pięciu ksiąg Psałterza z pięcioma księgami Tory. Natomiast hermeneutyka Mellego wydaje się bardziej respektować dane tekstowe, choć także ona nie jest jedyną propozycją. Psałterz jest tak bogaty i daje tak szeroki wachlarz możliwości, że przystaje do wielu różnych interpretacji. Tym, co łączy te i inne rozwiązania hermeneutyczne, jest czytanie psalmów jako rozdziałów książki, w ich zaplanowanym i uporządkowanym wzajemnym powiązaniu.

Modlitwa Psałterzem

Psalmy stanowią podstawę modlitwy Kościoła. Innymi słowy, tekst biblijny staje się tekstem liturgicznym. Poprzez „liturgię" rozumiemy każde nowe „wyznaniowe" wyrażenie tekstu biblijnego, czyli jego tradycję jako żywy tekst wewnątrz wspólnoty wierzących. Przeznaczenie Pisma do bycia nieustannie czytanym należy do jego kanoniczności. Oznacza to, że warunkiem wystarczającym (ale także koniecznym) jest to, by tekst był kanoniczny, aby mógł być czytany i na nowo interpretowany. W tym sensie Pismo znajduje swoje wypełnienie właśnie w tym, że jest proklamowane, powtarzane, śpiewane. Zanim Pismo zostanie skomentowane (*midrash*, homilia, komentarz egzegetyczny), realizuje się ono poprzez wypowiadanie go oraz odpowiednie słuchanie, zmieniając w ten sposób ludzi w głosicieli i słuchaczy. Warto zauważyć, że jedynie kanoniczne teksty, a nie inne, mogą być na nowo wyrażane przez przyszłych wierzących. Należy tu wspomnieć tradycję żydowską, która jest w pełni świadoma tego mechanizmu, skoro określa Księgę, tj. Torę, Proroków i Pisma, nie tylko jako *kitbê haqqōdeš*

(„święte Pisma"), ale przede wszystkim jako *miqrā'* („lektura", „głoszenie") – kanonicznym Pismem jest to, co jest czytane, to, co musi być czytane i głoszone[16]. Oprócz tej typowej cechy każdego tekstu biblijnego psalmy posiadają swoje trzy osobliwości: są poezją, modlitwą i pieśnią. Poezja nie kieruje się tymi samymi zasadami co proza (fabuła), lecz powstaje przez semantyczną intensyfikację, kontrast, powiązanie kolejnych elementów itd. Modlitwa kładzie nacisk na relację pomiędzy podmiotem ludzkim, który ją wypowiada, a adresatem, czyli Bogiem; to czyni psalmy wyjątkowymi, gdyż jednocześnie są Słowem ludzkim i Słowem Bożym[17]. Wreszcie pieśń jest wyrażana głosem, czyli ciałem, które uwydatnia nie tylko właściwość ludzkiej odpowiedzi na Boże wezwanie, ale także antropologiczny udział w wydarzeniu zbawczym; inaczej mówiąc, bez pieśni wydarzenie zbawcze jest niedokończone, nieprzekazywalne, jako że śpiew – także będący darem Bożym – dba o znaczenie samego wydarzenia teologicznego. W ten sposób słowo liryczne, które staje się modlitwą i śpiewem, uczestniczy w przywilejach Słowa Bożego.

Wychodząc od powyższych rozważań, formułujemy naszą tezę: modlitwa Psałterzem traktująca go jako księgę, czyli respektująca układ psalmów, od pierwszego do ostatniego, w ramach *lectio continua*[18]. Zwyczaj modlenia się psalmami po kolei pochodzi ze starożytności; na Zachodzie, z pewnymi

---

[16] Zob. ciekawe rozważania obecne w: J.-P. Sonnet, *"Tu diras ce jour-là..." (Is 12, 1)*, [w:] R. Lafontaine et al., *L'Écriture âme de la théologie*, seria: *Collection* 9, Bruxelles 1990, s. 163–187.

[17] Zauważa z charakterystyczną dla siebie przenikliwością L. Alonso Schökel, *Treinta salmos: poesía y oración*, seria: *Institución san Jerónimo para la investigación bíblica. Estudios del Antiguo Testamento* 2, Madrid 1981, s. 25: *Si nos fijamos en el término, Dios, los salmos interpelan; si nos fijamos en el orante, los salmos* expresan. *Así distinguimos este cuerpo literario de la profecía, que es interpelación de Dios al hombre, y de la historia, que es primariamente información. Es verdad que toda palabra de Dios al hombre lo interpela; también los salmos como palabra inspirada. Dentro de esa virtud general, los salmos tienen un estatuto propio. Como portadores de Espíritu, capacitan al hombre para dirigirse válidamente a Dios, en espíritu y de verdad. Los salmos subrayan el protagonismo humano.*

[18] Znaczący wkład do tego zagadnienia wniósł N. Lohfink, *Psalmengebet und Psalterredaktion*, „Archiv für Liturgiewissenschaft" 34 (1992), s. 1–22. Wychodzi on z założenia (obecnego już w tradycji żydowskiej i chrześcijańskiej), że Psałterz jest księgą do rozważania, aby na tej podstawie wyciągnąć wniosek, na poziomie egzegetycznym, o jego jednolitej kompozycji. Księga Psalmów zrodziła się z nieprzerwanych rozmyślań, co wpłynęło na jej kompozycję jako jednej księgi. Jezuicki egzegeta stwierdza: *Der Psalter will den Murmelnden in der gespannten Schwebe lassen zwischen Einzelsinn und ungegenständlicher Tiefe. Genau dies erreicht er durch die Fülle der so unterschiedlicher und abwechslungsreichen Texte, die doch so intensiv ineinader verwoben sind. Diese auf der Ebene der Psalterendredaktion angesiedelten Bedeutungswillen müßte die exegetische Arbeit natürlich auch deskriptiv zu erfassen versuchen. Soweit ich sehe, sind wir noch weit entfernt von solch einem Unternehmen* (s. 13).

zmianami, jest poświadczony już w Regule św. Benedykta[19], a w *Breviarium romanum* św. Piusa X został częściowo utrzymany w *Officium lectionis*[20]. Jest to praktyka dobrze znana w tradycji żydowskiej[21] i wciąż stosowana w kościołach Wschodu[22]. W niniejszym artykule zamierzamy stanąć w obronie modlitwy Psałterzem jako księgi, czyli odmawianiu kolejno wszystkich psalmów, bez żadnych przerw, opuszczeń i wyjątków.

Jeśli Psałterz podzieli się w sposób odpowiedni, to można odmówić go w całości w ciągu dwóch tygodni, rozpoczynając od Ps 1 podczas pierwszych nieszporów pierwszej niedzieli, a kończąc na Ps 150 (i także dodając – dlaczego nie? – Ps 151 poświadczony w Septuagincie i Wulgacie) podczas godziny w ciągu dnia w drugim tygodniu[23]. Zaproponowany przez nas rozkład, włożony między

[19] Zob. *Regula Benedicti* XVIII: *Et ita per singulos dies ad primam usque dominica dicantur per ordinem terni psalmi*.

[20] Zob. V. Raffa, *La liturgia delle ore. Presentazione storica, teologica e pastorale. III edizione riveduta e ampliata*, seria: *Collana di teologia e spiritualità* 8, Milano 1990, s. 219. Odnosząc się do *Breviarium ambrosianum*, stwierdza P. Borella, *Il breviario ambrosiano*, [w:] M. Righetti, *L'anno liturgico nella storia, nella Messa, nell'Ufficio*, seria: *Manuale di storia liturgica* 2, Milano 1969, s. 838–879: *Mentre ogni due settimane venivano costantemente recitate le due prime parti del Salterio (Salmi 1-108), l'altro terzo, invece, non sarebbe quasi mai stato recitato.* (...) *Il Cattaneo pone come caposaldo la distinzione del Salterio in due grandi parti, ben distinte; la prima dei Salmi Mattutinali, dal salmo 1 al 108, e la seconda dei Vesperali dal 109 al 150* (s. 850).

[21] W wielu hebrajskich wydaniach psalmów znajdują się dokładne wskazówki, jak odmawiać Psałterz w ciągu jednego tygodnia: niedziela (Ps 1–29), poniedziałek (Ps 30–50), wtorek (Ps 51–72), środa (Ps 73–89), czwartek (Ps 90–106), piątek (Ps 107–119), sobota (Ps 120–150); albo w ciągu jednego miesiąca: 1 (Ps 1–9), 2 (Ps 10–18), 3 (Ps 19–22), 4 (Ps 23–28), 5 (Ps 29–34), 6 (Ps 35–38), 7 (Ps 39–43), 8 (Ps 44–48), 9 (Ps 49–54), 10 (Ps 55–59), 11 (Ps 60–65), 12 (Ps 66–68), 13 (Ps 69–71), 14 (Ps 72–76), 15 (Ps 77–78), 16 (Ps 79–82), 17 (Ps 83–87), 18 (Ps 88–89), 19 (Ps 90–96), 20 (Ps 97–103), 21 (Ps 104–105), 22 (Ps 106–107), 23 (Ps 108–112), 24 (Ps 113–118), 25 (Ps 119,1-96), 26 (Ps 119,97-176), 27 (Ps 120–134), 28 (Ps 135–139), 29 (Ps 140–144), 30 (Ps 145–150).

[22] Zob. R. Taft, *The Liturgy of the Hours in East and West: The Origins of the Divine Office and Its Meanings for Today*, Collegeville 1986, s. 217–291. O podziale całego Psałterza na dwadzieścia *káthisma* w liturgii bizantyjskiej zob. O. Raquez, *Guida alla celebrazione dell'ufficio divino nelle Chiese di tradizione bizantina*, Roma 2002, s. 23.

[23] Kolejność odmawiania psalmów przedstawia poniższa tabela (numeracja zgodna z tekstem masoreckim):

Dzień tygodnia	*Tydzień*	*Godzina czytań*	*Jutrznia*	*Modlitwa w ciągu dnia*	*Nieszpory*	*Kompleta*
Niedziela	I				1–2	3–4
		5–8	9–10	11–14	15–16	17
Poniedziałek	I	18–19	20–22	23–24	25–26	27
Wtorek	I	28–31	32–33	34	35–36	37

młot zbiorów Psałterza a kowadło dni tygodnia, stara się uszanować podzbiory wskazane przez tekst: psalmy synów Koracha (zob. Ps 42–49; 84–89) są odmawiane w oddzielnych godzinach, ale z poszanowaniem jedności zbioru; to samo dotyczy psalmów Asafa (zob. Ps 50, 73–83), psalmów Królewskich YHWH (zob. Ps 93–100), końcowego Hallelu (zob. Ps 146–150), podczas gdy Hallel paschalny zostaje podzielony (zob. Ps 113–118).

Jaka jest zaleta takiego wyboru? Przede wszystkim za każdym razem odbiorca czyta Psałterz w całości, pozwalając, aby pouczały go same psalmy w swym uporządkowaniu, wstępowaniu, które przechodzi od błagania do uwielbienia, od prośby do dziękczynienia, od królestwa Dawida do Królestwa Boga. Ponadto wchodzi się całkowicie w modlitwę Chrystusa, który przyjmując człowieczeństwo, odmawiał psalmy, podzielając cały wachlarz uczuć, postaw i poruszeń serca, które znajdują swój wyraz w Psałterzu. Aby lepiej zrozumieć wartość takiego podejścia, przedstawimy kilka przykładów.

Celowo rozpoczynamy od kilku psalmów, w których zjawisko postępu jest lepiej widoczne, a są to pierwsze psalmy wstępowań (zob. Ps 120–124)[24]. Czytane jeden po drugim, ukazują drogę z ziemi wygnania do Jerozolimy, a także

Środa	I	38–41	42–44	45–47	48–49	50
Czwartek	I	51–54	55–56	57–59	60–61	62
Piątek	I	63-67	68	69	70–71	72
Sobota	I	73–75	76–77	78		
Niedziela	II				79–81	82–83
		84–86	87–88	89	90–91	92
Poniedziałek	II	93–96	97–98	99–100	101–102	103
Wtorek	II	104–105	106	107	108–109	110
Środa	II	111–115	116–118	119,1-24	119,25-48	119,49–56
Czwartek	II	119,57–120	119,121-152	119,153-176	120–122	123
Piątek	II	124–129	130–134	135–137	138–139	140
Sobota	II	141–145	146–147	148–150 [151^{LXX}]		

[24] Zob. uzasadniony i zaktualizowany przegląd pieśni wstępowań: L. Monti, *I Salmi: preghiera e vita. Commento al Salterio*, seria: *Spiritualità biblica*, Magnano 2018, s. 1393–1403. Jako fundamentalne dla psalmów stopni w perspektywie egzegezy Psałterza pozostaje dzieło E. Zengera, *Die Komposition der Wallfahrtspsalmen Ps 120-134. Zum Programm der Psalterexegese*, [w:] *Paradigmen auf dem Prüfstand. Exegese wider den Strich. Festschrift für Karlheinz Müller zu seiner Emeritierung*, M. Ebner, B. Heininger (eds.), seria: *Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge* 47, Münster 2004, s. 173–190. Zob. także L.D. Crow, *The Songs of Ascents (Psalms 120–134): Their Place in Israelite History and Religion*, seria: *Society of Biblical Literature Dissertation Series* 148, Atlanta GA 1996.

duchową pielgrzymkę do mieszkania Boga, czyli do źródła błogosławieństwa i pokoju[25].

Pierwszy z psalmów wstępowań, Ps 120, jest pieśnią człowieka, który żyje na wygnaniu i doznaje tam niepowodzeń[26]. „Utrapienie [בַּצָּרָתָה]" (w. 1) wyraża niebezpieczeństwo, oblężenie, otoczenie zbrojne, mimo że tutaj wojna wydaje się czysto „słowna", wywołana oszczerstwami i kłamstwem[27]; „Meszek" jest miejscem straconym, symbolicznym, złowrogim[28], podobnie jak „Kedar" (w. 5), jest wojowniczym plemieniem arabskim (zob. Rdz 25,13; Iz 21,16-17; 42,11-13; Pnp 1,5)[29]: wszystko to są znamiona wyobcowania, w którym znajduje się psalmista. Wróg został opisany jako posiadający „podstępny język" (w. 2), następnie porównany do „węgli z janowca" (w. 4), których ogień nie gaśnie[30]; to ludzie, którzy „nienawidzą pokoju" (w. 6). Brak pokoju jest właśnie tym, co skłania

---

25 O kompozycji bardziej szczegółowo por. F.-L. Hossfeld, E. Zenger, *Psalmen 101–150*, seria: *Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament*, Freiburg–Basel–Wien 2008, s. 400: *Die Komposition wurde vermutlich um 400 v. Chr. in Jerusalem geschaffen und zwar als Gebet- und Liederbuch zur Verwendung sowohl bei organisierten Wallfahrten im Kontext der jährlichen Wallfahrtsfeste als auch für die Rezitation (mit Musikbegleitung) bei den Gottesdiensten in den Gemeinden fern von Jerusalem, aber auch für die familiäre/private Frömmigkeit. Möglicherweise wurde die Komposition als eine Art „Zionskantate" bei Wallfahrtsgottesdiensten im Tempel musikalisch aufgeführt.*

26 Odkrycie, że jest się wysłuchanym przez Boga (וַיַּעֲנֵנִי, w. 1), funkcjonuje jako wspaniała *prolepsis*, która, umieszczona na początku zbioru, antycypuje przejście od lamentacji do uwielbienia; niestety mimo że jest to zauważane, nie wyciąga się z tego żadnych wniosków odnośnie do całego Psałterza; zob. F.G. Villanueva, *From Thanksgiving to Lament: The Shape of Psalm 120*, „Vetus Testamentum" 70 (2020), s. 479–497: *The juxtaposition of thanksgiving and lament in the manner that we find in Psalm 120 creates a sense of disjunction both within Psalm 120 and the whole collection of the Songs of Ascents* (s. 495).

27 Zauważyli to L. Alonso Schökel, C. Carniti, *Salmos II (Salmos 73-150). Traducción, introducciones y commentario*, Estella 1993, s. 1469–1470*: La forma* bsrth *es única: puede significar genéricamente peligro, aprieto; atraída por el tema bélico, puede sugerir un asedio o cerco militar. Como el salmo no da explicaciones, tenemos que suplirlo con nuestras suposiciones: me parece más probable que la guerra es de solas palabras, con las armas de la calumnia y el engaño.*

28 Meszek pojawia się w Rdz 10,2 jako syn Jafeta, a następnie w Ez 38,2-3; 39,1. Być może jest to symboliczne wskazanie topograficzne (zob. G. Ravasi, *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione. Volume III (101–150)*, seria: *Lettura pastorale della Bibbia*, Bologna 1985, s. 516). Septuaginta oddaje to słowo wyrażeniem ἡ παροικία μου („miejsce mojego czasowego pobytu").

29 Zob. H.J. Kraus, *Psalmen. 2. Teilband. Psalmen 60–150*, seria: *Biblischer Kommentar Altes Testament* 15/2), Neukirchen–Vluyn 2003, s. 1009.

30 *Targum* (*Mikra'ot Gedolot 'Haketer': Psalms. Part II*, M. Cohen [ed.], Ramat Gan 2003, s. 186) stwierdza: „Ostre strzały bohatera *niczym błyskawice z wysoka*, z węglami z janowca, *które od dołu płoną w Gehennie*".

do poszukiwań, wzbudzając w sercu pragnienie drogi w stronę czegoś innego. W końcowym wyrażeniu „ja [jestem] pokojem [אֲנִי־שָׁלוֹם]" (w. 7) następuje identyfikacja psalmisty – identyfikacja silna i jednocześnie bezbronna, pokorna, lecz zdecydowana, obca dla świata, ale otwarta na obiecującą przyszłość. Wydaje się także, że wybrzmiewa w tym zwrocie nazwa świętego miasta, Jerozolimy, która jest celem pielgrzymki.

Gdy tylko psalmista zdał sobie sprawę, że jest na wygnaniu, wyrusza w drogę. Psalm 121 ukazuje go jako wędrowca podczas podróży pełnej niebezpieczeństw, rozmyślającego i prowadzącego wewnętrzny monolog (oznaczony po hebrajsku za pomocą sufiksu ךָ-, „twój", obecnego w psalmie 10 razy)[31], dzięki czemu powoli odzyskuje spokój. Na początku występuje pytanie: „skąd? [מֵאַיִן]" (w. 1) – znak niepewności i poszukiwania – które znajduje swą odpowiedź w stwierdzeniu: „od YHWH" (w. 2). Następnie zaufanie do Boga wzrasta, aż do sformułowania w centralnym punkcie pieśni: „YHWH [jest] twoim strażnikiem [יְהוָה שֹׁמְרֶךָ]" (w. 5). Ten, który żył na wygnaniu, przybliżając się do miasta świętego, doświadcza opieki Pana w całej rozciągłości. Jest to ochrona przed potężnym słońcem i złymi promieniami księżyca[32] (w. 6), ochrona przed pełzającym złem, aby móc osiągnąć pełne życie (w. 7), opieka nad wyjściem (z łona, czyli narodziny; z domu, czyli wyjście do pracy; z ziemi wygnania, czyli pielgrzymowanie) i opieka nad powrotem (do ziemi, czyli śmierć; do domu, czyli wieczorny powrót; do miasta świętego, czyli zakończenie pielgrzymowania), opieka w doczesności i w wieczności (w. 8).

---

31 Jest kwestią dyskusyjną, czy jest to monolog. Precyzuje K. Nielsen, *Poetic Analysis: Psalm 121*, [w:] *Method Matters: Essays on the Interpretation of the Hebrew Bible in Honor of David L. Petersen*, J.M. LeMon, K.H. Richards (eds.), seria: *Society of Biblical Literature: Resources for Biblical Study* 56, Atlanta GA 2009, s. 304: *The psalmist opens with a question and answer, after which the content of YHWH's help is revealed. But whose voice is it we hear in verses 3-8? If we are dealing with a ritual act linked to the start of a pilgrimage, it is reasonable to imagine verses 3-8 being spoken by a priest to inspire the pilgrims, followed by the pronunciation of a blessing upon them. But as a psalm for use wherever God's people need to be reminded of God's presence and blessing, it is perhaps not quite so clear why there are two different voices in the psalm*. Inaczej twierdzi Crow, *The Songs of Ascents*..., dz. cyt., s. 41: *The supplicant becomes a "you" rather than an "I."*

32 Zob. F.-L. Hossfeld, E. Zenger, *Psalmen 101–150*, dz. cyt., s. 442–443: *Anders als in der griechischen Antike waren die mit dem Phänomen des Schattens in den Kulturen des Alten Orients verbundenen Bedeutungen und Bewertungen vorwiegend positive.* (...) *Insofern der „Schatten" in den altorientalischen Quellen als Ausstrahlung des Schattenspenders aufgefasst wird* (...)*, kann er in jedem Fall nicht von den Kräften und der Präsenz des Schattenspenders getrennt werden.*

Wędrówka psalmisty kończy się w Jerozolimie, gdzie doznaje on olbrzymiej radości – taki obraz przedstawia Ps 122[33]. Trzykrotne powtórzenie czterech terminów określa dynamikę psalmu: „Jerozolima [יְרוּשָׁלַם]" (ww. 2, 3, 6), „dom YHWH [בֵּית יְהוָה]" (ww. 1, 9) i „dom Dawida [בֵּית דָּוִיד]" (w. 5), „YHWH [יְהוָה]" (ww. 1, 4, 9) oraz „pokój [שָׁלוֹם]" (ww. 6, 7, 8)[34]. Miasto święte jest piękne, ponieważ jest zwarte, solidne, mocne i to właśnie w nim wszyscy się jednoczą. Jerozolima jest celem podróży plemion Izraela, które przybywają na święta pielgrzymkowe do sanktuarium (zob. Pwt 16,16). W tym miejscu wymierzana jest sprawiedliwość – przywilej króla (zob. 2 Sm 15,1-6; 23,3-4). Innymi słowy, chodzi o powszechne współdziałanie na rzecz pokoju – najwyższego dobra. Wraz z wygnaniem dokonała się drastyczna zmiana: Nabuchodonozor zrównał Jerozolimę z ziemią, plemiona będące na wygnaniu nie pielgrzymowały do świątyni i nie było żadnego potomka z rodu Dawida. Wraz z powrotem z wygnania odradza się nadzieja[35] – znak wiary, która nigdy nie przestaje ufać w obietnicę Bożą, wciąż dostrzegając znaki błogosławieństwa i pokoju.

„Pokój [שָׁלוֹם]", wspomniany pod koniec Ps 120 (w. 7), zamyka także Ps 122 (w. 8); „stopa [רֶגֶל]", strzeżona przez Pana (Ps 121,3), dociera teraz do świętego miasta (Ps 122,2), a „oczy [עַיִן] wzniesione w stronę gór" (Ps 121,1) obecnie wznoszą się do Pana (Ps 123,1). Psalm 123 studzi nieco entuzjazm Ps 122, przypominając o istnieniu wrogów; w ten sposób tworzy się klasyczny trójkąt: Bóg, psalmista i wrogowie. Upokorzenie i prześladowanie prowadzą do wzniesienia oczu ku niebu, w postawie kogoś, kto nie oczekuje rozkazu, lecz łaski; bowiem od Boga może pochodzić tylko miłosierdzie[36]. Ciekawostką filologiczną może być to, że w przypisach pozostawionych przez masoretów „zarozumialcy [גְּאֵיוֹנִים]" (w. 4) są interpretowani w nawiązaniu do „pysznych ciemiężycieli" (יוֹנִים לִגְאֵי), a następnie, poprzez grę słów (יְוָנִים), w odniesieniu do „Greków", to znaczy do Seleucydów.

---

[33] Interesujące są powiązania pomiędzy Ps 122 a uroczystością poświęcenia murów miejskich Jerozolimy, zob. N. Amzallag, M. Avriel, *Psalm 122 as the Song Performed at the Ceremony of Dedication of the City Wall of Jerusalem (Nehemiah 12, 27-43)*, „Scandinavian Journal of the Old Testament" 30 (2016), s. 44–64.

[34] Uwypuklają subtelne paronomazje i centralne miejsce „imienia/nazwy" „Jerozolimy" L. Alonso Schökel, A. Strus, *Salmo 122: canto al nombre de Jerusalén*, „Biblica" 61 (1980), s. 234–250.

[35] Taka wizja miasta jest typowa dla okresu powygnaniowego (zob. F.-L. Hossfeld, E. Zenger, *Psalmen 101–150*, dz. cyt., s. 456: *Diese „Stadttheologie" entspricht der Situation des nachexilischen Judentums*).

[36] Stwierdza H.J. Kraus, *Psalmen. 2...*, dz. cyt., s. 1023: *Es ist dies ein Ausdruck des Glaubens der unter Schmach und Anfechtung existierenden Gemeinde. Der Einzelne bittet hier nicht für sich. Sein Schicksal ist ganz hineinverflochten in die Zukunft der Gemeinde.*

Psalm 124 jest spojrzeniem wstecz, dziękczynieniem, które przypomina o wyzwoleniu i reinterpretuje je w wierze[37]. Utwór opiera się na nagromadzeniu obrazów: „bycie połkniętym" (w. 3), „zęby" (w. 6), wybuch „gniewu" (w. 3), „woda" (ww. 4–5), „sidła" (w. 7). Śpiewając o tym, że Pan uwolnił od wszystkich tych niebezpieczeństw, psalmista uwypukla powyższe obrazy poprzez anadiplozę. Tradycja żydowska widziała w początkowych wersetach nawiązanie do czterech wygnań – za panowania Babilonii, Medii, Seleucydów i Rzymu[38]. „Gardło" (נֶפֶשׁ; stąd „dusza", czyli „życie") „wypełnione po brzegi szyderstwem zarozumialców" (Ps 123,4) teraz się raduje, ponieważ rzeka go nie „opanowała" (dosłownie: „potok dotarłby do gardła, z pewnością dotarłby do gardła", Ps 124,4b–5a).

Ta prosta lektura pierwszych pięciu psalmów wstępowań ukazuje, jak głębokie związki zachodzą pomiędzy nimi. W Ps 120–121 dostrzegamy osobę, która będąc we wrogim i zagrażającym świecie, szuka pomocy u YHWH, którego wysławia jako stróża Izraela i stwórcę nieba oraz ziemi. Podobne treści przekazują Ps 123–124 (zob. korelację pomiędzy Ps 123,1 i 121,1 oraz Ps 124,8 i 121,2). Psalm 123 rozpoczyna się od osobistego wyznania (w. 1), które dalej przechodzi w wyznanie wspólnotowe (w. 2), podjęte na nowo już na początku Ps 124. Obydwa psalmy, opisując wyzwalające i zbawcze działanie Boga, przedstawiają Go jako stworzyciela oraz obrońcę swego domu. Obecna w Ps 124 (ww. 6–8) doksologia ukazuje, że historia Izraela jest jednocześnie historią zbawienia, potwierdzając wyznanie wiary w Boga Stwórcę (w. 8). Pośrodku omawianych psalmów znajduje się Ps 122. Zgodnie z jego przekazem Jerozolima zajmuje centralne miejsce wśród plemion Izraela oraz to właśnie w niej mieści się dom Pana. Następuje przejście od niewoli do miasta świętego, od wojny do pokoju, od wołania o pomoc do radości. Jeśli z formalnego punktu widzenia Ps 120 jest lamentacją, Ps 121 – inwokacją, Ps 122 – pochwałą, Ps 123 – inwokacją, a Ps 124 – dziękczynieniem, to czytane razem ukazują przejście (Ps 122) od sytuacji zagrożenia (Ps 120–121) do zbawienia (Ps 123–124). Ponadto nie należy zapominać, że zbiór psalmów wstępowań następuje po Ps 119 – długim psalmie Tory. Podobnie jak w Księdze Powtórzonego Prawa błogosławieństwo opiera się na przestrzeganiu przykazań, tak droga modlitwy prowadząca do

[37] Z wyjątkową zwięzłością pisze B. Costacurta, *Il laccio spezzato. Studio del Sal 124*, seria: *Studi biblici* 39, Bologna 2002, s. 49–50: *Il salmista che ha attraversato il pericolo mortale non si limita ad affermare genericamente che il Signore è intervenuto e ha salvato. Non gli basta dire che Dio era presente e ha combattuto, ma ha bisogno di dire che se Dio non fosse stato presente e non si fosse mostrano come Dio, allora sì sarebbe stata la fine.*

[38] Zob. *I Salmi del pellegrinaggio. Shirei ha-Ma'alot (canti dei gradini)*, G. Lenzi (ed.), seria: *Tradizione d'Israele*, Roma 2000, s. 116.

błogosławieństwa (Ps 134) opiera się na teologii Tory, przywołanej w sposób dobitny w Ps 119[39]. Jednakże te głębokie związki można uchwycić, odmawiając psalmy po kolei, jeden po drugim, bez opuszczania któregokolwiek z nich[40].

Drugi przykład, także dość klarowny, to tzw. psalmy bliźniacze, czyli Ps 111–112[41]. Obydwa utwory są akrostychami, w których każdy stych rozpoczyna się od kolejnej litery alfabetu hebrajskiego, od *aleph* do *tau*. Taki zabieg ma prawdopodobnie w sposób zwięzły wskazywać na całość istnienia oraz na relację z Panem. Pomiędzy obydwoma psalmami zachodzi bardzo wiele podobieństw, jeśli weźmiemy pod uwagę semantykę. Jednakże jest również kilka *loci*, gdzie występują te same słowa i w takim samym szyku: „jego sprawiedliwość trwa na zawsze" (Ps 111,3b = 112,3b = 112,9b) oraz: „litościwy i miłosierny [jest] YHWH" (Ps 111,4b), co zostało powtórzone w następnym psalmie, choć z istotną zmianą: „litościwy i miłosierny, i sprawiedliwy" (Ps 112,4b). Psalm 111 jest pochwałą, podczas gdy centrum Ps 112 stanowi przestrzeganie Tory. Ponadto Ps 112, obwieszczając błogosławieństwo dla tych, którzy boją się YHWH, oraz wskazując, że „pragnienie [חֶפְצִי]" (lub „upodobanie", zob. Ps 1,2) polega na przestrzeganiu przykazań (w. 1), podejmuje zakończenie Ps 111, gdzie stwierdza się, że „początkiem mądrości [jest] bojaźń YHWH" (w. 10). Jest to mądrość oparta na Torze. Psalm 111 ma wyraźnie teologiczny sposób mówienia, natomiast Ps 112 podkreśla aspekt antropologiczny. Jednak nie tylko, lecz – jak zauważa Scaiola

> z jednej strony (…) jest to, co Bóg kiedyś uczynił w historii zbawienia dla swojego ludu; a z drugiej strony jest człowiek sprawiedliwy, który w swym codziennym życiu naśladuje Boże działania, czyniąc je aktualnymi. Zatem, jeśli rzeczywiście nie widzimy już bezpośrednio cudów, których Bóg dokonał w przeszłości, to jednak jesteśmy w stanie dostrzec je i doświadczyć ich korzyści, dzięki zachowaniu

[39] Manuskrypt 11QPs[a], chociaż fragmentaryczny, przedstawia inną kolejność psalmów: Ps 120–132, następnie Ps 119 i na końcu Ps 135–136 (zob. *The Biblical Qumran Scrolls: Transcriptions and Textual Variants*, E. Ulrich [ed.], seria: *Supplements to Vetus Testamentum* 134, Leiden–Boston 2010, s. 701–714). To nie Tora wskazuje na Syjon, ale na odwrót.

[40] W obecnym porządku Liturgii Godzin Ps 120 odmawia się podczas modlitwy w ciągu dnia w poniedziałek IV tygodnia, Ps 121 podczas nieszporów piątku II tygodnia, Ps 122 podczas pierwszych nieszporów niedzieli IV tygodnia, natomiast Ps 123–124 odmawia się po kolei podczas nieszporów poniedziałku III tygodnia.

[41] Zob. D. Scaiola, *"Una cosa ha detto Dio, due ne ho udite". Fenomeni di composizione appaiata nel Salterio Masoretico*, seria: *Studia* 47, Città del Vaticano 2002, s. 266–272; D. Scaiola, *"Una parola ha detto Dio, due ne ho udite": quando i salmi vanno in coppia*, [w:] *Un libro nelle viscere. I salmi, via della vita*, M.I. Angelini, R. Vignolo (eds.), seria: *Sestante* 29, Milano 2011, s. 147–151.

człowieka, który naśladuje postępowanie Boga, ucieleśniając dzisiaj logikę Przymierza[42].

Iuxtapositio zachodząca pomiędzy obydwoma psalmami z pewnością nie jest przypadkowa, lecz – raz jeszcze – można ją uchwycić tylko wtedy, gdy odmawia się psalmy po kolei[43].

Trzecim przykładem jest zakończenie Psałterza, czyli „wypełnienie" Ps 150[44]. Okolony podwójnym „alleluja" – początkowym i końcowym (ww. 1, 6) – psalm składa się z dwóch części: pierwsza jest całkowicie zdominowana przez formy trybu rozkazującego dla drugiej osoby (*imperativus*) (ww. 1–5), natomiast w ostatnim wersecie (w. 6) występuje forma trybu rozkazującego dla trzeciej osoby (*iussivus*) („niech chwali"), która wyraża pragnienie, życzenie, marzenie. Nakazy są bezpośrednie, przynaglające, zdecydowane. Jest ich 10 i są równie silne i skuteczne, jak 10 stwórczych słów Boga (zob. Rdz 1) i jak przykazania dane Izraelowi na górze Synaj (zob. Wj 20; Pwt 5). W psalmie została wyrażona (dokładnie 10 razy) konieczność chwalenia Boga, jednak bez podania przyczyny. Przywołano również przestrzeń kultyczną („sanktuarium"), kosmiczną („firmament") i historiozbawczą (Bóg uczynił wielkie rzeczy). Psalmista celowo wyraża się w sposób niejednoznaczny – jego modlitwę można rozumieć zarówno w sensie miejscowym („Chwalcie Boga *w* jego świątyni" itd.), jak i przyczynowym („Chwalcie Boga *z powodu* jego świątyni" itd.)[45]. Ta niejasność stwarza wrażenie powszechności: mimo że psalm opisuje to, co dzieje się w świątyni, to jego horyzont rozszerza się i rośnie. Liturgia w świątyni jerozolimskiej staje się liturgią niebiańską. Następnie akcent przesuwa się z przedmiotu chwały na sposób jej wyrażenia, czyli na działanie (w. 3), a dokładniej na instrumentację, jaką musi dysponować pochwała, gdyż jest ona przeznaczona nie do recytacji, lecz do śpiewania z orkiestrą. Instrumentów muzycznych jest siedem, co symbolizuje pełnię wszystkich dźwięków. Ponadto za każdym instrumentem kryje się pewna grupa społeczna. Pierwszy z nich to „róg [שׁוֹפָר]", charakterystyczny dla

[42] D. Scaiola, *"Una parola ha detto Dio, due ne ho udite"*..., dz. cyt., s. 150.

[43] Ps 111 odmawia się podczas drugich nieszporów niedzieli III tygodnia, natomiast Ps 112 podczas drugich nieszporów niedzieli IV tygodnia.

[44] Zob. R. Vignolo, *Circolarità tra libro e preghiera nella poetica dossologica del Salterio. Contributo alla "terza ricerca" del Salterio come Libro*, [w:] *La Parola di Dio tra Scrittura e rito. Atti della XXVIII Settimana di studio dell'Associazione Professori di Liturgia. Calambrone, 27 agosto – 1 settembre 2000*, seria: *Bibliotheca «Ephemerides Liturgicæ». Subsidia* 122, Roma 2002, s. 175–182.

[45] Przyimek בְּ może być interpretowany w sensie miejscowym, jak i przyczynowym (zob. *Gesenius' Hebrew Grammar*, E. Kautzsch [red.], Oxford 1910, § 119h-q).

kapłanów (zob. Joz 6,4; Ne 12,35.41; 1Krn 15,24), którego używano, aby ogłaszać wielkie święta Izraela i obwieszczać panowanie Boga (zob. Ps 47,6; 98,6). Kolejnymi instrumentami są „harfa stojąca [נֵבֶל]" i „cytra [כִּנּוֹר]" (czyli harfa przenośna), które to przynależą do lewitów (zob. Ne 12,27; 1Krn 15,16; Ps 39,2). Następny „tamburyn [תֹּף]" jest typowym instrumentem kobiecym; grały na nim Miriam, siostra Mojżesza (zob. Wj 15,20), Judyta (zob. Jdt 11,34), a także kobiety świętujące zwycięstwo Dawida (zob. 1Sm 18,6). Pozostałe grupy ludzi grają na instrumentach strunowych (lutnia [מָן]), dętych (flet [עוּגָב]) i perkusyjnych (cymbały [צֶלְצְלֵים])[46]. Na koniec grają wszystkie instrumenty, tworząc *fortissimo* (cymbały, czyli talerze perkusyjne, są wymienione dwukrotnie: raz z epitetem „dźwięczne", tzn. wydające dźwięk poprzez pocieranie ich o siebie, oraz drugi raz z określeniem „dzwoniące", czyli uderzane o siebie, aby dać znać, że czas na oklaski). Ale to wciąż jeszcze nie koniec Psalmu 150.

Udaremniając możliwy, ale obniżony do skali durowej końcowy akord, ostatni werset wprowadza zaskakujący bemol za pomocą trzech nowości. Przede wszystkim imię Boże „Yah" (יָהּ) (apokopowa forma od YHWH) zastępuje słowo „Bóg" (אֵל) – innymi słowy, następuje przejście od określenia ogólnego do historiozbawczego imienia własnego Boga. Psałterz jest pomyślany w taki sposób, aby w swoim zakończeniu dać wskazówkę, która uczy wzywać imienia Pana. Ponadto odejście od trybu rozkazującego („chwalcie! [הַלְלוּהוּ]") na rzecz wyboru formy *iussivus* („niech chwali [תְּהַלֵּל]") pobudza wolność, zachęca do dobrowolnego przylgnięcia serca. Ostatecznie to nie instrument muzyczny, lecz istota żyjąca jest zaproszona do chwalenia: נְשָׁמָה, czyli „oddech". To wyraźne odniesienie antropologiczne jest dodatkowo uwypuklone przez dodanie כֹּל „każdy" („całość/cały"), co w najwyższym stopniu rozszerza zakres podmiotu oddającego Bogu chwałę. Ostatnie słowo Psałterza to czyste uwielbienie, świętowanie chwały Bożej, dziękczynienie Panu tylko za to, że istnieje. Zrozumiałe, iż jedynie taki hymn może zwieńczyć recytację całego zbioru, gdyż jest to prawdziwa gloria, która przypieczętowuje „księgę uwielbienia" (*sepher tehillîm*)[47]. Odmawianie tego psalmu w jego naturalnym środowisku, tj. na końcu Psałterza, okazuje się najlepszym wyborem.

Może pojawić się sprzeciw: podane przykłady nie sprawiają większego kłopotu, podczas gdy w innych *concatenatio* jest trudniejsza do dostrzeżenia. To prawda, że pomiędzy innymi psalmami powiązania są słabsze, co jednak nie oznacza, że ich nie ma, jak to coraz częściej wykazują naukowcy. Ponadto

[46] Zob. H.P. Mathys, *Psalm CL*, „Vetus Testamentum" 50 (2000), s. 329–344.
[47] Ps 150 odmawia się podczas jutrzni niedzieli II tygodnia.

podążając wyznaczoną ścieżką, napotyka się pewne problemy[48]. Mimo to bogactwo odmawiania psalmów według kolejności jest tak wielkie, że posiada więcej stron pozytywnych niż negatywnych. Psałterz, także z tego punktu widzenia, okazuje się terenem jeszcze mało zbadanym – niewyczerpanym skarbem!

Naprawdę wszystkie? Psalmy złorzeczące

Nasza propozycja obejmuje również psalmy złorzeczące[49]. Zostały one wyłączone z liturgii godzin (całkowicie lub częściowo)[50], prawdopodobnie dlatego, że zawierają wyraźną prośbę o zemstę[51]. Tym, co wywołuje reakcję psalmisty, jest zainteresowanie sprawą Bożą – każda forma niesprawiedliwości tak naprawdę kwestionuje Boga właśnie jako gwaranta sprawiedliwości w świecie. Jednakże po dokładniejszym namyśle można dostrzec w tych psalmach silne zatroskanie o bliźniego, uciśnionego, wyzyskiwanego. Innymi słowy, psalmy złorzeczące rodzą się z zamiłowania do sprawiedliwości; zamiłowania, które pobudza do walki i modlitwy, tak że nawet wołanie o zemstę wynika z ogromnego pragnienia sprawiedliwości i z głębokiej wiary w Boga, który staje po stronie ofiar przemocy. Kiedy psalmista modli się o uwolnienie siebie lub swojego ludu albo o unicestwienie wrogów, to w ten sposób wyznaje jedynie własną niezdolność do uratowania się samemu – nie mści się o własnych siłach, ale bezwarunkowo przyjmuje Boże sposoby zbawienia, zostawiając swoje urazy i pozwalając, aby to Bóg dokonał zemsty. Bóg biblijnego objawienia jest obrońcą, zbawicielem, jest Bogiem „miłosiernym i litościwym, nieskorym do gniewu, pełnym łaski i wierności" (Wj 34,6). Zatem Bóg, którego prosi się, aby dokonał zemsty na bezbożnych i na

[48] Ps 3 jest recytowany podczas komplety po pierwszych nieszporach niedzieli I tygodnia, mimo że jest to psalm poranny; Ps 8 jest odmawiany podczas godziny czytań niedzieli I tygodnia, mimo że jest to psalm nocny; Ps 92 jest recytowany podczas komplety niedzieli II tygodnia, chociaż w jego nagłówku czytamy „Psalm. Pieśń na dzień szabatu" (w. 1). Przykłady można by mnożyć.

[49] Są to Ps 44; 58; 83; 109; 137,7-9; 139,19-22.

[50] W *Ogólnym Wprowadzeniu do Liturgii Godzin* czytamy: „Pominięto w psałterzu psalmy 58, 83 i 109, tak zwane «złorzeczące»; opuszczono także kilka wierszy w niektórych psalmach, co zaznaczono w ich nagłówkach. Ma to zapobiec trudnościom natury psychologicznej". Opuszczono Ps 5,11; 21,9-13; 28,4-5; 31,18-19; 35,3ab.4-8.20-21.24-26; 40,15-16; 54,7; 55,16; 56,7c-8; 59,6-9.12-16; 63,10-12; 69,23-29; 79,6-7.12; 110,6; 137,7-9; 139,19-22; 140,9c-12; 141,10; 143,12.

[51] Zob. E. Zenger, *Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen*, [w:] E. Zenger, *Psalmen. Auslegungen in zwei Bänden. Band II*, Freiburg–Basel–Wien 2011, s. 677–863; A. Wénin, *Psaumes censurés. Quand la prière a des accents violents*, seria: *Lire la Bible* 192, Paris 2017.

wrogach, jest tym samym Bogiem, który posłał swojego Syna, ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, który dając życie oraz pokonując śmierć i grzech, zniszczył wroga. To jest prawdziwa zemsta, jedyne i ostateczne zwycięstwo! Modlitwa psalmami złorzeczącymi oznacza zwrócenie się do Boga z pilną i dramatyczną prośbą, aby to zwycięstwo objawiło się oraz żeby przyszło Królestwo Boże.

Zgodnie z biegiem

Odzyskanie modlitwy Psałterza z poszanowaniem kolejności psalmów pozwala nie tylko cieszyć się duchowym bogactwem tych starożytnych modlitw, ale także odtworzyć wewnętrzny „bieg"/proces zachodzący w Psałterzu. Najwyraźniejsze przejścia to te od rozpaczy do uwielbienia, od błagania do dziękczynienia. Rozpoczyna się łzami, a kończy radością. Jednak to nie jedyna zmiana. Jeśli na początku Psałterza królowanie odnosi się do Dawida i do obietnicy jemu złożonej, to następnie to królowanie zdaje się powoli zanikać: „gdzie jest Twoja dawna miłość, Panie, którą przysiągłeś Dawidowi w Twojej wierności?" (Ps 89,50). Pytanie, które wieńczy trzecią księgę Psałterza, znajduje odpowiedź w pierwszym psalmie czwartej księgi, psalmie „Mojżesza, męża Bożego": Pan był „dla nas mieszkaniem z pokolenia na pokolenia" (Ps 90,1). Boża obietnica nie zawodzi, ale zmienia się sposób jej wypełnienia. Nadejdzie dzień, kiedy „wszystkie ludy ujrzą jego chwałę" (Ps 97,6). Jedynym królem jest YHWH, wybrany przez „zgromadzenie wiernych" (Ps 149,1).

To „przenośne sanktuarium", jakim jest Psałterz, nie przestaje pouczać wierzącego, jak ma się modlić, sprawiając, że coraz bardziej uznaje on za swoje te starożytne sformułowania, które przenikają aż do szpiku kości: Słowo Boże i jednocześnie słowo ludzkie.

Z języka włoskiego
przetłumaczyła Jadwiga Siewko

Bibliografia

Alonso Schökel L., Carniti C., *Salmos II (Salmos 73-150). Traducción, introducciones y commentario*, Estella 1993.

Alonso Schökel L., Strus A., *Salmo 122: canto al nombre de Jerusalén*, „Biblica" 61 (1980), s. 234–250.

Alonso Schökel L., *Treinta salmos: poesía y oración*, seria: *Institución san Jerónimo para la investigación bíblica. Estudios del Antiguo Testamento* 2, Madrid 1981.

Amzallag N., Avriel M., *Psalm 122 as the Song Performed at the Ceremony of Dedication of the City Wall of Jerusalem (Nehemiah 12, 27-43)*, "Scandinavian Journal of the Old Testament" 30 (2016), s. 44–64.

Attard S.M., *The Implications of Davidic Repentance: A Synchronic Analysis of Book 2 of the Psalter (Psalms 42–72)*, seria: *Analecta biblica* 212, Roma 2016.

Auwers J.-M., *Dai salmi al Salterio*, [w:] *Il Salterio e il libro di Giobbe. Seminario per studiosi e docenti di Sacra Scrittura. Roma, 20-24 gennaio 2020*, seria: *@biblicum* 6, Roma 2020, s. 1–24.

Auwers J.-M., *Les voies de l'exégèse canonique du Psautier*, [w:] *The Biblical Canons*, J.-M. Auwers, H.J. De Jonge (eds.), seria: *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensum* 163, Leuven 2003, s. 5–26.

Auwers J.-M., *La composition littéraire du Psautier. Un état de la question*, seria: *Cahiers de la Revue biblique* 46, Paris 2000.

Barbiero G., *Das erste Psalmenbuch als Einheit*, seria: *Österreichische Biblische Studien* 16, Frankfurt am Main 1999.

Barbiero G., *Il regno di Jhwh e del suo Messia. Salmi scelti dal primo libro del Salterio*, seria: *Studia biblica* 7, Roma 2008.

Barbiero G., *Perché, o Dio, ci hai rigenerati? Salmi scelti dal secondo e terzo libro del Salterio*, seria: *Analecta biblica. Studia* 6, Roma 2016.

Borella P., *Il breviario ambrosiano*, [w:] M. Righetti, *L'anno liturgico nella storia, nella Messa, nell'Ufficio*, seria: *Manuale di storia liturgica* 2, Milano 1969, s. 838–879.

Chouraqui A., *Les Psaumes. Liminaires*, [w:] A. Chouraqui, *Le Cantique des Cantiques suivi des Psaumes*, [b.m.w.] 1970, s. 83–112.

Costacurta B., *Il laccio spezzato. Studio del Sal 124*, seria: *Studi biblici* 39, Bologna 2002.

Crow L.D., *The Songs of Ascents (Psalms 120–134): Their Place in Israelite History and Religion*, seria: *Society of Biblical Literature Dissertation Series* 148, Atlanta GA 1996.

Delitzsch F., *Symbolæ ad Psalmos illustrandos isagogicæ*, Lipsiæ 1846.

Gesenius' Hebrew Grammar, E. Kautzsch (ed.), Oxford 1910.

Hossfeld F.-L., Zenger E., *Psalmen 101–150*, seria: *Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament*, Freiburg–Basel–Wien 2008.

I Salmi del pellegrinaggio. Shirei ha-Ma'alot (canti dei gradini), Lenzi G. (ed.), seria: *Tradizione d'Israele*, Roma 2000.

Kraus H.J., *Psalmen. 2. Teilband. Psalmen 60–150*, seria: *Biblischer Kommentar Altes Testament* 15/2, Neukirchen–Vluyn 2003.

Lohfink N., *Psalmengebet und Psalterredaktion*, „Archiv für Liturgiewissenschaft" 34 (1992), s. 1–22.

Lorenzin T., *I salmi. Nuova versione, introduzione e commento*, seria: *I libri biblici. Primo Testamento* 20, Milano 2009.

Mathys H.P., *Psalm CL*, „Vetus Testamentum" 50 (2000), s. 329–344.

Mello A., *Il Salterio come libro di vita*, [w:] *Extra ironiam nulla salus. Studi in onore di Roberto Vignolo in occasione del suo LXX compleanno*, M. Crimella, G.C. Pagazzi, S. Romanello (eds.), seria: *Biblica* 8, Milano 2016, s. 127–154.

Mello A., *L'ordine dei Salmi*, „Liber Annuus" 56 (2006), s. 47–70.

Mello A., *L'arpa a dieci corde. Introduzione al Salterio*, seria: *Spiritualità biblica*, Magnano BI 1998.

Mello A., *Leggere e pregare i Salmi*, seria: *Spiritualità biblica*, Magnano BI 2008.
Mikra'ot Gedolot 'Haketer': Psalms. Part II, M. Cohen M. (ed.), Ramat Gan 2003.
Millard M., *Von der Psalmenexegese zur Psalterexegese. Anmerkungen zum Neuansatz von Frank-Lothar Hossfeld und Erich Zenger*, „Biblical Interpretation" 4 (1996), s. 311–328.
Monti L., *I Salmi: preghiera e vita. Commento al Salterio*, seria: *Spiritualità biblica*, Magnano BI 2018.
Nielsen K., *Poetic Analysis: Psalm 121*, [w:] *Method Matters: Essays on the Interpretation of the Hebrew Bible in Honor of David L. Petersen*, J.M. LeMon, K.H. Richards (eds.), seria: *Society of Biblical Literature: Resources for Biblical Study* 56, Atlanta GA 2009, s. 293–309.
Pavan M., *"He remembered that they were but flesh, a breath that passes and does not return" (Ps 78,39): The Theme of Memory and Forgetting in the Third Book of the Psalter (Pss 73-89)*, seria: *Österreichische biblische Studien* 44, Frankfurt am Main 2014.
Raffa V., *La liturgia delle ore. Presentazione storica, teologica e pastorale. III edizione riveduta e ampliata*, seria: *Collana di teologia e spiritualità* 8, Milano 1990.
Raquez O., *Guida alla celebrazione dell'ufficio divino nelle Chiese di tradizione bizantina*, Roma 2002.
Ravasi G., *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione. Volume III (101–150)*, seria: *Lettura pastorale della Bibbia*, Bologna 1985.
Scaiola D., *"Una cosa ha detto Dio, due ne ho udite". Fenomeni di composizione appaiata nel Salterio Masoretico*, seria: *Studia* 47, Città del Vaticano 2002.
Scaiola D., *"Una parola ha detto Dio, due ne ho udite": quando i salmi vanno in coppia*, [w:] *Un libro nelle viscere. I salmi, via della vita*, seria: *Sestante* 29, M.I. Angelini, R. Vignolo (eds.), Milano 2011, s. 145–156.
Sonnet J.-P., *"Tu diras ce jour-là..." (Is 12, 1)*, [w:] R. Lafontaine et al., *L'Écriture âme de la théologie*, seria: *Collection* 9, Bruxelles 1990, s. 163–187.
Taft R., *The Liturgy of the Hours in East and West: The Origins of the Divine Office and Its Meanings for Today*, Collegeville MN 1986.
The Biblical Qumran Scrolls: Transcriptions and Textual Variants, Ulrich E. (ed.), seria: *Supplements to Vetus Testamentum* 134, Leiden–Boston 2010.
Vignolo R., *Circolarità tra libro e preghiera nella poetica dossologica del Salterio. Contributo alla "terza ricerca" del Salterio come Libro*, [w:] *La Parola di Dio tra Scrittura e rito. Atti della XXVIII Settimana di studio dell'Associazione Professori di Liturgia. Calambrone, 27 agosto – 1 settembre 2000*, seria: *Bibliotheca «Ephemerides Liturgicæ». Subsidia* 122, Roma 2002, s. 127–188.
Villanueva F.G., *From Thanksgiving to Lament: The Shape of Psalm 120*, „Vetus Testamentum" 70 (2020), s. 479–497.
Wénin A., *Psaumes censurés. Quand la prière a des accents violents*, seria: *Lire la Bible* 192, Paris 2017.
Zenger E., Hossfeld F.-L., *Das Buch der Psalmen*, [w:] E. Zenger et al., *Einleitung in das Alte Testament. Achte, vollständig überarbeitete Auflage*, seria: *Kohlhammer Studienbücher Theologie* 1,1, Stuttgart 2008, s. 428–452.
Zenger E., *Dai salmi al Salterio. Nuove vie della ricerca*, „Rivista biblica" 58 (2010), s. 5–34.
Zenger E., *Die Komposition der Wallfahrtspsalmen Ps 120-134. Zum Programm der Psalterexegese*, [w:] *Paradigmen auf dem Prüfstand. Exegese wider den Strich. Festschrift für Karlheinz*

Müller zu seiner Emeritierung, M. Ebner, B. Heininger (eds.), seria: *Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge* 47, Münster 2004, s. 173–190.

Zenger E., *Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen*, [w:] E. Zenger, *Psalmen. Auslegungen in zwei Bänden. Band II*, Freiburg–Basel–Wien 2011, s. 677–863.

Zenger E., *Psalmenexegese und Psalterexegese. Eine Forschunsskizze*, [w:] *The Composition of the Book of Psalms*, E. Zenger (ed.), seria: *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensum* 238, Leuven–Paris–Walpole MA 2010, s. 17–65.

Matteo Crimella (ks. prof.) – od 1994 r. jest kapłanem obrządku ambrozjańskiego. Doktorat uzyskał w dziedzinie nauk biblijnych w *École Biblique et Archéologique Française* w Jerozolimie (2009) na podstawie rozprawy o Ewangelii Łukasza. Jest autorem książek i artykułów na temat Ewangelii synoptycznych, a w szczególności na temat dzieła Łukasza. Wykłada egzegezę Nowego Testamentu na Wydziale Teologicznym Północnych Włoch w Mediolanie.

Wrocławski Przegląd Teologiczny
29 (2021) 1, 29–70
Wrocław Theological Review

Anthony Giambrone
École biblique et archéologique française de Jérusalem, Izrael
anthony.giambrone@opeast.org

W poszukiwaniu *Vera et Sincera de Jesu*. *Dei Verbum* § 19 i historyczność Ewangelii[1]

The Quest for the *Vera et Sincera de Jesu: Dei Verbum* § 19 and the Historicity of the Gospels

Abstract: This study proposes that the doctrine of *Dei Verbum* 19 on the historicity of the Gospels, rather than elaborating a wholly "New Framework" (José Caba), configured by *Formgeschichte* and specially calibrated to a critical quest for the historical Jesus, is instead best understood as a classic instance of conciliar *ressourcement*. Vatican II here recovers a fresh view of the definitive paradigm of sacred scripture, and the Church's teaching on the historicity of Gospels is best understood as adumbrating a Lukan Framework. Indeed, the conciliar text represents a kind of magisterial exegesis of the preface of Luke's Gospel. While this appeal to inspired scripture remains open to and even invites professional historical inquiry, the *asphaleia* of the Gospels is part of the preached message itself. The study is structured around several interlocking themes. First, I contextualize the teaching of *Dei Verbum* 19 historically and hermeneutically, supplying a broad background indicating the unlikelihood of any substantially "New Framework." I then also provide a description of two major responses to the issue of historicity, the "big picture" and "plenary" views. Finally, I consider some recent trends in Gospel scholarship, notably memory studies, positioning them in relation to the council doctrine.

Keywords: historicity of the Gospel, *Dei Verbum*, *vera et sincera de Iesu*, quest for the historical Jesus, *ressourcement*, *asphaleia* of the Gospel

Abstrakt: Niniejsze studium przedstawia propozycję interpretacji nauczania zawartego w paragrafie 19 Konstytucji *Dei Verbum* o historyczności Ewangelii jako typowego przykładu soborowego *ressourcement*, a nie całkowicie „nowego schematu" (José Caba), wypracowanego przez *formgeschichte* i specjalnie dostosowanego do

[1] Artykuł *The Quest for the* Vera et Sincera de Jesu. Dei Verbum *§ 19 and the Historicity of the Gospels*, pierwotnie publikowany w „Nova et Vetera" English Edition 13 (2015), nr 1, s. 87–123, został przetłumaczony i opublikowany za zgodą autora tekstu oraz wydawcy czasopisma.

DOI: 10.34839/wpt.2021.29.1.29-70 © Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

krytycznego poszukiwania Jezusa historycznego. Sobór Watykański II przywraca tu nowe spojrzenie na ostateczny paradygmat Pisma Świętego, zaś nauczanie Kościoła na temat historyczności Ewangelii najlepiej rozumieć jako zarys schematu Łukaszowego. W istocie tekst soborowy stanowi swego rodzaju egzegezę wstępu do Ewangelii Łukasza. Chociaż to odwołanie do natchnionego Pisma pozostaje otwarte na profesjonalne badania historyczne, a nawet do nich zachęca, *asphaleia* Ewangelii jest częścią samego głoszonego orędzia. Studium jest skonstruowane wokół kilku przeplatających się tematów. Po pierwsze, kontekstualizuje nauczanie paragrafu 19 *Dei Verbum* historycznie i hermeneutycznie, wskazując na nieprawdopodobieństwo istnienia jakiegokolwiek zasadniczego „nowego schematu". Następnie przedstawiony jest opis dwóch głównych poglądów na kwestię historyczności: perspektywy „wielkiego obrazu" i perspektywy „plenarnej". Wreszcie omówione zostały ostatnie tendencje w nauczaniu o Ewangelii, zwłaszcza studia nad pamięcią w relacji do doktryny soborowej.

Słowa kluczowe: historyczność Ewangelii, *Dei Verbum*, *vera et sincera de Iesu*, poszukiwanie historycznego Jezusa, *ressourcement*, *asphaleia* Ewangelii

Wstęp

W 25. rocznicę inauguracji Soboru Watykańskiego II René Latourelle wydał ważną księgę pamiątkową *Vatican II: Assessment and Perspectives*. Do pierwszego tomu tego projektu José Caba przygotował artykuł traktujący o genezie i skutkach paragrafu 19 Konstytucji *Dei Verbum*[2]. Zdaniem Caby Sobór zaproponował „nowy sposób formułowania problemu historyczności" Ewangelii, niezwiązany z „wiedzą i prawdomównością naocznych świadków". W to miejsce „nowy schemat" wskazuje jako drogę egzegezy analizę kryteriologiczną oraz metodę krytyki redakcji.

Po kolejnych 25 latach znajdujemy się w innym miejscu historii, w którym zarówno nasze *oceny*, jak i *perspektywy* uległy zmianie. Choć trudno zakwestionować przedstawioną przez Cabę kolejność schematów roboczych w części o genezie dokumentu, to jego interpretacja owoców wydaje się mniej zadowalająca. To, co nastąpiło niebawem po Soborze, niekoniecznie jest tym, co Sobór przewidział. W każdym razie badania nad Ewangelią wyglądają dziś zupełnie inaczej niż jeszcze 25 lat temu, a jednocześnie maleje przekonanie o nowatorskości Soboru[3]. Uzasadnionym staje się zatem, aby teraz, pół wieku po Soborze, ponownie ocenić nauczanie *Dei Verbum* na temat historyczności Ewangelii.

[2] Zob. J. Caba, *Historicity of the Gospels (Dei Verbum 19): Genesis and Fruits of the Conciliar Text*, [w:] *Vatican II: Assessments and Perspectives*, t. 1, R. Latourelle (ed.), New York 1988, s. 299–320.

[3] Zob. A. Marchetto, *Il Concilio Ecumenico Vaticano II: Contrappunto per la sua storia*, Città del Vaticano 2005, gdzie autor w sposób wyczerpujący przedstawia sprzeciw wobec poglądów reprezentowanych przez bolońską szkołę badań i utrwalonej recepcji Soboru.

Celem niniejszej pracy jest weryfikacja oceny *Dei Verbum* i wykazanie, że sformułowania zawarte w paragrafie 19 tejże konstytucji są klasycznym przykładem soborowego *ressourcement*. Vaticanum II zrezygnował z opracowania całkowicie „nowego schematu" opartego na metodzie *formgeschichte* (i jej pochodnej, czyli krytyce redakcji) i specjalnie dostosowanego do krytycznego poszukiwania historycznego Jezusa, w zamian odnawiając spojrzenie na ostateczny paradygmat Pisma Świętego. Nauczanie Kościoła na temat historyczności Ewangelii należy rozumieć jako zarysowanie schematu Łukaszowego, a § 19 *Dei Verbum* jako egzegezę wstępu do Ewangelii Łukasza. Nieprzypadkowo (choć Caba tego nie zauważa) Sobór formułuje swoją doktrynę w § 19 za pomocą dwóch programowych tekstów biblijnych: Dz 1,1-2 i Łk 1,2-4. Chociaż to odwołanie do natchnionego Pisma wzywa i zachęca do profesjonalnego badania historycznego, *asphaleia* Ewangelii jest częścią samego głoszonego orędzia.

Studium niniejsze będzie zbudowane wokół kilku powiązanych ze sobą tematów. Pierwszym jest historyczna i hermeneutyczna kontekstualizacja nauczania zawartego w § 19 Konstytucji *Dei Verbum* – na tym tle wykazane zostanie nieprawdopodobieństwo istnienia jakiegokolwiek zasadniczo „nowego schematu". Opisane zostaną również dwie zasadnicze odpowiedzi na kwestię historyczności i wreszcie przedstawione niektóre kierunki badań nad historycznością Ewangelii w zestawieniu z nauczaniem soborowym.

Opiniones *novae* czy *renouveau*?

Dwudziestego szóstego czerwca 1961 roku, gdy komisje przedsoborowe pracowicie już obradowały, jako ostatni tytuł w Indeksie umieszczono *La Vie de Jésus* Jeana Steinmanna[4]. Chociaż Papieska Komisja Biblijna (dalej: PKB) była znana ze swej czujności i w przeszłości ostro ocenzurowała kilka książek, to uroczyste potępienie wspomnianej publikacji przez Święte Oficjum było jedyną taką akcją kiedykolwiek zainicjowaną przez PKB[5]. Zaskakujący dekret ukazał

[4] Zob. *In generali consessu*, „Acta Apostolicae Sedis" (dalej: AAS) 53 (1961), s. 507–508; J. Steinmann, *La Vie de Jésus*, Paris 1959.

[5] W 1912 roku PKB zakazała używania w seminariach niektórych komentarzy, w tym „kilku dzieł P. Lagrange'a". W różnych okresach swej działalności PKB ostro ocenzurowała także kilka innych publikacji. Zob. AAS 26 (1934), s. 130; AAS 45 (1953), s. 432. Te potępienia miały jednak bardziej ograniczony zakres i nie były ogłaszane przez Święte Oficjum i Świętą Kongregację Indeksu.

się zaledwie kilka dni po promulgacji *monitum*, której okoliczności powstania pomogą wyjaśnić tak surową decyzję[6].

Rok wcześniej Steinmann został wciągnięty w szerszą dysputę, nazwaną później „bitwą o Biblicum". W pewnym sensie było to próbne starcie zwolenników perspektyw, które dziś uznajemy za dwie wielkie konkurujące ze sobą hermeneutyki soborowe: zerwania i ciągłości[7]. Luis Alonso Schökel, młody profesor Biblicum, napisał dla popularnego czasopisma postępowy artykuł, w którym przekonywał, że Pius XII zaaprobował zwrot w kierunku studiów biblijnych, *cambiamento nell'esegesi*[8]. Antonino Romeo, dobrze usytuowany

6 Zob. AAS 53 (1961), s. 507. Nieuzasadnione potępienie Steinmanna należy zestawić z obszernym wyjaśnieniem kardynała Merry'ego del Vaisa dotyczącym potępienia *Manuel biblique* Vigouroux i Brassacsa (AAS 15 [1923], s. 616–619) oraz uzasadnieniem PKB dotyczącym ocenzurowania *Die Einwanderung Israels in Kanaan* F. Schmidtke'a (AAS 26 [1934], s. 130). Kardynał Ruffini, członek PKB, poinformował w liście Ottavianiego o problematycznym charakterze książki Steinmanna. Zob. F.M. Stabile, *Il cardinal Ruffini e il Vaticano II: Le lettere di un intransigente*, „Cristianesimo nella Storia" 11 (1990), s. 115. Ruffini opublikował później poczytny artykuł w „L'Osservatore Romano" (24 sierpnia 1961), w którym wytykał Steinmannowi pominięcie Ewangelii dzieciństwa, zredukowanie publicznej posługi do minimum i pobieżne potraktowanie zmartwychwstania, oświadczając w podsumowaniu: „Racjonalistyczny protestant nie mógłby być bardziej pochopny czy radykalny".

7 Benedykt XVI w swoim słynnym przemówieniu do Kurii Rzymskiej z 22 grudnia 2005 roku mówi formalnie o „hermeneutyce nieciągłości i zerwania" oraz o „hermeneutyce reformy", odnowy w ciągłości jednego podmiotu – Kościoła. Więcej o tym zagadnieniu zob. A. Marchetto, *Il Concilio Ecumenico Vaticano II: Per la sua corretta ermeneutica*, Città del Vaticano 2012. Te dwie perspektywy hermeneutyczne przez długi czas rywalizowały o kontrolę nad katolicką egzegezą; reprezentatywny dla fermentu, który dał początek teologii soborowej, jest Ruch Biblijny. Zob. K. Schelkens, *From* Providentissimus Deus *to* Dei Verbum*: The Catholic Biblical Movement and the Council Reconsidered*, [w:] *La théologie catholique entre intransigeance et renouveau : La réception des mouvements préconciliaires à Vatican II*, G. Routhier, P.J. Roy, K. Schelkens (eds.), Leuven 2011, s. 49–68. Nieskrywany osąd wartościujący, zawarty w dychotomii „bezkompromisowości" i „odnowy" Schelkensa (dość rozbieżne określenia), wskazuje na podstawowe uprzedzenie, które wpłynęło na jego analizy. Jednakże stałe wzajemne oddziaływanie dwóch odmiennie zorientowanych sił jest dobrze udokumentowane w historii Soboru – nawet jeśli trudno dostrzec, że propozycja Schelkensa „hermeneutyki zmiany równowagi" to coś więcej niż tylko przeformułowanie i dialektyczne złagodzenie krytykowanego przez niego modelu „zmiany paradygmatu". Nawet jeśli Schelkens opisuje tylko koleje losu przeciwstawnych partii (jak zmieniających się miejsc w Kongresie), to z teologicznego punktu widzenia właściwa hermeneutyka musi wywodzić się z Newmanowskiego pojęcia *rozwoju*. Historycy Soboru dobrze zrobiliby, gdyby ponownie zwrócili uwagę na siedem elementów „prawdziwego rozwoju": (1) zachowanie typu, (2) ciągłość zasad, (3) siłę asymilacji, (4) logiczny ciąg, (5) antycypację przyszłości, (6) zachowanie działania na podstawie przeszłości oraz (7) długotrwałą żywotność.

8 Zob. L.A. Schökel, *Dove va l'esegesi cattolica?*, „La Civiltà Cattolica" 111 (1960), nr 2645, s. 449–460. Tytuł w ironiczny sposób przywołuje słynny esej Reginalda Garrigou-Lagrange'a na

pracownik kurii i badacz Pisma Świętego w Lateranum, w odpowiedzi wystosował ostrą, siedemdziesięciostronicową replikę, w której podkreślał ciągłość programu Pacelliego z wcześniejszą kulturą egzegezy katolickiej i ironicznie oskarżał Alonso Schökela (oraz innych w Pontificio Istituto Biblico [dalej: PIB] i nie tylko) o te same *opiniones novae* i „nową egzegezę" (*nova exegesis*), które papież Pius XII potępił bezpośrednio w *Humani generis* (§ 22–24)[9]. Gdy debata gwałtownie się zaostrzyła, wciągając kolejne osoby, uwaga skupiła się szczególnie na historyczności i wkrótce Rzym ogarnął ostatni spazm antymodernistycznej paniki. Sam papież wyraził swoje zniecierpliwienie tym „nonsensem", a jego interwencja szybko stała się nieunikniona[10].

W tym kontekście zostało opracowane zwięzłe *monitum* – z myślą o pokonaniu przeszkód ze strony tych, których nazwano „modernistami" (choć Jan XXIII zachował zaufanie wobec Biblicum)[11]. Sam tekst był jednak otwarty na różne interpretacje, a młodzi egzegeci, tacy jak Joseph Fitzmyer, nalegali, aby ostrzeżenie „nie było traktowane jako potępienie tak zwanego «nowego kierunku»"[12]. W dokumencie pojawiła się pochwała gorliwego studiowania Pisma Świętego (oczywisty ukłon w stronę metod naukowych), ale również zaniepokojenie pewnymi obiegowymi opiniami, które kwestionowały „autentyczną historyczną i obiektywną prawdę" (*germanam veritatem historicam et obiectivam*) nie tylko Starego Testamentu – co, jak zauważono, zostało już skrytykowane w *Humani Generis* – ale także Nowego Testamentu, podając w wątpliwość nawet słowa i czyny (*dicta et facta*) Jezusa. Trudno nie zrozumieć obaw komisji (podzielanych przez Romeo), że encyklika Piusa z 1950 roku, wykazująca niektóre błędy, nie zdoła powstrzymać narastającej fali biblijnego sceptycyzmu. Choć książka Steinmanna stała się w tym kontekście przykładem, to rozsądnie omijała całą sprawę z Biblicum, gdyż Steinmann przebywał wtedy w Paryżu. Dzięki temu zręcznie uniknął spekulacji na temat stosowania

temat *nouvelle théologie*: R. Garrigou-Lagrange, *La nouvelle théologie où va-t-elle?*, „Angelicum" 23 (1946), s. 126–145. Garrigou-Lagrange ostrzegał, że nurt ten jest odrodzeniem modernizmu w nowym opakowaniu.

9 Zob. A. Romeo, *L'Enciclica "Divino afflante spiritu" e le "Opiniones novae"*, „Divinitas" 4 (1960), s. 387–456.

10 Zob. P. Hebblethwaite, *John XXIII: Pope of the Century*, New York 2000, s. 211.

11 Zob. K. Schelkens, *Catholic Theology of Revelation on the Eve of Vatican II: A Redaction History of the Schema* De fontibus revelationis *(1960–1962)*, Leiden 2011, s. 157, przyp. 2.

12 J.A. Fitzmyer, *A Recent Roman Scriptural Controversy*, „Theological Studies" 22 (1961), s. 443–444. Zob. także kontrastujące poglądy na temat *monitum* wyrażone w: P. Duncker, *Biblical Criticism, Instructions of the Church and Excesses of Form Criticism*, „Catholic Biblical Quarterly" 25 (1963), s. 22–23, oraz F. Spadafora, *Un document notevole per l'esegesi cattolica*, „Palestra del clero" 40 (1961), s. 969–981.

metod historyczno-krytycznych *per se*, ponieważ książka nie stosowała krytyki naukowej, chociaż była kreowana na coś w rodzaju uaktualnionego Renana: francuska powieść biograficzna, popularna, choć pełna zadumy, w najlepszym razie oferująca rozwodnione nauczanie w odniesieniu do podstawowych artykułów wiary[13].

Oczywiście, jeśli spuścizna „liberalnych żywotów Jezusa" żyła w dziele Steinmanna, to prawdziwy przyczółek krytycznego sceptycyzmu leżał gdzie indziej – jak to miało miejsce również w czasach spopularyzowanego przez Renana *Vie de Jésus*. Bardziej agresywna reakcja kurii wymierzona była w niektórych egzegetów, a dwaj uznani profesorowie Biblicum (ale nie Alonso Schökel) zostali wkrótce usunięci. Zawieszenia te, wymierzone w Stanisława Lyonneta i Maksymiliana Zerwicka, stanowiły punkt kulminacyjny tej krótkiej intrygi. Nigdy nie podano formalnego wyjaśnienia, sprawę zakończono cicho i skutecznie. Zarzuty jednak wydawały się bezlitośnie oczywiste – Lyonnet wkroczył na grząski teren Adama i grzechu pierworodnego, podczas gdy Zerwick popełnił błąd w kwestii historyczności Ewangelii[14].

Co prawda „moderniści" zostali w ten sposób solidnie skarceni, jednak kiedy zaczęły wiać soborowe wiatry, imponujący front hierarchicznego oporu załamał się w nieładzie, a wszystkie dotąd przejrzyste nauczania zostały podważone. Mylący epilog tego całego zamieszania stanowił nagły zwrot akcji, kiedy nowy papież Paweł VI, za radą kardynała Bea, przywrócił obu zdyscyplinowanych jezuitów wiosną 1964 roku[15].

---

[13] Steinmann odnosi się do Renana tytułem i strukturą dzieła i bezpośrednio przywołuje go we wnioskach: *Renan n'a pas vu que cette mort* [*de Jésus*] *était un signe* (...). *Cette vie est-elle absurdite ou mystere? Quel est le sens de la mort? Quel est l'ultime destin de l'homme: Dieu ou le néant? Suivant leur réponse, les homes sur terre sont à jamais divisés sous le signe de la croix*. Odbiorcy książki, wraz z tą niezbyt solidną konkluzją, przyczynili się prawdopodobnie do tego potępienia. W końcowej części *Sancta Mater Ecclesia* mocno podkreśla się, że autorzy powinni unikać „rozpowszechniania doraźnych rozwiązań", które „naruszają wiarę wielu".

[14] Lucien Cerfaux (członek Komisji Teologicznej) zauważył w liście do kardynała van Roeya: *le P. Zerwick avait une phrase malheureuse: Il nostro scopo è di investigare, condotti dal testo sacro stesso, fin dove giunga la libertà che la tradizione e gli Evangelisti si prendono con la realità storica dei fatti e dei dotti di Gesu*. Zob. K. Schelkens, *Catholic Theology...*, dz. cyt., s. 130, por. 115, 125. Zerwick ewidentnie podważał historyczność Mt 16. Zob. plotkarską relację byłego korespondenta magazynu „Time": R.B. Kaiser, *Clerical Error: A True Story*, New York 2002, s. 130.

[15] Roderick MacKenzie SJ, rektor Biblicum, poprosił o ponowne zbadanie sprawy podczas audiencji u Pawła VI w marcu 1964 roku. Papież zgodził się i powierzył kardynałowi Bea przeprowadzenie dochodzenia. Osobiste niezadowolenie Pawła VI z Lateranu stało się oczywiste, gdy podczas swojej pierwszej wizyty tam (31 października 1961), krótko po

Chociaż ten zwrot został uznany za pełną rehabilitację, trudno taką interpretację podtrzymać. Decyzja wydaje się raczej podyktowana zmianą polityki kościelnej – wypadnięciem z łask dążącej do konfrontacji partii kurialnej – w żaden sposób nieimplikującą *nihil obstat* dla odmiennej egzegezy uczonych. W istocie wydanie w tym samym czasie (kwiecień 1964) *Sancta Mater Ecclesia*, przełomowej instrukcji o historycznej prawdzie Ewangelii, dokumentu promulgowanego przez Pawła VI, lecz zleconego dwa lata wcześniej przez papieża Jana XXIII, wyraźnie wzmocniło zdecydowane zaangażowanie Kościoła na rzecz historyczności – aczkolwiek z drobnymi zastrzeżeniami, ale i sporą dozą dobrej woli wobec nowoczesnych metod. Ten podwójny manewr, rozluźnienie ograniczeń wolnej debaty przy jednoczesnym ponownym sformułowaniu odwiecznego nauczania Kościoła, zasługuje na docenienie, ponieważ strategia zarówno Roncallego, jak i Montiniego, nawet jeszcze jako kardynałów, zawsze polegała na tym, aby „przemawiać otwarcie i szykować małą pałkę" (*to speak loudly and carry a small stick*) w przekonaniu o wyższości dialogu. Zgodnie z tą zasadą Jan XXIII nigdy nie nakazał uderzyć w Lyonneta i Zerwicka (co zresztą nie było mu na rękę), natomiast Paweł VI wielokrotnie udowadniał swoją tradycyjną postawę w kwestii historyczności, zarówno podczas Soboru, jak i po jego zakończeniu[16]. Niezależnie od tego, Kościół nie był przyzwyczajony do tak pobłażliwego sposobu zarządzania, a sprzeczne na każdym poziomie sygnały były zbyt dezorientujące. Nic dziwnego, że zapanowała kultura egzegetycznej bezkarności – do tego stopnia, że skompromitowanego Steinmanna wkrótce zrehabilitowano, widząc w nim symbol *renouveau* myśli Yves'a Congara[17].

Takiej prowokacji nie należy oczywiście przyjmować za dobrą monetę. Kościół nie zrezygnował całkowicie z powagi swoich dawnych deklaracji. Dlatego, mimo że dla wielu instrukcja o historyczności szybko stała się czymś więcej niż tylko miłosierną zmianą tonu, pozytywnego wydźwięku tego dokumentu nie można odczytywać w oderwaniu od *monitum*, które samo w sobie było wezwaniem do ponownego uznania *Humani Generis*. Wydarzenia z 1961 i zadośćuczynienie z 1964 roku były w istocie dwiema różnymi próbami ze strony Magisterium, mającymi na celu rozwiązanie tego samego problemu

usunięciu rektora, Msgr. Piolantiego, zganił instytut za irytujące polemiki. Zob. B. Harrison, *The Teaching of Pope Paul VI on Sacred Scripture*, Rome 1997, s. 60–61.

16 Zob. B. Harrison, *The Teaching of Pope…*, dz. cyt., s. 60–61.

17 Gdy tylko Paweł VI ostatecznie zniósł Indeks w 1966 roku, konferencje katechetyczne Jeana Steinmanna, *Une foi chrétienne pour aujourd'hui*, Paris 1967 – wątpliwe ćwiczenie z *aggiornimento* – zostały natychmiast pośmiertnie opublikowane. Zatwierdzone w przedmowie przez Yves'a Congara, speszonego swoim triumfem na Soborze, dzieło to było (bezczelnie) celebrowane jako dokładnie to *renouveau*, którego potrzebuje Kościół.

egzegetycznego. Pontyfikat Pawła VI zasygnalizował, że dobiegła końca długa era żelaznej dyscypliny, a nie że postęp modernistycznego sceptycyzmu nie stanowi dalszego zagrożenia.

Historica Veritas

Niestety to właśnie w tej burzliwej i niepewnej atmosferze została zredagowana wielka konstytucja dogmatyczna *Dei Verbum*. Wśród wielu drażliwych kwestii dyskutowanych podczas jej redagowania – żmudnego procesu trwającego przez cały czas trwania Soboru – wspomniana kontrowersja potwierdza, że do problemu historyczności przykładano szczególnie wielką wagę. Wstępny schemat *De fontibus revelationis* napotkał na opór, tak że ostatecznie podjęto się jego całkowitego przeredagowania[18], zaś rozdział IV tego schematu, *De Novo Testamento*, odsłania pełne zaangażowanie w potwierdzenie historycznej prawdy Ewangelii jeszcze w przeddzień Soboru[19]. Mimo zaniepokojenia konfrontacyjnym tonem projektu (w którym cytowano, a nawet zaostrzano sformułowania *monitum*), główne punkty i struktura, a w kilku miejscach nawet brzmienie tego rozdziału przetrwały nienaruszone – co jest znaczące, biorąc pod uwagę szersze losy niesławnego schematu. Decydującym wydarzeniem, umożliwiającym nadanie tekstowi bardziej pozytywnego wydźwięku, było oczywiście pojawienie się w odpowiednim czasie *Sancta Mater Ecclesia*. W istocie nigdzie indziej w długiej historii redakcji *Dei Verbum* nie ma drugiej tak ważnej interwencji ze strony urzędu nauczycielskiego. W rzeczywistości z tej instrukcji zostały zaczerpnięte całe zdania, a dokument ten stał się podstawą § 19 *Dei Verbum*.

Instrukcja PKB, jak już wspomniano, miała być ostrożną odpowiedzią Kościoła na kryzys sceptycyzmu historycznego, który narastał co najmniej od czasu *Humani Generis* w 1950 roku. Jako wydarzenie o istotnym znaczeniu dla Soboru, dokument ten spełniał jednak także inną rolę. Wielu spośród obecnych na Soborze Ojców, zaniepokojonych niemieckim potworem o nazwie *formgeschichte*, potrzebowało wskazówek, aby ustosunkować się do omawianych kwestii[20]. W tym celu PKB zaoferowała Ojcom Soborowym swego rodzaju „przewodnik" po najnowszych trendach w egzegezie, oparty na krążącym

[18] Zob. wyważoną ocenę *De fontibus*, [w:] K. Schelkens, *Catholic Theology…*, dz. cyt., s. 265–280.

[19] Tekst schematu 1, rozdz. 4, zob. F. Gil Hellín, *Concilii Vaticani II Synopsis in Ordinem Redigens Schemata cum Relationibus necnon Patrum Orationes atque Animadversiones Constitutio Dogmatica De Divina Revelatione Dei Verbum*, Roma 1993, s. 186–187.

[20] Zob. relację przedstawioną w przedmowie do A. Bea, *The Study of the Synoptic Gospels: New Approaches and Outlooks*, New York 1965, s. 9–12.

już manuskrypcie przygotowanym przez kardynała Beę. Chociaż tekst Magisterium nie może być odczytywany jako wezwanie do walki rzucone przez teologicznych fundamentalistów, to krytyka metody historii form ujawniła głębokie zastrzeżenia Kościoła[21]. Wyraźny jest konfrontacyjny ton dokumentu. Ogólnie rzecz biorąc, zwięzła instrukcja PKB zręcznie odsiała błędne zasady Bultmannowskiej egzegezy (z niezwykłym z perspektywy czasu przeczuciem), pozostawiając jednak otwartą furtkę dla uprawnionego (choć selektywnego) wykorzystania tej metody przez uczonych katolickich (*sana elementa*).

Jak można się było spodziewać, ten gest otwartości stał się ważnym elementem dokumentu. Wielu specjalistów w dziedzinie biblistyki, wciąż przywiązanych do dziedzictwa teologii dogmatycznej, chętnie przyjęło obiecującą metodologię, w przekonaniu, że skrajności niemieckiego protestantyzmu nie utrzymają się w kontekście katolickim[22]. W ten sposób we wpływowych kręgach cała uwaga została zwrócona na różnicowanie warstw Ewangelii, co wkrótce przesłoniło podstawową troskę Instrukcji o zapewnienie historyczności. Odzew był natychmiastowy. Fitzmyer, gorliwy obserwator Rzymu w tamtych czasach, we wczesnej recenzji dokumentu, na kilka miesięcy przed promulgacją *Dei Verbum* (bez wątpienia z myślą o tym, by pomóc Ojcom Soborowym w zmianie ich sposobu myślenia), zdołał wykreować ten tekst jako niezainteresowany prawdą historyczną – opinię tę, wnioskując z oficjalnego tytułu *De historica evangeliorum veritate*, można by wybaczyć. Jednak jego upór w tej kwestii jest dość niezwykły.

---

21 Te sześć zasad (wyliczonych przez Fitzmyera) to: (1) negacja porządku nadprzyrodzonego, (2) negacja interwencji Boga w świat w bezpośrednim objawieniu, (3) negacja istnienia i możliwości cudów, (4) niezgodność wiary z prawdą historyczną, (5) niemal aprioryczne odrzucenie historyczności i wartości tekstów biblijnych oraz (6) pomniejszanie autorytetu Apostołów jako świadków Chrystusa i wyolbrzymianie twórczej mocy wspólnoty. Poprzez takie tezy Kościół rozumiał, że zwolennicy metody historii form ulegli błędom racjonalizmu (*praeiudicatis opinionibus rationalismi abducti*). Słynny artykuł P. Benoit, *Refléxions sur la 'formgeschichtliche Methode'*, „Revue Biblique" (1946), s. 481–512, który pozostaje jednym z najlepszych opracowań metody historii form i wart jest przeczytania, przyczynił się do ukształtowania poglądów Magisterium, zarówno postawy otwartości, jak i krytyki.

22 J.A. Fitzmyer, *Recent Roman Scriptural Controversy*, dz. cyt., s. 390, wyraża niezmącone przekonanie, że sześć błędnych filozoficznych i teologicznych przesłanek „zostało odrzuconych przez katolickich egzegetów". Bez względu na to, czy taka sama pewność byłaby możliwa dzisiaj, oczywiste jest, że *koncepcyjne* odrzucenie problematycznych zasad nie wystarcza do wykorzystania metody, która z natury zakłada takie rzeczy jak „naukowy naturalizm". O postawie wobec cudów w metodzie historycznej zob. B. Gregory, *No Room for God? History, Science, Metaphysics, and the Study of Religion*, „History and Theory" 47 (2008), s. 495–519.

> Najważniejszym słowem w tytule nie jest słowo *historica* – jak mogłoby się na początku wydawać (…); w żadnej z wytycznych nie pojawia się zwrot *historica veritas*. Widać więc wyraźnie, że Komisja Biblijna jest o wiele bardziej zainteresowana ogólnym nakreśleniem charakteru prawdy ewangelicznej niż potwierdzeniem, że Ewangelie są historyczne[23].

> Komisja odnosi się [w § 9] do „prawdy", nie precyzuje jej jako „prawdy historycznej". Można by się zastanawiać, co jeszcze miałoby znaczyć słowo „historyczna", jeśli uznałoby się redakcyjną pracę ewangelistów. Jednak gdyby ktoś zapytał: „w takim razie, jeśli nie chodzi o prawdę historyczną, to o jaką?", odpowiedź musiałaby brzmieć: „o prawdę ewangeliczną"[24].

> Ani Kościół w swoich oficjalnych wypowiedziach na temat natury natchnienia, ani teologowie w swoich spekulatywnych rozważaniach na ten temat nie nauczali, że koniecznym formalnym skutkiem natchnienia jest historyczność. Konsekwencją natchnienia jest nieomylność, czyli odporność na formalny błąd w tym, co jest stwierdzone. Przeciwieństwem nieomylności nie jest po prostu historyczność, ale prawda. Ale istnieje zarówno prawda poetycka, jak i prawda historyczna, prawda retoryczna, jak i prawda prawna, prawda mityczna, jak i prawda ewangeliczna[25].

A „prawda ewangeliczna – zapewnia w końcu Fitzmyer – nie jest czymś, co wiąże się z jakąś fundamentalistyczną dosłownością"[26].

Fitzmyer porusza autentyczne kwestie; warto zbadać ten ożywczy lęk przed fundamentalistyczną dosłownością – *tic doloureaux* teologów. Niemniej jednak zdumiewające jest to, że jesteśmy świadkami całkowitego odwrócenia istoty tekstu. Samo pojęcie „prawdy historycznej" zostaje natychmiast wyparte przez tautologię stworzoną przez Fitzmyera: „prawdę ewangeliczną" – mgliste pojęcie, które z różnych powodów wydaje mu się bardziej wygodne. Niezależnie od tego, jakie ważne kwestie zasługują na uwagę w wyjaśnianiu dokładnej modalności nieomylności Ewangelii, w konfrontacji z powagą zdania otwierającego § 19 *Dei Verbum* – jedynego w swoim rodzaju w całej Konstytucji dogmatycznej – unikania *historica veritas* nie można uzasadnić.

Święta Matka Kościół mocno i niezmiennie (*firmiter et constantissime*) utrzymywała i ciągle utrzymuje (*tenuit ac tenet*), że cztery wymienione Ewangelie,

---

[23] J.A. Fitzmyer, *The Biblical Commissions Instruction on the Historical Truth of the Gospels*, „Theological Studies" (1964), s. 387.
[24] J.A. Fitzmyer, *The Biblical Commissions…*, dz. cyt., s. 395.
[25] J.A. Fitzmyer, *The Biblical Commissions…*, dz. cyt., s. 401.
[26] J.A. Fitzmyer, *The Biblical Commissions…*, dz. cyt., s. 396.

których historyczność (*historicitatem*) bez wahania potwierdza (*incunctanter affirmat*), przekazują wiernie (*fideliter tradere*) to wszystko, co Jezus, Syn Boga, żyjąc wśród ludzi, dla ich wiecznego zbawienia rzeczywiście (*reapse*) uczynił i czego uczył aż do dnia, w którym został zabrany do nieba (por. Dz 1,1n)[27].

Język soborowy wzmacnia tu wcześniejsze sformułowanie *De fontibus*, przedkładając *tenuit ac tenet* nad *credidit ac credit*. Oficjalne *relatio* dotyczące tej zmiany ukazuje wyraźnie pragnienie zaproponowania modusu prawdy otwartego na racjonalną afirmację: *fide et ratione, non tantum fide*[28]. O ile transponuje to spekulatywną wizję *Dei Filius* Soboru I na wyraźnie historyczny i biblijny język i zręcznie oddziela doktrynę soborową od fideizmu dialektycznej dogmatyki Bultmanna i Bartha, to oczywiście stawia również ostateczne pytanie sformułowane przez Fitzmyera: na co dokładnie się zgadzam, gdy potwierdzam historyczność Ewangelii?[29]

Jeśli „fundamentalistyczna dosłowność" stanowi rzeczywisty problem, to metoda historii form nie była dla Kościoła wprowadzeniem do gatunków literackich ani też Kościół nie był rzeczywiście tak naiwny, jak niektórzy twierdzą. Komisja Biblijna już dużo wcześniej oficjalnie uznała możliwość istnienia w Piśmie Świętym jedynie „historii pozornej" (*species historiae*). Rzeczywiście, nawet w najgorszych dniach kryzysu modernistycznego Rzym dopuszczał, że w dobrze udowodnionych przypadkach (*non facile nec temere admittendo!*) można uznać, że

> święty autor nie zamierzał opowiedzieć prawdziwej historii, właściwie nazwanej (*veram et proprie dictam historiam*), ale przy pomocy zewnętrznych fenomenów

---

[27] Zob. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, [w:] *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 350–363 [wstawki łacińskie za autorem]. Zwrot *quorum historicitatem incurtctanter affirmat* został dodany między ostatnim dokumentem roboczym (III) a ostatecznym tekstem (IV) z następującą uwagą: *Necessario inducendum est vocabulum* historicum*, quod a Magistro saepius adhibitum est, ut refrenetur audacia exegetica*. Propozycja 174 Ojców brzmiała: *iuxta veritatem fidemque historicam tradere omnia facta et dicta quae in ipsis continentur*. W nocie redakcyjnej do tej propozycji zauważa się, że „historia" jest terminem wieloznacznym, którego znaczenie rozciąga się od *rebus supramundanis* pojmowanego przez wiarę do *Geschichte* i *Historie*. Preferowano więc sens *realitatem factorem seu eventum modo concreto affirmare* i używano mniej dwuznacznego języka *historicitas*. Zob. *Relatio Ad num. 19 c*, [w:] G. Hellín, *Concilii Vaticani II Synopsis…*, dz. cyt., s. 133.

[28] *Relatio Ad num. 19 c*, dz. cyt., s. 132.

[29] Korespondent „Time" relacjonujący tę debatę na Soborze ujął problem pod koniec swojego artykułu: „Problem: co dokładnie rozumie się przez historyczność?", „Time" (5 listopada 1965), s. 5.

> i historycznej formy (*sub specie et forma historiae*) zamierzał zaproponować przypowieść, alegorię lub przekazać jakieś inne znaczenie od właściwego dosłownego lub historycznego znaczenia słów[30].

Teksty dotyczące historii Jonasza i Hioba są oczywiście brane pod uwagę, ale oceniana zasada ma szerokie zastosowanie.

Podsumowując, w zestawieniu z pierwszym dokumentem Magisterium, najważniejszym poprzednikiem Konstytucji, najprostszą i najbardziej oczywistą interpretacją nauczania *Dei Verbum* (po *Sancta Mater Ecclesia*) jest to, że Ewangelie nie powinny być uważane za „pozorne", ale za *vera historia*. Innymi słowy, „właściwe dosłowne lub historyczne znaczenie słów" jest rzeczywiście znaczeniem zamierzonym przez świętego autora. Wydaje się, że to właśnie oddaje intencję sformułowania soborowego *vera et sincera de Iesu*[31].

Fundamentum Intelligentiae Spiritalis

Egzegeci będą na przemian trywializować lub odrzucać uproszczone stwierdzenie, że Ewangelie należy traktować dosłownie. „Dosłowne lub historyczne znaczenie" jest jednak głębsze i bardziej złożone, niż uznają panujące metody egzegetyczne, i wymaga cierpliwego rozważenia[32]. W rzeczy samej, gdy tylko zrozumiemy, że sens dosłowny ma fundamentalne znaczenie dla każdej teologii objawienia i leży u podstaw wszelkiej zdyscyplinowanej argumentacji teologicznej, stanie się jasne, jak ważne jest jego właściwe zrozumienie[33]. Chociaż

---

30 ASS 38 (1905–1906), s. 124–125.

31 Na temat spornej historii tej formuły zob. komentarz B. Rigauxa do V rozdziału *Dei Verbum*, [w:] *Commentary on the Documents of Vatican II*, t. 3, H. Vorgrimlera (ed.), New York 1969, s. 258–260. Paweł VI, uznany przez wielu Ojców Soborowych za zbyt pobłażliwego, interweniował i zaproponował sformułowanie *vera seu historica fide digna*, które, pomimo poparcia kardynała Bei, zostało uznane za otwarte na nową (bultmannowską) dwuznaczność i odrzucone. Komisja Teologiczna sprecyzowała wówczas swoją intencję przy pomocy oryginalnej formuły, obejmującej i łączącej zarówno obiektywne fakty (*vera*), jak i subiektywną działalność/intencję Ewangelistów (*sincera*).

32 Pełniejsze omówienie nauczania Magisterium na temat sensu dosłownego zawarte jest w artykule Marka Reasonera w tym tomie [red.: prawdopodobnie Autor miał na myśli artykuł z 2017 roku – zob. M. Reasoner, *Dei Verbum and the Twentieth-Century Drama of Scripture's Literal Sense*, „Nova et Vetera" 15 (2017), nr 1, s. 219–254].

33 *Nulla confusio sequitur in sacra Scriptura: cum omnes sensus fundentur super unum, scilicet litteralem: ex quo solo potest trahi argumentum* – Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I, q. 1, a. 10, ad 1. Zob. Augustyn, *Epist.* 93.8.24.

odnosi się to do całego Pisma, status Ewangelii musi być wyróżniony, nawet w ramach Nowego Testamentu, „ponieważ stanowią główne świadectwo o życiu i nauczaniu Wcielonego Słowa, naszego Zbawiciela”[34].

W kwestii pierwszych zasad teologii i objawienia, w zrozumieniu dosłownego i historycznego poziomu Ewangelii szczególnie interesujący jest fakt, że protestancka teologia objawienia w czasie Soboru była podzielona na dwa przeciwstawne obozy, przy czym szkoły Bultmanna i Cullmanna zaciekle spierały się o fundamentalną relację między słowem a czynem[35]. Z perspektywy *historii zbawienia* Cullmanna, która generalnie (choć nie w każdym przypadku) była bardziej zbliżona do soborowego nauczania i miała na nie większy wpływ, zasadnicze niebezpieczeństwo było oczywiste: „Bultmannowcy lekceważą wydarzenia”[36]. Słowo Boże (*dabar*) jest jednak niepodzielnie „mową” i „historią”[37]. Zgodnie z tym klasyczna hermeneutyka katolicka postrzega słowa i czyny jako interpretacyjnie nierozłączne – *littera gesta docet*. W tym paradygmacie „historia” jest więc jednocześnie *prima significatio*, „listem” biblijnym posiadającym własne gramatyczno-literackie *ratio*[38], i miejscem tajemnicy naszego odkupienia – *profundissima vallis historiae*[39] – głęboką doliną człowieka, do której w kenozie

[34] *Neminem fugit inter omnes, etiam Novi Testamenti Scripturas, Evangelia merito excellere, quippe quae praecipuum testimonium sint de Verbi Incarnati, Salvatoris nostri, vita atque doctrina* (*Dei Verbum* § 18).

[35] Na temat znaczenia tych debat dla doktryny soborowej zob. komentarz Józefa Ratzingera do rozdziałów 1 i 2 *Dei Verbum*, [w:] *Commentary on the Documents…*, dz. cyt., s. 170–198.

[36] Zob. artykuł *Foundations: The Theology of Salvation History and the Ecumenical Dialogue* wygłoszony podczas Trzeciej Sesji Soboru Watykańskiego II, [w:] O. Cullmann, *Vatican II: The New Direction*, New York 1968, s. 25. Aktywny udział Cullmanna w ekumenicznej działalności Soboru zarówno zakładał pewną teologiczną zgodność z doktryną katolicką („gdy tylko zaczęliśmy używać historii zbawienia w naszych dyskusjach… mówiliśmy tym samym językiem”), jak i czynił nieuniknionym jego znaczny wpływ na wynik Soboru.

[37] Właśnie dlatego, że „autorem Pisma Świętego jest Bóg, w którego mocy jest oznaczać nie tylko słowami (co może czynić także człowiek), lecz także samymi rzeczami (*res ipsas*)” (*Summa Theologiae* I, q. 1, a. 10), skoordynowane ujawnienie tych dwóch poziomów objawionego spotkania – zbawczych czynów i tekstu biblijnego – odbija się w zjednoczonym działaniu jednego *auctor* boskiego. Pociąga to za sobą ścisłą zgodność między *littera* i *gesta* oraz prowadzi do aktu zgody w wierze.

[38] Hugh: *Historia est rerum gestarum narratio, quae in prima significatio litterare continetur* (*Patrologia Latina* 176, 185 A). Orygenes: *historia proprim rationem habet* – tou echein tên historian ton idion logon (Sel. In Ez. c. XXVIII; *Patrologia Graeca* 821–22 C). Akwinata: *Cum in omnibus scientiis voces significant, hoc habet proprium ista scientia, quod ipsae res significatae per voces, etiam significant aliquid. Illa ergo prima significatio, qua voces significant res, pertinent ad primum sensum, qui est sensus historicus vel litteralis* (*Summa Theologiae* I, q. 1, a. 10).

[39] Jan Szkot, *H. in Prol. Jo* (*Patrologia Latina* 123, 291 B). Zgodnie z myślą teodramatyczną Balthasara można by mówić o historii jako przestrzeni „działania”.

zstąpił Chrystus[40]. Sens historyczny jest więc retoryczną *synkatabasis* Słowa Bożego[41]. W znakomitych sformułowaniach w Konstytucji *Dei Verbum* oba wymiary tej żywej mowy Boga są ze sobą nierozerwalnie splecione, wzajemnie się objawiając i potwierdzając – *gestis verbisque intrinsece inter se connexis*[42]. Z takiej perspektywy dwuwartościowe „dosłowne lub historyczne znaczenie" Ewangelii jest uprzywilejowanym *fundamentum*, najgłębszą treścią Bożego objawienia[43]. Jezus jest sensem dosłownym Ewangelii.

Najwyraźniej chodzi tu o coś bardzo ważnego dla doktryny *Dei Verbum*. Paragraf 19 *Dei Verbum* nie jest przypadkową pozostałością antymodernizmu w morzu *nouvelle théologie*. Raczej, działając w ramach relacyjnego modelu objawienia zaproponowanego przez Sobór[44], Ojcowie byli zobowiązani do zachowania *ephapax* kulminacyjnego działania Boga w Chrystusie, a jednocześnie do afirmacji żywego *colloquium inter Deum et hominum* (*Dei Verbum* § 25). Ewangelie pełnią wyjątkową funkcję mediacyjną; w jakiś sposób przekazują Jezusa z Nazaretu[45]. Ale jako medium spotkania *metaxy* biblijne są skierowane ku przeszłości. Stąd też szczęśliwy zwrot od kurczowego skupienia się na *tym,*

---

40 Należy tu *admirabile condescensio* z § 12–13 *Dei Verbum*. Na ten temat zob. znakomite i przekonujące studium: J. Betz, *Glory(ing) in the Humility of the Word: The Kenotic Form of Revelation in J.G. Hamann*, „Letter and Spirit" 6 (2010), s. 141–180.

41 Retoryczne tło chrystologicznej kategorii *synkatabasis* nie jest często dostrzegane; por. Philodemus, *Rhetoric* 2.25. Zob. K. Duchatelez, *La 'condescendance' divine et l'histoire du salut*, „Nouvelle Revue Théologique" 95 (1973), s. 594–598.

42 Na temat tego ważnego określenia zob. F. Martin, *Some Aspects of Biblical Studies since Vatican II: The Contribution and Challenge of Dei Verbum*, [w:] *Sacred Scripture: Disclosure of the Word*, Ave Maria 2006, s. 227–248.

43 W tradycji „historia" jest uznawana za *fundamentum*: *Historiae veritas, fundamentum intelligentiae spiritalis* (Hieronim, Ep. 129, nr 6); *Omnes sensus fundentur super unum, scilicet litteralem* (*Summa Theologiae* I, q. 1, a. 10, ad. 1). Zob. H. de Lubac, *Medieval Exegesis: The Four Senses of Scripture*, t. 2, Grand Rapids 2000, s. 47–50.

44 Na temat pojawienia się tego modelu zob. R. Lalourelle, *Theology of Revelation*, New York 1987, s. 207–248.

45 Pełnia tego pośrednictwa zależy w sposób zasadniczy od zachowania właściwej hermeneutyki. Albert Schweitzer w pamiętny sposób uchwycił doświadczenie teologicznej straty, jakiej doświadczyli ci, którzy wskrzesili historycznego Jezusa i *loosed the bands by which for centuries he had been riveted to the stony rocks of ecclesiastic doctrine* [rozluźnili pęta, którymi przez wieki był przykuwany do kamiennych skał kościelnej doktryny]. Cieszyli się, widząc Go *advancing, as it seemed, to meet them. But he did not stay; he passed by our time and returned to his own. What surprised and dismayed the theology of the last forty years was that, despite all forced and arbitrary interpretations, it could not keep him in our time, but had to let him go* [idącego, jak się wydawało, na spotkanie z nimi. Ale on nie pozostał; przeszedł przez nasz czas i powrócił do swojego], A. Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*, Minneapolis 2000, s. 478.

co Bóg objawia, do Boga, *który* objawia, nosi subiektywne piętno Bultmanna, chyba że zachowane zostanie jakieś obiektywne, referencyjne (tutaj historyczne, chrystologiczne) znaczenie[46].

W celu właściwego uchwycenia litery Pisma *nie można* zatem metodologicznie zaniedbać „odśrodkowej" perspektywy tekstu, lecz trzeba, na mocy zasady teologicznej, dostrzec pewien nieusuwalny rezonans tekstu z pozatekstowymi wydarzeniami dotyczącymi Wcielenia[47]. Tak jak Chrystus, Słowo, które stało się ciałem, *jest* wizją Ojca (por. J 14,9), tak samo zapisane Słowo przedstawia werbalny obraz Obrazu. Ewangelie zachowują *adequatio ad rem* – właściwą analogię do Chrystusa dzięki kongruencji, objawieniowemu izomorfizmowi *littera* i *gesta*.

Głębokie utożsamienie Ewangelii z tajemnicą Wcielenia oznacza, że nie można odrzucić języka Orygenesa, który mówi o dosłowności jako o „ciele"[48]. W istocie, zapewnia on podwójny punkt hermeneutyczny, ponieważ zaprasza do kluczowego Pawłowego rozróżnienia między *soma* i *sarx*. Innymi słowy, istnieje nieadekwatny sens Pisma Świętego rozumianego jako *kata sarka*. Takie

---

[46] Trzeba się opowiedzieć za wyważonym zachowaniem „propozycjonalnego" aspektu objawienia. Dla Bultmanna obiektywna treść jest nie do pogodzenia z ideą prawdziwego objawienia: *It turns out in the end* that Jesus as the Revealer of God reveals nothing but that he is the Revealer [Okazuje się w końcu, że *Jezus jako Objawiający Boga nie objawia niczego poza tym, że jest Objawiającym* (podkreślenie oryginalne)], R. Bultmann, *Theology of the New Testament II*, New York 1955, s. 66. Zob. wnikliwą analizę M. Waldsteina, *The Foundations of Bultmann's Work*, „Communio" 14 (1987), s. 115–145.

[47] O wymiarach „odśrodkowym" i „dośrodkowym" tekstu zob. N. Frye, *The Great Code: The Bible and Literature*, New York 1982, s. 61. *The primary or literal meaning of the Bible, then, is its centripetal or poetic meaning* (…) *this primary meaning, which arises simply from the interconnection of the words, is the metaphorical meaning. There are various secondary meanings, derived from the centrifugal perspective, that may take the form of concepts, predications, propositions, or a sequence of historical or biographical events, and that are always subordinate to the metaphorical meaning* [Pierwotne lub dosłowne znaczenie Biblii jest więc jej znaczeniem dośrodkowym lub poetyckim (…); to pierwotne znaczenie, które wynika po prostu z wzajemnego powiązania słów, jest znaczeniem metaforycznym. Istnieją różne znaczenia wtórne, wywodzące się z perspektywy odśrodkowej, które mogą przybierać postać pojęć, predykatów, sądów lub sekwencji wydarzeń historycznych czy biograficznych i które są zawsze podrzędne wobec znaczenia metaforycznego]. Nie trzeba wątpić w inteligencję Frye'a (ani w jego rzadką przenikliwość w rozumieniu znaczeń alegorycznych), by podejrzewać, że marginalizacja historycznych twierdzeń Biblii nie udała mu się tak zgrabnie, jak to sobie wyobrażał. Jego podstawowym problemem jest decyzja, by z całej Biblii uczynić poezję. Spowodowało to, że nie potrafił dokonać rozróżnienia między starotestamentowymi i nowotestamentowymi sposobami przekazywania *kerygmatu* (jego termin).

[48] Orygenes, *De Principiis* IV, 2.4-5. Zob. zbiór cytatów w: H.U. von Balthasar, *Origen: Spirit and Fire: A Thematic Anthology of His Writings*, Washington 1984, s. 86–88, 100–107.

literalistyczne błędne rozumienie Słowa jest zawsze naiwne, ale prostota umysłu może być przykryta naukowym wyrafinowaniem – jak u endokrynologa szukającego duszy w szyszynce. Do godnego ubolewania fundamentalisty należy dodać (bardziej subtelnego) „literalistę", który trzyma swój krytyczny skalpel na tekście Ewangelii tak, jakby badał zwłoki. Oba typy są ślepe na *sarx*. Jeśli „ciało" Pisma Świętego stanowi w ten sposób publiczny korpus, który doktorzy nauk filologicznych mogą badać z prostoduszną inteligencją, to najgłębsze *fundamentum* pozostaje niedostrzegalne bez wiary. Ostatecznie bowiem to właśnie w Ewangeliach spotykają się sens dosłowny i sens duchowy[49]. Pod tym względem (i w odróżnieniu od innych kanonicznych *corpora*) *prima significatio* Ewangelii obejmuje całego wcielonego Chrystusa – ciało, duszę i bóstwo – ponieważ „ciało" (*soma*) rozumiemy tutaj w jego hebrajskim znaczeniu żyjącej całości (*basar*). Z tej perspektywy dynamika złożonego ciała-duszy (litera-duch) strukturyzuje również uprzywilejowane objawienie Ewangelii na pierwszym poziomie. Praca ewangelistów nadaje słowny kształt literalnemu *ciału*, podczas gdy *res tantum* Chrystusa napełnia ich słowa życiodajnym *duchem*. Ewangelie są w ten sposób sakramentem sakramentu Boga[50].

Perspektywa *big picture* i perspektywa plenarna

Reformacja zdyskredytowała siłę obrazu sakramentalnego, a hermeneutycznym tego skutkiem był jednoznaczny „zwykły sens" Pisma Świętego. Tajemnica *ciała* została zredukowana do powierzchownego *gatunku*, podczas gdy połączenie litery i ducha (stąd możliwość ugruntowanego sensu duchowego) zniknęło z pola widzenia. W coraz bardziej zsekularyzowanej późniejszej egzegezie powierzchnia wkrótce się rozpadła – nieunikniony los bezdusznego ciała – tak że naiwnością staje się dziś myślenie, że „Jezus powiedział i zrobił wszystko, co według Ewangelii powiedział i zrobił"[51]. Zadanie zapewnienia objawienia godnego wiary i odzyskania możliwego sensu dosłownego jest podobne do zadania ponownego złożenia rozbitego jajka – znalezienia jakiejś teologicznej duszy dla rozczłonkowanego ciała Ewangelii.

---

[49] De Lubac głosił patrystyczną ideę, że duchowy sens Starego Testamentu jest dosłownym sensem Nowego. Koncepcja ta została poddana krytyce z perspektywy dialogu żydowsko-chrześcijańskiego. Zob. *Dictionary of Major Biblical Interpreters*, D. McKim (ed.), Downers Grove 2007, s. 685.

[50] Zob. D. Farkasfalvy, *Inspiration and Interpretation*, Washington 2010, s. 219–221.

[51] D.C. Allison, *The Historical Christ and the Theological Jesus*, Grand Rapids 2009, s. 1.

Metoda historii form doprowadziła do analitycznego rozbicia Ewangelii[52]. Już od Conzelmanna oczywista stała się potrzeba ponownego złożenia spójnej całości tekstowej[53]. *Redaktionsgeschichte* i zapoczątkowana przez nią krytyka narracyjna usiłują jednak traktować jedność literacką w ramach *nonfiction*. W tym celu kwestia historyczności pozostała pod nadzorem krytyki form, przywiązana do „niewłaściwego narzędzia"[54].

Kusząca wydaje się próba obejścia tej kwestii. Moglibyśmy zapytać: w jaki sposób stwierdzenie, że Ewangelie są *vera historia*, odnosi się do poszczególnych jednostek tradycji? Czy doktryna Kościoła nie może mieć na uwadze jedynie całości gatunku, aby odeprzeć zarzut „mityzmu"?[55] Z podejściem *vera historia* nie da się przecież przesadzić. Jeśli domniemane błędy co do faktów (np. spis ludności u Łukasza) są nieweryfikowalne[56], to z pewnością w Ewangeliach gości

---

52 Pojęcie to może być najbardziej widoczne u najmniej znanego z trzech współtwórców krytyki form. K.L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, Berlin 1919. Schmidt argumentował, że Marek jest zbiorem istniejących wcześniej jednostek, utrzymywanych razem w sposób niedoskonały przez wtórną strukturę.

53 Zob. uwagi wstępne H. Conzelmanna, *The Theology of St. Luke*, Philadelphia 1961, s. 9–17.

54 Zob. przełomowy esej M. Hookera, *On Using the Wrong Tool*, „Theology" 75 (1972), s. 570–581. N.T. Wright słusznie zauważa: „Krytyka form, mimo że często jest traktowana po prostu jako narzędzie do odkrywania informacji o Jezusie, została zaprojektowana przede wszystkim po to, by rzucić światło na Kościół pierwotny". N.T. Wright, *The New Testament and the People of God*, Minneapolis 1992, s. 418.

55 Zarówno skrajność, jak i uporczywość stanowiska, że Ewangelie są *absolutną fikcją*, można dostrzec w sprzeciwie ze strony tak zdecydowanego sceptyka jak B. Ehrman, *Did Jesus Exist? The Historical Argument for Jesus of Nazareth*, New York 2012. Na ogół, począwszy od prac D.F. Straussa, przyjmuje się stanowisko bardziej euhemerystyczne, a fakturę mityczną, z której rzekomo utkany został Jezus z Ewangelii, odnajduje się w Starym Testamencie (ST). Wysoka ocena, jaką wystawił Michael Goulder twórczej haggadycznej zawartości Ewangelii (rozumianych jako midrasze do żydowskiego lekcjonarza), stanowi współczesną wariację na ten temat. Zob. np. M. Goulder, *Midrash and Lection in Matthew*, London 1974. Niektórzy (publikujący własnym sumptem) autorzy poszukują motywów ewangelicznych daleko poza ST, np. D.M. Murdock, *Christ in Egypt: The Jesus-Horus Connection*, Seattle 2008. Mniej ekscentryczną (choć dalej mało prawdopodobną) tezą w najnowszych badaniach jest połączenie Ewangelii z twórczością Homera, np. D. MacDonald, *The Homeric Epics and the Gospel of Mark*, New Haven 2000. Propagowane jest również podobieństwo Ewangelii do grecko-rzymskiego romansu. Zob. G.W. Bowersock, *Fiction as History: Nero to Julian*, Berkeley 1994. Szkoła *religionsgeschichtliche* oczywiście umiejscawiała scenerię w hellenistycznym kulcie. Instrukcja PKB z pewnością nie zostawia miejsca temu poglądowi: *Nec propter cultum quo discipuli exinde Iesum ut Dominum et Filium Dei venerabantur, hic in „mythicam" personam mutatus est Eiusque doctrina deformata*. Być może Fitzmyer ma to wszystko na uwadze, gdy stawia „prawdę mityczną" jako swoiste przeciwieństwo swojej „prawdy ewangelicznej".

56 Toczący się od dawna spór o Łk 2,1-4 jest typowy dla powszechnego problemu w ocenie znacznej części historii biblijnej: brak niezależnych dowodów albo przeczących, albo

jakaś „pozorna historia". Niehistoryczna „litera" przypowieści, na przykład, jest całkowicie niekontrowersyjna[57].

Takie przyznanie nie ma jednak większego znaczenia, ponieważ chodzi tu oczywiście o stwierdzenia, które są orzekane o *Jezusie* (a nie postaciach jego przepowiadania). W tym względzie ważne twierdzenie narracyjne wyraźnie oddziela synoptyczną prezentację przypowieści Jezusa (ἐλάλησεν αὐτοῖς πολλὰ ἐν παραβολαῖς) od czysto ahistorycznego *peje Iesous* występującego u Tomasza[58]. Jezus naprawdę powiedział to, co powiedział. W Ewangeliach Kościoła czyny zawsze otaczają słowa. Ale to tylko czyni nieuniknionym osąd o literackim wzorcu *chriae* (i innych podobnych form).

Chęć poznania, czy dany czyn naprawdę miał miejsce (lub czy Jezus naprawdę powiedział dane słowa), otwiera wiele możliwości. Ciekawym rozwiązaniem, wywodzącym się z metody historii form, jest koncepcja badania małych niepodzielnych części. Każda konkretna perykopa poddawana jest odrębnej analizie historycznej. Za zwieńczenie tej metody należy uznać cierpliwą pracę Johna Meiera (którą Caba uważa za najbardziej zgodną z § 19 *Dei Verbum*)[59].

Koncepcja Meiera, by znaleźć konsensus na „niepapieskim konklawe", jest (dla odczarowanych przez postmodernistyczny agnostycyzm) odświeżającym powiewem staroświeckiego oświeceniowego optymizmu – i, prawdę mówiąc, nie jest tak odległa od intencji Soboru, który wybrał *tenere* zamiast *credere*[60]. Oczywiście zaufanie do *rozumu* nigdzie nie oznacza równie głębokiego zaufania do *kryteriologii*. W rzeczy samej, dla wielu współczesnych takie mechanistyczne wnioskowanie jest niebezpieczną cienistą stroną „Oświecenia"[61]. Co więcej, kiedy egzegetyczna maszyna zaczyna wyrzucać *non liquet* i „niehistoryczne", nie wszyscy zawsze są gotowi przełknąć lekarstwo Bernanosowego doktora

potwierdzających. Nie jest to, rzecz jasna, sytuacja wyjątkowa dla wydarzeń zapisanych w Piśmie Świętym. Rozsądek musi się tu zadowolić zbieżnymi prawdopodobieństwami.

57 *Sub sensu litterali includitur parabolicus seu metaphoricus*, Akwinata, *Super Galatians*, rozdz. 4, lectio 7.

58 Omówienie tłumaczenia czasu teraźniejszego *peje Iesous* („Jezus mówi"), zob. U.-K. Plisch, *The Gospel of Thomas: Original Text with Commentary*, Stuttgart 2008, s. 24–25. „Nawet w dialogach *Ewangelia Tomasza* nie jest zainteresowana tłem historycznym relacjonowanego zagadnienia; w centrum uwagi znajdują się wyłącznie wypowiedzi Pana".

59 Zob. J. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, serie: *Anchor Bible*, t. 1–4, New York 1991, 1994, 2001, 2009.

60 Zob. J. Meier, *A Marginal Jew...*, dz. cyt., t. 1, s. 1.

61 Zob. wyzwanie Chrisa Keitha i Anthony'ego Le Donne'a w: *Jesus and the Demise of Authenticity*, C. Keith, A. Le Donne (eds.), New York 2012. Prowokacyjny zbiór artykułów w tym tomie pochodzi z innej konferencji zorganizowanej (częściowo) przez University of Dayton w październiku 2012 roku.

Delbende: „Zmierz się z tym!". Zastrzeżenia sięgają tu głęboko i nie wystarczy odeprzeć je jako „niekrytyczne"[62].

Wiele można by powiedzieć o tym sposobie poszukiwania historycznego złota, ale jeden rezultat jest szczególnie interesujący. Pomimo negatywnych ocen w poszczególnych przypadkach, pojawiły się wzorce „historyczności". Meier, na przykład, może zaakceptować ogólne twierdzenie o tożsamości Jezusa jako cudotwórcy – choć 500 stron drobnych studiów przypadku pozostawia mniejszą pewność[63]. Jeśli taka rozbieżność podważa podejście analizy niepodzielnych form, decyzja Dale'a Allisona, by porzucić „kryteria autentyczności" na rzecz poważnych argumentów „sedna", wydaje się atrakcyjna[64]. Rezultatem jest, według Allisona, osobliwa interpretacja dosłownego sensu jako rodzaju agnostycznej alegorii historycznych abstrakcji. Relacje o Kuszeniu, na przykład, przedstawiają „narrację o wydarzeniach, które prawdopodobnie nigdy nie miały miejsca (…), [ale] mimo to słusznie przedstawia[ją] Jezusa pod kilkoma względami"[65].

Z doktrynalnego punktu widzenia teorię „wielkiego obrazu" można by ująć następująco. Ewangelie w sposób wiarygodny „przekazują" (*fideliter tradere*) całą żywą tajemnicę wydarzenia Chrystusa w taki sam sposób, w jaki Tradycja przekazuje całą treść wiary, ale tradycje przez małe „t" czy perykopy ewangeliczne mogą przychodzić lub odchodzić. W jakiś sposób dokonuje się rozeznania tego,

---

[62] Skoro pojawiają się tu silne nurty nominalistyczne, swój wkład będzie mogła wnieść „egzegeza uczestnicząca". Zob. M. Levering, *Participatory Biblical Exegesis: A Theology of Biblical Interpretation*, Notre Dame 2008.

[63] J. Meier, *Marginal Jew…*, dz. cyt., t. 2, s. 617–1138. O krytyce globalnego kryterium Meiera zob. E. Eve, J. Meier, *Miracle, and Multiple Attestation*, „Journal for the Study of the Historical Jesus" 3 (2005), s. 23–45.

[64] Zob. autobiograficzny (typowy dla niego) artykuł D.C. Allisona, *It Don't Come Easy: A History of Disillusionment*, [w:] *Jesus and the Demise of Authenticity*, dz. cyt., s. 186–199. Zob. także jego czwartą i (jak sam mówi – ma nadzieję) ostatnią książkę o Jezusie: D.C. Allison, *Constructing Jesus: Memory, Imagination, and History*, Grand Rapids 2010: *We should trust first, if we are to trust at all, what is most likely to be trustworthy. This requires that we begin, although we need not end, by asking, 'What are our general impressions?'* [Powinniśmy najpierw zaufać, jeśli w ogóle mamy zaufać, temu, co jest najbardziej prawdopodobne, że jest godne zaufania. To wymaga, byśmy zaczęli, choć nie musimy kończyć, od pytania: „Jakie są nasze ogólne wrażenia?"] (s. 16). Można tu również wspomnieć o „opartym na faktach" podejściu E.P. Sandersa.

[65] *The story* (…) *preserves a series of likely truths about Jesus – that he was a miracle worker, that he refused to give self-authenticating signs, that he thought himself victorious over demonic forces, that he could quote the Bible, and that he had great faith in God* [Historia (…) zachowuje szereg prawdopodobnych prawd o Jezusie – że był cudotwórcą, że odmówił dawania samouwierzytelniających znaków, że uważał się za zwycięzcę nad siłami demonicznymi, że potrafił cytować Biblię i że miał wielką wiarę w Boga], D.C. Allison, *It Don't Come Easy…*, dz. cyt., s. 191.

co jest pisane majuskułą, a co może być usunięte, ale zasadnicza integralność objawienia pozostaje nienaruszona.

Czy zatem jest ktoś, kto po prostu akceptuje, że Ewangelie są wiarygodne *grosso modo*, potwierdzając istnienie wyznaniowego szkieletu lub historycznej synopsis (*Testimonium Flavianum*)?[66] Taka elastyczność izolowałaby przed całą serią poplątanych szczegółów tekstowych. Kilka niezbywalnych faktów może być historycznie potwierdzonych, podczas gdy ryzyko prymitywnego fundamentalizmu zostałoby powstrzymane. Sam papież Benedykt (aczkolwiek prywatnie jako teolog) wydaje się wskazywać na ten minimalistyczny kierunek, podkreślając historyczność w drugim tomie *Jezusa z Nazaretu*:

> Wiele szczegółów może pozostać otwartych. Jednak „factum est" Prologu Jana (1,14) należy uznać za kategorię chrześcijańską mającą podstawowe znaczenie nie tylko dla Wcielenia jako takiego, gdyż przyjęcie go jest konieczne również dla zrozumienia Ostatniej Wieczerzy, Krzyża i Zmartwychwstania[67].

Należy jednak zachować ostrożność, jeśli chodzi o te szczegóły, które można by zmienić[68]. Jego komentarz pojawia się we wstępie do dyskusji na temat trudności w datowaniu Ostatniej Wieczerzy Pańskiej, a jak wyjaśnia Instrukcja PKB, *chronologia* nie zagraża prawdzie. W rzeczywistości nie jest jasne – jak skarżyło się paru zaniepokojonych egzegetów – czy Benedykt przyznaje, że ewangeliści sfabrykowali *jakiekolwiek* konkretne „czyny i słowa" opisane w Ewangeliach[69]. Trzeci tom Ewangelii dzieciństwa w rzeczy samej oferuje obecnie najlepszą demonstrację krytycznego, ale spokojnego i odważnego „fundamentalizmu" papieża[70].

---

66 Zob. np. G. Tatum, *The Limits of Reliability*, „Nova et Vetera" 6 (2008), s. 523–528.

67 J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 2: *Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, Kielce 2011, s. 117.

68 Zob. programowe uwagi Benedykta na temat wiary i historyczności na początku *Jesus of Nazareth: From the Baptism in the Jordan to the Transfiguration*, New York 2007, s. XV–XVI; polskie tłumaczenie: J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 1: *Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, Kraków 2007, s. 13–14.

69 Maurice Casey np. utrzymuje, że Benedykt wpadł w pułapkę okrężnego rozumowania, broniąc historyczności J 19,35 na podstawie założenia, że Ewangelia Jana jest „dosłownie prawdziwa od początku do końca" jako naoczne świadectwo. M. Casey, *Jesus of Nazareth: An Independent Historians Account of His Life and Teaching*, New York 2010, s. 28–29.

70 Najlepszym wyrazem całościowego stanowiska papieża jest odniesienie do Mt 1-2: „Na końcu tego długiego rozdziału pojawia się pytanie: jak mamy to wszystko rozumieć? Czy mamy do czynienia z historią, która się wydarzyła, czy też jest to jedynie teologiczna medytacja, przedstawiona pod przybraniem opowieści? W tym względzie Jean Daniélou słusznie

Prawdę mówiąc, gdyby reporter „Time" do spraw religii miał prawdziwego nosa do teologicznych skandali, to nie pseudo-historia o niedokładności kalendarza juliańskiego (*Pope Benedict Disputes Date of Jesus's Birth*), ale oporna wiara Ojców Świętych w bajki o mędrcach i gwieździe stanowiłaby z pewnością bardziej sensacyjny temat[71].

Benedykt wyczarowuje więc wizję odmienną od teorii „wielkiego obrazu", wizję (co nie jest zaskakujące) o patrystycznym rodowodzie. „Szczegóły", które można zastąpić, to miejsce i forma wyrazu, podczas gdy niewymienne są *factum est* i znaczenie[72]. Idąc tym tokiem, można by mówić o plenarnym ujęciu historyczności, w którym problemy są dopuszczane na poziomie układu tekstu, z pełną swobodą dla wszelkich pomysłowych rozwiązań. Nie ma tu jednak

---

zauważa: «Adoracja Mędrców, w przeciwieństwie do opowiadania o zwiastowaniu [Maryi], nie dotyka żadnego istotnego aspektu naszej wiary. Nie zachwiałaby się żadna podstawa, gdyby była po prostu wymysłem Mateusza opartym na jakiejś idei teologicznej» (*Infancy Narratives*, s. 95). Sam Daniélou dochodzi jednak do wniosku, że mamy tu do czynienia z wydarzeniami historycznymi, których teologiczne znaczenie zostało wypracowane przez żydowską wspólnotę chrześcijańską i przez Mateusza. Mówiąc wprost, podzielam ten pogląd. W każdym razie należy zauważyć, że w ciągu ostatnich pięćdziesięciu lat nastąpił zwrot w myśleniu o kwestii historyczności, oparty nie na nowej wiedzy historycznej, ale raczej na zmianie stosunku do Pisma Świętego i do chrześcijańskiego przesłania w ogóle. O ile Gerhard Delling w czwartym tomie *Słownika teologicznego Nowego Testamentu* (1942) był jeszcze przekonany o historyczności opowiadania o Mędrcach na podstawie badań historycznych (por. s. 358, przyp. 11), o tyle od tego czasu nawet tak eklezjalnie nastawieni egzegeci jak Ernst Nellessen i Rudolf Pesch odrzucili historyczność, a przynajmniej pozostawili tę kwestię otwartą. Interesującym komentarzem w świetle tej sytuacji jest starannie uargumentowane stanowisko Klausa Bergera: «Nawet gdy istnieje tylko jedno świadectwo (…), należy przypuszczać, dopóki nie zostanie udowodnione coś przeciwnego, że ewangeliści nie zamierzali oszukać swoich czytelników, lecz raczej informować ich o wydarzeniach historycznych (…); kwestionowanie historyczności tej relacji na podstawie zwykłego podejrzenia przekracza wszelkie wyobrażalne kompetencje historyków» (*Kommentar zum Neuen Testament*, s. 20). Z tym poglądem mogę się tylko zgodzić. Dwa rozdziały Ewangelii Mateusza poświęcone Ewangelii dzieciństwa nie są medytacją przedstawioną w formie opowieści, lecz odwrotnie: Mateusz relacjonuje prawdziwą historię, teologicznie przemyślaną i zinterpretowaną, i w ten sposób pomaga nam głębiej zrozumieć tajemnicę Jezusa", J. Ratzinger, *Jesus of Nazareth: The Infancy Narratives*, dz. cyt., s. 118.

71 Zob. S. Pollack, *Pope Benedict Disputes Date of Jesus' Birth*, „Time" (22 listopada 2012).

72 Takie jest stanowisko Instrukcji PKB, która za doktryną patrystyczną (powołując się na Chryzostoma i Augustyna) dopuszcza różnice w lokalizacji i sformułowaniach. Zob. Orygenes, *Komentarz do Ewangelii Jana,* 10.2-4: Ewangeliści „czasami zmieniali rzeczy, które, patrząc okiem historii, wydarzyły się inaczej (…), mówią o czymś, co wydarzyło się w jednym miejscu tak, jakby wydarzyło się w innym, albo o tym, co wydarzyło się w pewnym czasie tak, jakby wydarzyło się w innym czasie (…) [wprowadzili] do tego, co zostało wypowiedziane w określony sposób, pewne własne zmiany".

podziału na elementy „autentyczne" i „nieautentyczne". Inaczej niż u Allisona, nie chodzi więc o rezygnację z konkretnych czynów na rzecz dynamicznych abstrakcji (np. „judaizmu apokaliptycznego"). Meier ma rację, że zależy mu na czymś więcej niż na mglistych globalnych twierdzeniach. Ale Benedykt, ośmielony spuścizną Davida F. Straussa, by wykazać, punkt po punkcie, że za Ewangeliami kryją się prawdziwe wydarzenia, wydaje się pokornie zadowolony z tego, że odważył się na niemożliwe do wykonania zadanie udowodnienia negacji (*non factum est*), przypominając dumnej historii o jej ograniczeniach[73]. Jeśli papież zatrzyma się w tym miejscu i powstrzyma od zaoferowania ambitnej *apologii*, być może doktryna *vera historia* będzie oznaczać ponowne zawiązanie pierwszego z gordyjskich węzłów Schweitzera[74].

Podkreślając główne punkty chrześcijańskiego wyznania, Benedykt poprawia więc historię[75]. Jednak trzeba to dobrze zrozumieć. Nigdy nie sugeruje on, że wiara została zamknięta w jakimś wyznaniowym Alamo, gotowa umrzeć w ostatniej bitwie z niszczącym zasięgiem rozumu. Wręcz przeciwnie! Główne świadectwo Ewangelii jest w prawdziwym sensie *najbardziej* weryfikowalnym materiałem (prawdopodobnie najbardziej przekonującym dla wszystkich historyków), a nie tylko sprawą istotną z punktu widzenia wiary[76]. Mimo to,

---

[73] Benedyktowi nie przeszkadza nierozstrzygalność wielu kontrowersji historycznych, ale nie boi się też wydać ostatecznego werdyktu. Na przykład na temat spisu ludności u Łukasza mówi: „Dyskusja mogłaby trwać w nieskończoność... jednak zasadnicza treść Łukaszowego opowiadania pozostaje historycznie wiarygodna" (J. Ratzinger, *Jesus of Nazareth: The Infancy Narratives*, dz. cyt., s. 63).

[74] Albert Schweitzer przedstawił historię badań nad Jezusem jako negocjacje trzech odrębnych dylematów naukowych: (1) nadnaturalistyczny czy racjonalistyczny, (2) synoptyczny czy Janowy, (3) eschatologiczny czy nieeschatologiczny. Podczas gdy dwa ostatnie dylematy zostały rozstrzygnięte odpowiednio na korzyść synoptyki (poprzez pierwszeństwo Markowe) i *konsequente Eschatologie*, pierwszy z nich Strauss zdemaskował jako fałszywą dychotomię. Naturalistyczne (racjonalistyczne) wyjaśnienia „cudów" były tak samo wątpliwe jak twierdzenia nadprzyrodzone; oba fałszywie zakładały wystąpienie rzeczywistego wydarzenia. Zob. przedmowa Dennisa Ninehamsa do pełnego wydania A. Schweitzer, *Quest of the Historical Jesus*, dz. cyt., s. XIII–XXXII.

[75] Zob. J. Ratzinger, *Jesus of Nazareth: From the Baptism...*, dz. cyt., s. XV–XVI.

[76] Ostatnia Wieczerza i Ukrzyżowanie są naturalnie mniej kontrowersyjne jako wydarzenia historyczne niż Zmartwychwstanie, które stwarza wyjątkowy zestaw problemów. Katoliccy myśliciele, tacy jak Schillebeeckx i Gerald O'Collins (oraz John Meier), uznali Zmartwychwstanie za wydarzenie eschatologiczne, a co za tym idzie niemieszczące się w ramach badań historycznych, natomiast Benedykt dochodzi do innego wniosku (z pewnym niuansem). *The Resurrection does not simply stand outside or above history. As something that breaks out of history and transcends it, the Resurrection nevertheless has its origin within history and up to a certain point still belongs there. Perhaps we could pull it this way: Jesus' Resurrection points beyond history but has left a footprint within history* [Zmartwychwstanie nie stoi po

ostrzega Benedykt, nie należy przesadzać z mocą dowodową ludzkiej nauki: „Nie możemy oczekiwać (...), że znajdziemy absolutnie pewny dowód na każdy szczegół"[77]. Jeśli metafizyczna wiedza o koniecznej prawdzie została zraniona przez grzech pierworodny, to rozum historyczny ze względu na swój warunkowy przedmiot formalny zajmuje się zawsze i tylko prawdopodobieństwami. Znaczna część historii po prostu leży na zawsze poza zasięgiem naszej nauki.

Papież nie promuje więc teorii *obiter dicta*. Jest to raczej kwestia wiary i rozumu, które wzajemnie na siebie wpływają. Krytyka historyczna nie może upierać się, by zawsze odgrywać rolę sędziego, wyniośle uchylając się od służebnej roli oświetlania *tła*[78]. W tym sensie zasięg wiary nie jest w żaden sposób ograniczony przez jej pozytywną zgodę na skromne „dowody" nauki. Częste stosowanie *non liquet* jest otwartym zaproszeniem dla wiary[79]. Jednocześnie pogodna pewność charakterystyczna dla wiary nigdy nie oznacza działania jako nadludzkiego substytutu żmudnej umysłowej pracy, która zachowuje właściwy sobie zakres osądu w sposób całkowicie niezakłócony. Ludzkie *ratio* pogłębia (a nie „oczyszcza") subtelne przekonanie wiary, nadaje mu nowy wymiar, wyciągając je na światło zrozumienia z ciemnej *memoria*, gdzie Bóg dotyka umysłu. Prawidłowo uporządkowana wiara teologiczna, w oparciu o *analogia fidei* i hierarchię prawd, nie nadyma się jednostronnym postrzeganiem ani nie rozprasza przez nadmierne zainteresowanie rzeczami, które nie zostały *revelata a Deo*. Rozumie, że Wcielenie jest warte więcej niż wizyta mędrców. A jednak, wyważona w osądzie, wie również, że żaden „drobiazg" nie jest przypadkowy. Objawienie Boże jest ostateczną miarą tego, w co człowiek powinien wierzyć.

---

prostu poza lub ponad historią. Jako coś, co wyłamuje się z historii i ją przekracza, Zmartwychwstanie ma jednak swój początek w historii i do pewnego momentu nadal do niej należy. Być może moglibyśmy ująć to w ten sposób: Zmartwychwstanie Jezusa wskazuje poza historię, ale zostawiło w niej swój ślad] (J. Ratzinger, *Jesus of Nazareth. Holy Week…*, dz. cyt., s. 275). Mocną próbę weryfikacji tego „śladu" można znaleźć w: N.T. Wright, *The Resurrection of the Son of God*, Minneapolis 2003; oraz M. Licona, *The Resurrection of Jesus: A New Historiographical Approach*, Downers Grove 2010.

77 J. Ratzinger, *Jesus of Nazareth. Holy Week…*, dz. cyt., s. 105.

78 Można by tu wziąć pod uwagę prace Martina Hengela, którego erudycyjny i pełen godności humanizm reprezentuje inny model historii w nauce o Nowym Testamencie (NT) niż ograniczone oceny „autentyczności" tak wielu badaczy historycznego Jezusa: to model godny szacunku, bardziej czy mniej podporządkowany interesom wiary.

79 Nieuchronnie pojawia się zarzut, że jest to postawa słabowitego „Boga luk"; ale zarzut ten to wyraz retorycznego pokazu siły. Identyfikacja historiograficznych „luk" wielkodusznie uznaje osiągnięcia nauki historycznej. Kwestia jest bardziej fundamentalna, dotyczy zarówno metodologicznego ateizmu zakładanego przez współczesnych historyków, jak i nieodłącznych ograniczeń dyscypliny. Zob. sugestywny (choć nie bezproblemowy) artykuł: R. McCullough, *God and the Gaps*, „First Things" 232 (kwiecień 2013), s. 19–20.

Jeśli dary mistyczne ujawniłyby takie szczegóły, które historycy chcieliby poznać – powiedzmy, że ucieczka do Egiptu „miała miejsce w lutym, sześć dni po oczyszczeniu"[80] – wystarczy zauważyć, że nie znajdziemy tu *veritatem, quam Deus nostrae salutis causa Litteris Sacris consignari voluit*.

Pamięć, wiara i gatunek

Nawet jeśli teolodzy potrafią dostrzec w Benedykcie kogoś innego niż fundamentalistę, wydaje on się im postacią rozczarowującą, nieodgadnioną, osobliwym typem „przednowoczesnego" zwierzęcia uznanego za wymarłe[81]. W każdym razie w tej sprawie istotny jest *big picture*. W związku z tą teorią warto zwrócić uwagę na niedawny wzrost zainteresowania „pamięcią"[82]. Pamięć, na ogół dokładna w głównych punktach, ale rozmyta w szczegółach, pojawiła się w studiach nad Ewangelią jako wielka teologiczna nadzieja dla wielu, wyczekiwana korekta krytyki form i sposób na poskładanie w całość pogmatwanego świadectwa ewangelistów.

W związku z tym interesujące jest, jaką uwagę *Sancta Mater Ecclesia* poświęca temu pojęciu. Kluczowa myśl została niestety zniekształcona: „Życie i nauczanie Jezusa nie były relacjonowane po to, aby zachowywać je w pamięci (*eo solo fine ut memoria tenerentur*): były «głoszone», aby stanowić podstawę wiary i moralności dla Kościoła"[83]. Przetłumaczone tutaj (błędnie) stwierdzenie

[80] Maria z Agredy, *Mistyczne miasto Boga*, ks. 4, rozdz. 8.

[81] Zob. np. krytykę i skargi Luke'a Timothy'ego Johnsona, „Modern Theology" (2008), s. 318–320, i Richarda Haysa, „First Things" 175 (2007), s. 49–53. N.T. Wright dopuszcza, że *many* (...) *will inevitably see* [*Benedict's work*] *as a step backwards, to a pre-modern, pre-critical readin*g [wielu (...) nieuchronnie będzie postrzegać [dzieło Benedykta] jako krok wstecz, do przednowoczesnej, przedkrytycznej lektury], „Times Literary Supplement" (14 grudnia 2011).

[82] Zob. D.C. Allison, *Constructing Jesus*..., dz. cyt., s. 1–30, 387–462. Zob. także np. J. Dunn, *Jesus Remembered*, Grand Rapids 2003, s. 881–894; R. Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony*, Grand Rapids 2006, s. 319–357; A. Le Donne, *The Historiographical Jesus: Memory, Typology, and the Son of David*, Waco 2009; C. Keith, *Memory and Authenticity: Jesus Tradition and What Really Happened*, „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunder der älteren Kirche" 102 (2011), s. 155–177; a zwłaszcza R. McIver, *Memory, Jesus, and the Synoptic Gospels*, seria: *Society of Biblical Literature Resources for Biblical Studies* 59, Atlanta 2011.

[83] Jest to mylące tłumaczenie, które można znaleźć w kompendium Murphy'ego; D.J. Murphy, *The Church and the Bible: Official Documents of the Catholic Church*, New Delhi 2007. W rzeczywistości dokument podkreśla, że celem było nie *tylko samo* bycie zapamiętanym. *Cum ex eis quae novae inquisitiones contulerunt appareat doctrinam et vitam Iesu non*

stanowiłoby ostrzeżenie przed zbyt sztywnymi modelami przekazu mnemotechnicznego i kreatywnością kerygmatyczną[84].

Z dokumentu wynika jednak jasno, że „wiara w żadnym wypadku nie zatarła pamięci o wydarzeniach, które miały miejsce. Przeciwnie, umacniała tę pamięć, ponieważ opierała się na tym, czego Jezus nauczał i co uczynił"[85]. Jeśli to prawda, i jeśli zależność między *kerygmatem* a wspomnieniami nie jest odwrotnie proporcjonalna, odwołanie do pamięci musi być przyjęte jako prawdziwy postęp – lub raczej odzyskanie. Wielką zaletą tego paradygmatu jest to, że personalizuje on proces przekazu[86].

Jeśli Fitzmyer waha się w kwestii historyczności w swojej mglistej propozycji „prawdy ewangelicznej", to – jak wielu – czyni to właśnie w tym punkcie, utwierdzając rozłam między pamięcią a kerygmatem. Jako zabezpieczenie przed trudnościami związanymi z pozytywną (zatwierdzającą) nieomylnością, oczywiście, to systematyczne ustępstwo wobec głoszenia „wiary i moralności" nie może pociągać za sobą ograniczenia formalnego przedmiotu nieomylnego objawienia[87]. Jeśli więc przez „prawdę ewangeliczną" Fitzmyer rozumie to, że cztery Ewangelie stanowią jedyną w swoim rodzaju formę literacką, posiadają-

---

simpliciter relatas fuisse, eo solo fine ut memoria tenerentur, sed 'praedicatas' fuisse ita ut Ecdesiae fundamentum fidei et morum praeberent.

84 Należy wspomnieć o pracy Birgera Gerhardssona. Zob. B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Grand Rapids 1998; B. Gerhardsson, *The Origins of the Gospel Traditions*, Philadelphia 1979; oraz B. Gerhardsson, *The Reliability of the Gospel Tradition*, Peabody 2001. Zob. także McIver (R. McIver, *Memory…*, dz. cyt., s. 167, 187), który mówi o mnemotechnikach i „niemal dosłownej dokładności". PKB uznaje pamięć uczniów za nienaganną, a nawet sugeruje pedagogikę przypominającą rabiniczny model Gerhardssona (tj. „mocno wpojone (…) i łatwo zapamiętywane"): *Dominus, cum doc trinam ore exponebat, modos ratiocinandi et exponendi tunc temporis vulgatos sequebatur, ita ad mentem auditorum Se accommodans et efficiens ut ea quae doceret firmiter menti imprimerentur et commode a discipulis memoria tenerentur.*

85 *Dei Verbum* § 19 również popiera taki język, mówiąc wprost o ewangelistach działających *ex sua propria memoria et recordatio* [czerpiących z własnej pamięci i wspomnień].

86 Martin Hengel energicznie skrytykował model tradycji anonimowej, na który zwrócił uwagę PKB, słusznie podkreślając „osobisty związek tradycji Jezusa z poszczególnymi tradentami". M. Hengel, *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ*, London 2000, s. 146.

87 Na temat kwestii systematyczności zob. P.P. Zarafa, *The Limits of Biblical Inerrancy*, „Angelicum" 39 (1962), s. 92–119. Można się zasadnie zastanawiać, czy Fitzmyer nie antycypuje po prostu szeroko rozpowszechnionego zniekształcenia § 11 *Dei Verbum*. Na temat poprawnej interpretacji tego ważnego tekstu zob. A. Marchetto, *Il Concilio Ecumenico Vaticano II…*, dz. cyt., s. 453–458 (rozdz. 30); oraz B. Pitre, *The Mystery of Gods Word: Inspiration, Inerrancy, and the Interpretation of Scripture*, „Letter and Spirit" 6 (2010), s. 47–66.

cą własne kanony hermeneutyczne, to założenie to jest *w zasadzie* całkowicie słuszne. Zwrócenie uwagi na konwencje literackie było preferowaną odpowiedzią Kościoła w tym delikatnym obszarze apologetycznym w każdym istotnym dokumencie od czasu *Providentissimus Deus*.

Trudność leży w praktyce, a nie w teorii[88]. Bultmann forsował tezę, że Ewangelie nie są biografiami, ale *sui generis* wytworami wiary[89]. To znane twierdzenie zakładało jednak anachroniczną koncepcję biografii (pośród innych błędnych założeń); ponadto od czasu pracy Richarda Burridge'a nad starożytnymi *bioi* wiarygodność Bultmanna w tej kwestii się chwieje[90]. Rozwijający się nurt badań nad Ewangelią dostrzega obecnie, że Ewangelie są w znacznie mniejszym stopniu zdeterminowane potrzebami lokalnych społeczności, niż kiedyś zakładano; natomiast zainteresowanie ewangelistów relacjonowaniem rzeczywistych wydarzeń staje się coraz trudniejsze do zanegowania[91]. W Ewangeliach rzeczywiście można dostrzec wszelkie rodzaje naśladownictwa, ale ich literacka oryginalność wiąże się z historyczną powagą[92].

Przedmowa Łukaszowa zasługuje na centralne miejsce w tej dyskusji, ponieważ stało się całkiem jasne, że jej styl formalny i powołanie się na przeprowadzone badania mają swój kontekst kulturowy i literacki w historiografii

---

88 Zob. J. Diehl, *What Is a Gospel? Recent Studies in the Gospel Genre*, „Currents in Biblical Research" 9 (2011), s. 171–199. Diehl rozróżnia analogiczne i derywacyjne podejście do kwestii gatunku, dopuszczając analogiczne pokrewieństwo z Ewangeliami kanonicznymi, ale podtrzymując ich derywacyjną oryginalność.

89 Pierwotny wpływ tej tezy zawdzięczamy K.L. Schmidtowi. Zob. K.L. Schmidt, *Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte*, [w:] *Eucharisterion: Studien zur Religion und Literatur des Altes und Neues Testaments: Hermann Gunkel 60. Geburtstag, Teil 2*, Göttingen 1923, s. 50–134.

90 R. Burridge, *What are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography*, Grand Rapids 2004. W przedmowie do drugiego wydania Graham Stanton zauważa: *Over the last decade or so, very few books on the Gospels have been discussed more widely or have influenced scholarly opinion more strongly* [W ciągu ostatnich kilkunastu lat bardzo niewiele książek o Ewangeliach było szerzej dyskutowanych lub silniej wpłynęło na opinię naukową].

91 Zob. *The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences*, R. Bauckham (ed.), Grand Rapids 1998; a obecnie także *The Audience of the Gospels: The Origin and Function of the Gospels in Earliest Christianity*, E. Klink III (ed.), seria: *Library of New Testament Studies* 353, London 2010. Zob. także M. Hengel, *The Sources of Earliest Christianity*, [w:] *Acts and the History of Early Christianity*, Philadelphia 1979, s. 3–34 – artykuł o pierwszych zasadach historiografii NT, który powinien być lekturą obowiązkową.

92 Zob. nowatorskie studium Justina Taylora badające twierdzenie Auerbacha, że Ewangelie naruszają starożytne „rozróżnienie stylów". J. Taylor, *The Treatment of Reality in the Gospels: Five Studies, Cahiers de la Revue Biblique* 78, Paris 2011.

grecko-rzymskiej[93]. Wystarczy zatem, że Łukasz jako jedyny z Ewangelistów występuje w roli historyka[94]. Zgodność formalna Ewangelii synoptycznych implikuje rodzaj przechodniej *asphaleia*. Jako sumienny historyk, Łukasz informuje swoich czytelników, że u Mateusza i Marka mogą również znaleźć stosowne materiały/opisy wydarzeń[95]. Sam Łukasz wyraźnie dostrzega swoją szczególną rolę wśród „wielu", którzy podjęli się zadania opowiedzenia tej historii, w sporządzeniu „starannego uporządkowania" (ἀκριβῶς καθεξῆς γράψαι) wydarzeń.

Ironia tego celu polega na tym, że na poziomie podstawowym porządek u Łukasza jest uważany za prymitywny i niejasny[96]. Podczas gdy wielkie wzorce geograficzne i czasowe nadają zrozumiałą, architektoniczną formę przekazowi Ewangelisty, sposób, w jaki zestawiane są mniejsze jednostki, może wydawać się niemal przypadkowy. Tutaj zastrzeżenia Bultmanna wydają się istotniejsze. Najwyraźniej mikrojednostki tradycji nie zostały wymyślone w tej samej szkole co uczony prolog Łukasza.

---

93 Podsumowanie badań można znaleźć w: C. Rothschild, *Luke-Acts and the Rhetoric of History*, seria: *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 175, Tübingen 2004, s. 32–59. Zob. także D. Aune, *Luke 1:1-4: Historical or Scientific* Prooimion, [w:] *Paul, Luke, and the Greco-Roman World: Essays in Honour of Alexander J.M. Wedderburn*, A. Christopherson i in. (eds.), „Journal for the Study of the New Testament Supplement Series" 217 (2002), s. 142. Aune pragnie wskazać, że przedmowa Łukasza prawdopodobnie przypomina „setki zaginionych miernych historii" i że mylące jest ocenianie jej jedynie w odniesieniu do standardów najlepszych hellenistycznych wzorców. To, że Przedmowa może być dziełem „miernej" jakości, nie powinno jednak przesłonić jej klasyfikacji jako *literatury haute* (przynajmniej w pretensjach). Dla klasyka to właśnie temat decydował o stylistycznym wzniesieniu, a co do tematu Łukasza nie ma najmniejszych wątpliwości. Ewangelista świadomie przedstawia swoje dzieło jako rzecz poważną i doniosłą na wzór historii, bo tylko historia może udźwignąć wielkość „wydarzeń, które się wśród nas spełniły" (Łk 1,1). Na temat tła grecko-rzymskiego zob. G. Nenci, *Il motivo dell'autopsia nella storagrafia greca*, „Studi Classici e Orientali" 3 (1955), s. 14–29; a zwłaszcza G. Schepens, *L'«autopsie» dans la méthode des historiens grec du Ve siêcle avant J.-C.*, Brussels 1980.

94 Nie chodzi o to, by zaprzeczyć ważnym problemom historycznym (i metodom) innych ewangelistów. Zob. np. R. Bauckham, *Historiographical Aspects of the Gospel of John*, „New Testament Studies" 53 (2007), s. 17–36.

95 Komentatorzy wyczuwali niekiedy nutę krytycyzmu we wzmiankach Łukasza o jego poprzednikach, a tego rodzaju sądy stanowiły tropy w historiografii grecko-rzymskiej. U innych autorów polemika jest jednak o wiele bardziej otwarta i jednoznaczna, np. u Flawiusza, *Bellum Iudaicum* 1,1. Zob. J. Marincola, *Authority and Tradition in Ancient Historiography*, Cambridge 1997, s. 218–125.

96 Układ u Łukasza jest powszechnie akceptowany jako bardziej zbliżony do układu źródła Q niż Mateuszowego.

Z pomocą tu przychodzi „eucharystyczna proweniencja" Ewangelii[97]. Konkretnie:

> Konsekwentne przedstawianie Jezusa jako tego, który *przychodzi i którego się spotyka* [w perykopach ewangelicznych], ma swoje źródło w sposobie, w jaki wspomnienia o Nim były przywoływane, opowiadane i przekazywane kolejnym zgromadzeniom kultowym (eucharystycznym), organizowanym w celu ponownego przeżycia minionych spotkań[98].

Tak więc, choć nie znajdziemy u Łukasza (ani w żadnej innej Ewangelii) zdyscyplinowanego wysiłku, by uchwycić wewnętrzne powiązania poszczególnych wydarzeń, taka chronologiczna nieuwaga zachowuje elementarną strukturę tradycji Jezusa jako sakramentalnej *anamnezy*[99]. W tym stopniu *kultywowanie* pamięci, na której opierają się Ewangelie, jest bezpośrednią odpowiedzią na wezwanie Pana (*hoc facite in meum commemorationem*), a nie wymysłem[100].

Jeśli kształtowanie kultu pierwotnej tradycji rzeczywiście zachowało „*hypomnemata* apostołów"[101], to inne części Ewangelii nie zdradzają tego samego pochodzenia. W szczególności wyróżniają się opowiadania o dzieciństwie. Chociaż w tych ważnych fragmentach pojawiają się elementy chrystologii, to jednak na pierwszy plan wchodzą inni aktorzy niż sakramentalny Pan (*ho erchomenos*), a opowiadania te są powszechnie postrzegane jako zwykłe „nośniki teologii ewangelistów"[102]. Niemniej od dawna zauważa się, że „Łukasz sam wskazuje, iż Maryja, Matka Jezusa, jest jednym z jego źródeł"[103]. To „niekrytyczne" stanowisko zostało, oczywiście, dość dawno wyśmiane jako pobożna (katolicka) fantazja. Model pogłębiającej się pamięci Maryi (Łk 2,51) jest jednak

---

97 Zob. D. Farkasfalvy, *Inspiration...*, dz. cyt., s. 65–79; także P. Benoit, *Reflexions...*, dz. cyt., s. 487.

98 D. Farkasfalvy, *Inspiration...*, dz. cyt., s. 74 (por. 72, przyp. 21).

99 Odrębna struktura anegdotyczna jest charakterystyczna dla wielu starożytnych biografii i stanowi literacką krystalizację wpływu udokumentowanej osobowości. Zob. M. Hengel, *The Sources...*, dz. cyt., s. 15–18.

100 Obalenie zarzutu krytyki form, że bezimienni chrześcijańscy prorocy byli twórcami głównych *logii*, przedstawia D. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Eugene 2003.

101 Justyn, *Pierwsza Apologia* 66,3, także 33,5; por. *Dialog z Tryfonem* 100,4; 101,3; 102,5 itd. Zob. także opis Papiasza Ewangelii Marka (*H.E.* 3.39.15) oraz język, jakim posługiwał się Klemens Aleksandryjski (*H.E.* 2.15.1).

102 R. Brown, *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke*, New York 1977, s. 37.

103 J. Ratzinger, *Jesus of Nazareth: The Infancy Narratives*, dz. cyt., s. 16.

możliwy – tak samo wiarygodny jak każde „źródło dotyczące Chrzciciela" – i w grę wchodzi coś więcej niż pobożność[104]. Ostatecznie wybór pomiędzy *big picture* a poglądem plenarnym jest ściśle związany z wyborami dotyczącymi *osobistych* źródeł Ewangelii.

Trzecia Ewangelia wyznacza parametry rozumienia *historica veritas*, ale to Czwarta Ewangelia rozstrzyga sprawę. Niewątpliwe roszczenie Jana do wiedzy naocznego świadka łączy się z pamięcią introspekcyjną: to rygorystycznie rozszerzony model maryjny[105]. Takie połączenie *świadectwa* i *interpretacji* okazało się zbyt trudne do zaakceptowania. Czyniąc pierwszy krok w klasycznym „poszukiwaniu Jezusa historycznego", nauka zdecydowała się nie podążać drogą Janową[106]. Nowe pokolenie uczonych zaczęło jednak kwestionować ten podstawowy aksjomat[107].

W każdym razie perspektywa soborowa staje się jasna w ostatnim zdaniu § 19 *Dei Verbum*. Wprowadza się tam rozróżnienie między tymi ewangelistami, „którzy polegali na własnej pamięci i wspomnieniach" (robiąc obok Jana miejsce dla Mateusza w tradycyjnym ich ujęciu jako jednych z apostołów), a tymi, którzy polegali na „naocznych świadkach od początku" (czyli Marku i Łukaszu)[108].

---

[104] Zob. ostatnio Richard Dillon, który mówi o „członkach *diaspory Chrzciciela*" jako źródle materiałów dotyczących narodzin Jana Chrzciciela, ale nigdy nie bierze pod uwagę źródeł przedłukaszowych, które mogłyby dostarczyć informacji na temat Jezusa. R. Dillon, *The Hymns of Saint Luke: Lyricism and Narrative Strategy in Luke 1-2*, seria: *Catholic Biblical Quarterly Monograph Series* 50, Washington 2013, s. 5–14, 50.

[105] Zob. uwagi Ratzingera (J. Ratzinger, *Jesus of Nazareth: From the Baptism…*, dz. cyt., s. 233–234): *What John says in his Gospel about how remembering becomes understanding and the path 'into all truth' comes very close to what Luke recounts about remembering on the part of Jesus' mother* [To, co Jan mówi w swej Ewangelii o przypominaniu jako rozumieniu i drodze „do całej prawdy", jest ściśle związane z tym, co Łukasz opowiada o przypominaniu sobie przez Maryję] – polskie tłumaczenie: J. Ratziger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, dz. cyt., s. 198.

[106] Decydujący impuls pochodził ponownie od D.F. Straussa, któremu udało się przezwyciężyć wpływ predylekcji Schleiermachera do Jana. Zob. A. Schweitzer, *Quest of the Historical Jesus*, dz. cyt., s. 80–83.

[107] Zob. np. C.L. Blomberg, *The Historical Reliability of Johns Gospel: Issues and Commentary*, Downers Grove 2001. Na ten kierunek naprowadziło uczonych wiele czynników, z których ważnym jest rosnący zasób twardych archeologicznych dowodów. Zob. J. Charlesworth, *The Historical Jesus in the Fourth Gospel: A Paradigm Shift?*, „Journal of the Study of the Historical Jesus" 8 (2010), s. 3–46.

[108] W tym rozgraniczeniu referencji kryło się rozróżnienie statusu: *Cur quatuor evangelistae non per quator apostolos scribuntur, nisi per duos discipulos et duos apostolos? Quia filii Jacob de duabus liberis et duabus ancillis nati sunt* (ps.-Jerome, *Expositio quattuor evangeliorum*, [w:] *Patrologia Latina* 30, s. 567–577). Szczególna popularność Ewangelii Mateusza i Jana we wczesnym Kościele bez wątpienia wynika w dużej mierze z ich apostolskiej wiarygodności. Zob. É. Massaux, *Influence de l'Évangile de Saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée*, Louvain 1950.

Ewangeliści bez dostępu do jakiegokolwiek bezpośredniego świadka nie są uwzględniani.

„Naoczni świadkowie od początku"

Instrukcja PKB zakładała trzy etapy tradycji ewangelicznej: przepowiadanie Jezusa, przepowiadanie Jego apostołów i działalność literacką czterech ewangelistów. Mimo że innowacyjność tego układu polegała na starannym (niektórzy powiedzieliby „arbitralnym") rozróżnieniu okresów drugiego i trzeciego[109], to jednak wbrew powszechnej opinii schemat ten nie jest nigdy przypisywany osiągnięciom metody krytyki form. Wszystkie trzy okresy znajdują się wyraźnie w schemacie Łukasza: (1) wszystko, co Jezus czynił i czego nauczał (Dz 1,1); (2) rzeczy przekazane (*paradosis*) przez *autoptoi* i szafarzy słowa (Łk 1,2); oraz (3) podjęcie się sporządzenia *diegezji* (Łk 1,1,3).

Skoro wszystkie trzy *tempora* pojawiają się (bez specjalnego wyróżnienia) w *Dei Verbum*, to w całej doktrynie soborowej etap drugi (*paradosis*) zyskuje niewątpliwą rangę. Jest to kluczowy punkt, który Caba i inni pomijają – z wielką szkodą. Wyraźne potwierdzenie w § 18 „*apostolskiego* pochodzenia" Ewangelii (*origine apostolica*) jest tylko częścią zainteresowania Soboru tym tematem, który ma swoją ważniejszą odsłonę w rozdziale II o przekazywaniu Objawienia Bożego. Przepowiadanie apostolskie stanowi zatem kluczowy punkt przecięcia łączący dwa słabo zintegrowane bloki *Dei Verbum*, czyli § 1–2 i § 3–5[110]. Sama afirmacja, wraz z bezpośrednią identyfikacją świętych autorów jako apostołów i *apostolici viri* (to znaczy Marka i Łukasza jako odpowiednio współpracowników apostołów Piotra i Pawła), stanowi, naturalnie, oczywisty element roszczenia do prawdy historycznej[111]. Nie jest więc niespodzianką, że doktrynalni prekursorzy tego artykułu wyłonili się w gorącym okresie (pierwszego) kryzysu modernistycznego, w osławionych *responsach* PKB.

Wiele można by powiedzieć o tym kłopotliwym korpusie dokumentów Magisterium, ale w tym miejscu konieczna jest tylko jedna informacja. Komisja Biblijna – a za nią pośrednio przygotowawcza Komisja Teologiczna Soboru,

[109] Zob. analizę Bernarda Orcharda: B. Orchard, *Dei Verbum and the Synoptic Gospels*, „This Rock" 7 (maj 1996). Pomieszanie tych etapów miało miejsce przed 1964 rokiem. Zob. odkrywcza praca Davida Michaela Stanleya: D.M. Stanley, *New Understanding of the Gospels*, [w:] *The Bible in Current Catholic Thought*, New York 1962, s. 169–183.

[110] Na temat tego napięcia w dokumencie zob. D. Farkasfalvy, *Inspiration*..., dz. cyt., s. 168–202.

[111] Paragraf 18 *Dei Verbum* w swoim brzmieniu powraca do sformułowania odrzuconego schematu, ale znacząco zmienia końcową część.

a następnie Ojcowie Soborowi – uznała Ewangelie napisane przez „autorów, których imiona noszą" za prawdę objawioną, którą należy stanowczo przyjąć *de fide*[112]. Skoro de facto kwestia autorstwa już dawno przeszła pod naukową jurysdykcję *Einleitungen*, to zdaniem PKB „powszechna i niezachwiana zgoda", a wręcz „ciągła, powszechna i uroczysta tradycja Kościoła" rozstrzyga tę kwestię w sposób autorytatywny. Warto zauważyć, oceniając nośność tego języka, że, dla kontrastu, PKB nigdy nie dokonała tak pewnego, czy raczej „zobowiązującego, niebudzącego wątpliwości stwierdzenia" (*certo affirmare cogat*), „jasnego osądu tradycji" (*luculentum traditionis suffragium*), gdy zajmowała się, na przykład, kwestią Mojżeszowego autorstwa Pięcioksięgu. (Trzeba tu odnotować naznaczony ignorancją, ale uporczywy zwyczaj ośmieszania gatunku *responsum* jako narzędzia pozbawionego wszelkiej subtelności wyrazu). W 1962 roku komisja przygotowawcza wyraźnie zaznaczyła, że autorstwo Mojżeszowe ma status *sententia communis*, ale nie powinno być uważane (jak autorstwo Ewangelii) za *traditio*[113]. W związku z tym, co znamienne, znacznie ostrożniejsze wypowiedzi PKB z 1906 roku na temat Pięcioksięgu nigdy nie pojawiły się w przedsoborowym schemacie *De Vetere Testamento* – w przeciwieństwie do *responsów* na temat Ewangelii[114]. Co więcej, twierdzenie o pochodzeniu Ewangelii nie zostało nigdy *probatur ex traditione* jako błędne, podważone przez Sobór, to

[112] Komentarz Augustyna Bei do *Dei Verbum* umożliwia wgląd w sposób myślenia Ojców Soborowych. Rozróżnia on pomiędzy „autentycznością" Ewangelii („to znaczy, że zostały one napisane przez autorów, których imiona noszą") a ich „apostolskim pochodzeniem" i – nie sugerując żadnych wątpliwości co do tego pierwszego (co jest wyraźnie wyartykułowane jako doktryna w *De fontibus* 19) – pozwala, aby *Dei Verbum* zajmowało się jedynie „istotnymi punktami": apostolskim pochodzeniem i prawdą historyczną; A. Bea, *The Word of God and Mankind*, London 1967, s. 240.

[113] Zob. K. Schelkens, *Catholic Theology…*, dz. cyt., s. 152–153.

[114] W latach poprzedzających Sobór zaczęło się pojawiać coraz większe przekonanie o ograniczonej przydatności *responsów*. W 1955 roku sekretarz PKB ogłosił cichą politykę zachęcającą egzegetów do postępowania w duchu *alter Freiheit*, traktując wcześniejsze wypowiedzi jako relikty trudnego kryzysu, który już minął. Zob. A. Miller, *Das neue biblische Handbuch*, „Benediktinische Monatsschrift" 31 (1955), s. 49–50. Chociaż ta perspektywa nigdy nie została otwarcie zaaprobowana (zachowując kurialną *bella figura*), Komisja Teologiczna, która opracowała rozdział przygotowawczy w 1962 roku (i z pewnością znała myśl Magisterium), sumiennie przejrzała dokumenty PKB, przygotowując rozdział IV o NT, ale wyraźnie pominęła tenże korpus, przygotowując rozdział III o ST. Taka pełna swoboda w ignorowaniu *responsów* czyni swobodne zatwierdzenie w przypadku Ewangelii niezwykle sugestywnym. Na temat statusu „wyjaśnienia" Millera zob. osobistą relację J.E. Steinmuellera, który informuje, że działanie Millera zostało potępione przez głosujących kardynałów PKB, którzy starali się postawić go przed Świętym Oficjum; J.E. Steinmueller, *The Sword of the Spirit*, Waco 1982, s. 7.

znaczy przez przypadkowy zbiór tekstów dowodowych lub odwołanie się do jakiegoś „tajemnego" strumienia wiedzy. Jest ono raczej przedstawiane jako solidny wyraz pełnego, żywego zaangażowania Kościoła, integralnie i *implicite* przekazywany przez liturgię, sobory, papieży, kanony, ojców, duchownych itd. Wincenty z Lerins i Congar mogliby się z tym zgodzić.

De fontibus revelationis § 19	***Dei Verbum § 18***
Quattor Evangelia apostolicam originem habere Ecdesia Dei semper et ubique sine dubitatione credidit et credit, constanterque tenuit ac tenet auctores humanos habere illos quorum nomina in Sacrorum Librorum canone gerunt: Mattheaum nempe, Marcum, Lucam et Ioannem, quem diligebat Iesus.	*Quattuor Evangelia originem apostolicam habere Ecclesia semper et ubique tenuit ac tenet. Quae enim Apostoli ex mandatu Christi praedicaverunt, postea divino afflante Spiritu, in scriptis, ipsi et apostolici viri nobis tradiderunt, fidei fundamentum, quadriforme nempe Evangelium, secundum Matthaeum, Marcum, Lucam et Ioannem.*

Tak więc zdecydowane opowiedzenie się Komisji Biblijnej w sprawie pochodzenia Ewangelii nie było zwykłym zacietrzewieniem reakcyjnej nieprzejednanej postawy, lecz mocną, świadomą i dojrzałą propozycją doktrynalną, przedstawioną i przyjętą[115]. To, jak sądzę, pomaga nam ocenić zróżnicowaną wagę *responsów* PKB[116].

Powstaje więc pytanie, co z tym zrobić. Najwyraźniej jest to nauczanie, którego uczeni nie przyjęli. W rzeczy samej, po 1965 roku nagle hipoteza dwóch źródeł – w której nie ma miejsca dla Mateuszowych naocznych świadków – zaczęła dominować w katolickiej nauce[117]. Bez względu na to, czy ten pośpieszny

[115] Język powszechnej Tradycji w *Dei Verbum* § 18 jest dobitny i jednoznaczny: *semper et ubique tenuit ac tenet* [zawsze i wszędzie utrzymywał i utrzymuje].

[116] *Responsa* stanowią tymczasowy akt magisterialny „roztropności duszpasterskiej", ale nie są uchylane *tout court*. Zob. ówczesny kardynał Ratzinger w autorytatywnym wyjaśnieniu *The Ecclesial Vocation of the Theologian*: *Their core remains valid, but the individual details influenced by the circumstances at the time may need further rectification* [Ich rdzeń pozostaje ważny, ale konkretne szczegóły, na które wpływ miały okoliczności w danym czasie, mogą wymagać dalszej korekty].

[117] Tendencja ta pojawiła się oczywiście przed Soborem, a ostatnią znaczącą katolicką obroną apostolskiego autorstwa Mateusza była książka biskupa Butlera z 1951 roku – teraz, co ciekawe, właśnie wznowiona: B.C. Butler, *The Originality of St. Matthew: A Critique of the Two Document Hypothesis*, Cambridge 2011. Niecałe pięć lat po Soborze (1968) artykuł Fredericka Gasta w „Jerome Biblical Commentary" spokojnie ogłosił pierwszeństwo Marka jako niekontrowersyjny pogląd większości. Lagrange już w 1903 roku określił hipotezę dwóch dokumentów jako *generalement admise*, ale ta ocena wyraźnie wskazuje na kontynentalny – tzn. niemiecki protestancki – konsensus; M.-J. Lagrange, *La méthode historique*, Paris 1903, s. 249. Ważna monografia Streetera nie przekona świata anglojęzycznego aż

rozwój był gwałtowny czy spóźniony, zapożyczył on wyniki protestanckich badań. Nigdy nie doszło do żadnej wyraźnej debaty po stronie katolickiej. Niezwykła spuścizna takich postaci jak Lagrange i Vaganay została odłożona na bok, jak jakaś obca astronomia ptolemejska, kłopotliwa i przeciążona egzegeza, zniekształcona przez zbyteczne deklaracje kościelne[118]. Ironia polega oczywiście na tym, że w 1964 roku (roku wydania Instrukcji PKB) William Farmer, wielki (protestancki) mistrz hipotezy neo-Griesbachowskiej, po raz pierwszy zakwestionował długo utrzymywany przez Holtzmanna dogmat o pierwszeństwie Marka[119]. Jeśli więc dziś hipoteza źródła Q spotyka się z rosnącą falą krytyki i sceptycyzmu, nie jest to krucjata katolicka[120].

Trudno powiedzieć, co się tutaj wyłania. Po obu stronach znajdują się gorliwcy, ale nawet dogmatyczni zwolennicy hipotezy źródła Q po cichu łagodzą swoje stanowiska[121]. Pierre Benoit już wcześniej przewidział, że metoda historii form ostatecznie obali teorię dwóch źródeł[122]. W każdym razie kluczowym wyzwaniem jest opracowanie solidnej doktryny pochodzenia apostolskiego, dzięki której można będzie uniknąć zbytniego mieszania się w mechanizm problemu synoptycznego, przy jednoczesnym podejściu do tego problemu z szacunkiem

---

do roku 1924. Na temat zainteresowania katolików pierwszeństwem ewangelii Marka zob. J. Kloppenborg Verbin, *Excavating Q*, Minneapolis 2000, s. 321–325.

118 Schematy rozwiązań zaproponowanych przez Lagrange'a i Vaganaya – zob. M.-J. Lagrange, *La méthode…*, dz. cyt., s. 45, 318.

119 Zob. W. Farmer, *The Synoptic Problem*, Dilsboro 1974. Farmer sugeruje, że triumf Holtzmannowskiej tezy o pierwszeństwie ewangelii Marka miał wiele wspólnego z katolicko-protestancką polemiką kulturkampfu. Zob. J. Kloppenborg Verbin, *Excavating Q*, dz. cyt., s. 312–321.

120 Zob. np. M. Goodacre, *The Case against Q: Studies in Markan Priority and the Synoptic Problem*, Harrisburg 2002; *One Gospel from Two: Mark's Use of Matthew and Luke*, D. Peabody, L. Colpe, A. McNicol (eds.), Harrisburg 2002; J. Dunn, *Jesus Remembered*, dz. cyt., s. 147–160; oraz J. Dunn, *Q1 as Oral Tradition*, [w:] *The Written Gospel*, M. Bockmuehl, D. Hagner (eds.), Cambridge 2005, s. 45–69.

121 Nawet Helmut Koester gotów jest przyznać, że „imię Mateusz mogło być związane" z synoptycznym źródłem mów. H. Koester, *Ancient Christian Gospels: Their History and Development*, Philadelphia 1990, s. 318. W tym duchu Benedict Viviano zaproponował, by uznać źródło Q za notatnik (*pinax*) apostoła Mateusza – konserwatywna teoria zadziwiająco bliska obronie tradycyjnego autorstwa Pierwszej Ewangelii zaproponowanej przez Roberta Gundry'ego; konserwatywny *tour de force*, który (co było do przewidzenia) nie doczekał się publikacji w prasie. *Who Wrote Q? The Sayings Document (Q) as the Apostle Matthews Private Notebook as a Bilingual Village Scribe (Mk 2:13-17; Mt 9:9-13)* [Kto napisał Q? Źródło mów (Q) jako prywatny notatnik apostoła Mateusza, dwujęzycznego wioskowego skryby], [za:] *Mark and Matthew II*, seria: *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 271, A. Runnesson i E.-M. Becker (eds.), Tübingen 2013.

122 P. Benoit, *Reflexions…*, dz. cyt., s. 483.

wobec apostolskiego pochodzenia Ewangelii[123]. Na ławie oskarżonych stoi oczywiście wiele bardzo złagodzonych interpretacji „apostolskości". *Sancta Mater Ecclesia* ostrzegała przed minimalizowaniem *munus* apostołów i czystą iluzją jest udawanie, że tak się nie stało – z dużą szkodą. Stawka jest wysoka; to nie przypadek, że badania nad Mateuszem w szczególności poszły drogą czwartej Ewangelii, z celnikiem rozmywającym się w zrekonstruowanej mgle wspólnoty konkurującej z synagogą[124].

Oczywiście łatwiej zauważyć Łukasza niż Mateusza. Łukasz przemawia bezpośrednio w pierwszej osobie. Starszy Fitzmyer w swoim dwutomowym komentarzu przedstawia więc istotny argument za tym, że autorem trzeciej Ewangelii jest rzeczywiście nikt inny jak „tradycyjny Łukasz, dawny towarzysz Pawła"[125], by za chwilę stwierdzić, że „nie ma to większego znaczenia dla interpretacji Ewangelii Łukasza". Proste pytanie brzmi: dlaczego nie? Dlaczego wstępne tezy o słuchaczach mają tak wielką wartość interpretacyjną, podczas gdy sami *veri auctores* mieliby być nieistotni? To prawda, że ewangeliści w znacznym stopniu się ukrywają – choć ta postawa może być zwodniczo skromna[126]. Jednak sama ich bliskość wobec „tego, co się wśród nas spełniło" (Łk 1,1) domaga się większej uwagi.

Richard Bauckham dobitnie pokazał, jak prowokujące może być poważne badanie twierdzenia o źródłach naocznych świadków[127]. Praca Bauckhama

---

123 Wypowiedź PKB z 1912 roku na temat problemu synoptycznego (AAS 4 [1912], s. 465) artykułuje zakres kwestii, które należy rozważyć, zanim egzegeci „swobodnie przedyskutują" różne możliwe rozwiązania.

124 „Kwestia Janowa" jest więc tutaj równie krytyczna jak problem synoptyczny. Zob. R. Brown, *The Community of the Beloved Disciple: The Life, Loves, and Hates of an Individual Church in New Testament Times*, New York 1979; a zwłaszcza M. Hengel, *Die johanneische Frage*, serie: *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 67, Tübingen 1993. Zob. także J. Ratzinger, *Jesus of Nazareth: From the Baptism...*, dz. cyt., s. 218–237.

125 J. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke I-XII*, seria: *Anchor Bible* 28, Garden City 1979, s. 35–52.

126 Demografia „publiczności" również nie jest podawana do wiadomości, ale to nie zniechęciło pomysłowych egzegetów. Na temat „ukrytych" autorów zob. A. Baum, *The Anonymity of the New Testament History Books: A Stylistic Device in the Context of Greco-Roman and Ancient Near Eastern Literature*, „Novum Testamentum" 50 (2008), s. 120–142.

127 R. Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses...*, dz. cyt. Reakcja na kontrowersyjną tezę Bauckhama okazała się, jak można było przewidzieć, żywa i ostra. Zob. np. P. Rodgers, *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitnesses Testimony*, „Novum Testamentum" 52 (2010), s. 88–100; J. Redman, *How Accurate Are Eyewitnesses? Bauckham and the Eyewitnesses in the Light of Psychological Research*, „Journal of Biblical Literature" 129 (2010), s. 177–197; D.P. Bechard, *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony*, „Biblica" 90 (2009), s. 126–129; J. Schroder, *The Gospels as Eyewitness Testimony? A Critical*

spotkała się z mieszanym przyjęciem, a katolicy nie zawsze chętnie przyjmowali jego wizję; należy jednak stwierdzić, że choć w wielu miejscach można się z nim zasadnie nie zgadzać, to całkiem dobrze reprezentuje on zablokowane nauczanie Vaticanum II. Co najważniejsze, być może, w próbie odnalezienia w *świadectwach* miejsca, gdzie spotykają się historia i teologia, uznaje przestrzeń określoną przez faktualność (*factum est*) i znaczenie jako istotne miejsce ewangelicznej *asphaleia*. Oczywiście realizuje on jedynie to, co według PKB należy do „zdrowych zasad metody historycznej". Przypadkowo jest to zgodne również z doktryną katolicką. Dla tych, którzy kierują się katolicką wrażliwością, nie jest jednak zaskoczeniem, gdy Bauckham zarówno rehabilituje świadectwo Papiasza, niegdyś cenione źródło w katolickiej egzegezie, jak i tworzy przy pomocy swojego korpusu naocznych świadków coś, co jeden z uczonych nazywa „protestancką formą sukcesji apostolskiej" – instytucję quasi-magisterialną wiernie strzegącą i przekazującą depozyt[128].

Szczególne zainteresowanie tą ideą polega na przezwyciężeniu paradygmatu *duplex fans* i ukazaniu punktu, w którym pokrywają się ze sobą boski impuls stojący za tradycją i Pismo Święte. Jeśli struktura ta zbliża się do zasadniczego poglądu katolickiego i skutecznie odcina się od racjonalistycznej *formgeschichte*, można by ubolewać, że potrzeba było 50 lat i anglikanina, aby urzeczywistnić wizję Kościoła. Podobnie jednak jak w przypadku trwającej reformy liturgicznej czy wciąż jeszcze nieprzetestowanych szerzej norm egzegetycznych zawartych w § 12 *Dei Verbum*, realizacja wizji soborowej wymaga cierpliwości.

Wnioski

Paragraf 19 Konstytucji *Dei Verbum* potwierdza tradycyjne nauczanie (ludzie czasami zapominają, że to właśnie jest zadaniem soborów ekumenicznych). Implikuje to istotną ciągłość z magisterialnymi wypowiedziami PKB, choć ten punkt nie został uznany – być może jest to zrozumiałe, biorąc pod uwagę nierówną wartość tego wysoce kontekstualnego materiału. Niemniej jednak wizja

Examination of Bauckhams Jesus and the Eyewitnesses, „Journal for the Study of the New Testament" 31 (2008), s. 195–209; C. Evans, *The Implications of Eyewitness Tradition*, „Journal for the Study of the New Testament" 31 (2008), s. 211–219. Zob. tom „Journal for the Study of the Historical Jesus" 6 (2008), w tym R. Bauckham, *In Response to My Respondents:* Jesus and the Eyewitnesses *in Review*, s. 225–253. Również R. Bauckham, *Eyewitnesses and Critical History: A Response to Jens Schroder and Craig Evans*, „Journal for the Study of the New Testament" 31 (2008), s. 221–235.

[128] G. Tatum, *The Limits of Reliability*, dz. cyt., s. 524.

soborowa oferuje coś więcej niż powtórkę bez reformy, ponieważ również idzie w kierunku *ad fontes*, oferując Kościołowi (nowe) źródła boskiego objawienia, aby mógł się odnowić. W ten sposób odnajduje się specyficznie Łukaszowe cechy, które pozwalają na rozwiązanie kwestii prawdy historycznej. Trzy *tempora* są tu ważnym elementem, ale największe znaczenie ma kwestia apostolskiego świadectwa naocznego. W tym kontekście nie należy przeceniać inwestycji Kościoła w metodę historii form (i jej metodologicznych pochodnych), tylko dlatego, że szkoła ta pomogła Kościołowi uznać szczególną wartość potrójnej tradycji. Magisterium uczyniło gest dobrej woli wobec niemieckiej egzegezy, ale nigdy jej ostatecznie w pełni nie poparło. Posoborowy eksperyment niewiele zaoferował w kwestii różnorodności metod egzegetycznych, a niektóre mniej akceptowalne założenia zwolenników metody historii form głęboko się zakorzeniły. W ramach tego pozwolono, by kwestia apostolskości zniknęła z praktycznych rozważań, co doprowadziło do promowania sentymentalnego poglądu na historyczność Ewangelii.

Obecny kierunek badań nad Ewangelią wskazuje na zrozumienie konieczności wyraźniejszego oddzielenia egzegezy Kościoła od racjonalistycznych zasad wciąż jeszcze tkwiących w krytyce redakcji i kryteriologii. *Historica veritas*, ostatecznie, nie może być łatwo wyodrębniona jako problem poddający się naukowej kontroli. Pokusa w tym kierunku jest wielostronna, a przedstawianie *asphaleia* (nie *aleitheia*!) jako *veritas* było fatalnym posunięciem ze strony Wulgaty. Dla Łukasza jednak ta „pewność" ma przede wszystkim służyć potwierdzeniu i zaufaniu. Wiara i rozum muszą więc tutaj współpracować ściślej niż dotychczas. Ojcowie Soborowi podeszli do problemu na zasadzie łączności obu elementów (*fide et ratione*), mimo szczególnej potrzeby akcentowania rozumu (*non tantum fide*). Oznacza to odzyskanie nieracjonalistycznej (przedoświeceniowej? postmodernistycznej?) wrażliwości historycznej, przede wszystkim poprzez dokładniejsze studiowanie i zrozumienie patrystycznej tolerancji (i granic) dla ewangelicznej *dysharmonii*: w pewien sposób rozpracowując takie projekty jak *De Consensu* Augustyna. Moderowanie iluzorycznych roszczeń historii pozytywistycznej (*wie es eigentlich gewesenist*) jest, oczywiście, również nieodzowne.

Jeśli „poszukiwanie Jezusa historycznego" posuwało się zawsze naprzód poprzez „przyjmowanie tylko jednej alternatywy"[129], to Kościół widzi w tym dowód niebezpiecznego zaniedbania. Odwrócenie tego kursu jest z pewnością trudne, ale na jednym z frontów pojawiają się obiecujące znaki. Być może obie drogi połączą się ze sobą, ponieważ niektórzy egzegeci zwracają się ponownie

[129] A. Schweitzer, *Quest of the Historical Jesus*, dz. cyt., s. XVII.

w kierunku Jana. To musi stanowić wyzwanie dla całego naszego sposobu wyobrażania sobie historii i poszukiwania *vera et sincera de Iesu*[130].

Nauczanie Vaticanum II o historycznej prawdzie Ewangelii należy do tej znaczącej części *Dei Verbum*, która „wciąż czeka na dokończenie"[131]. *Sancta Mater Ecclesia* prawdziwie stwierdzała, że „problemom [biblijnym] nie będzie końca", jednak „katolicki egzegeta nie powinien nigdy tracić ducha". Mając to na uwadze, możemy wyrazić radosną nadzieję, że także po 50 latach święte dzieło soborowe nadal wymaga *periti*. W obfitości daru Ducha Świętego dla Kościoła szczególna radość należy się bowiem także tym, którzy nigdy nie zaznali pierwszego entuzjazmu *aggiornamento*. Wezwanie do odnowy dotyka także naszych serc, pokolenia wdzięcznego za to, że jest pierwszym żywym owocem Soboru Watykańskiego II.

Bibliografia

Allison D.C., *Constructing Jesus: Memory, Imagination, and History*, Grand Rapids 2010.

Allison D.C., *It Don't Come Easy: A History of Disillusionment*, [w:] *Jesus and the Demise of Authenticity*, C. Keith, A. Le Donne (eds.), New York 2012, s. 186–199.

Allison D.C., *The Historical Christ and the Theological Jesus*, Grand Rapids 2009.

Aune D., *Luke 1:1-4: Historical or Scientific* Prooimion, [w:] *Paul, Luke, and the Greco-Roman World: Essays in Honour of Alexander J.M. Wedderburn*, A. Christopherson i in. (eds.), „Journal for the Study of the New Testament Supplement Series" 217 (2002), s. 138–148.

Aune D., *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Eugene 2003.

Balthasar H.U. von, *Origen: Spirit and Fire: A Thematic Anthology of His Writings*, Washington 1984.

Bauckham R., *Eyewitnesses and Critical History: A Response to Jens Schroder and Craig Evans*, „Journal for the Study of the New Testament" 31 (2008), s. 221–235.

[130] Chciałbym tu wspomnieć o egzegetycznym dziele Marie-Josepha Lagrange'a, którego przenikliwość, pobożność i erudycja mogą nadal świecić jak przewodnia gwiazda, gdy kontynuujemy nawigację po długiej burzy, którą on odważnie przetrwał (w 2012 roku po cichu obchodzono kolejną rocznicę: stulecie tego, co Lagrange nazwał po prostu *L'annee terrible*). Być może niefortunnie się stało, że papież Benedykt nie wykorzystał okazji, by pochwalić Lagrange'a w swojej serii o *Jezusie z Nazaretu*; przywołanie postaci takich jak Guardini i Daniel-Rops wskazuje, że jego ostateczna inspiracja leżała poza profesjonalną egzegezą. Z drugiej strony, Ratzinger odżegnuje się od ambicji spisania „życia Chrystusa" i wskazuje nam w zamian na Tomaszowe *Tertia Pars* (J. Ratzinger, *Jesus of Nazareth. Holy Week*, dz. cyt., s. XVI). Oferując w ten sposób rodzaj „teologicznego traktatu o tajemnicach życia Chrystusa", emerytowany papież zbliża się w pewien sposób do wizji posiadającego głęboką mądrość Lagrange'a, by zrozumieć, *dlaczego* „Ewangelie są jedynymi żywotami Jezusa, jakie można napisać"; M.-J. Lagrange, *L'Évangile de Jesus Christ*, Paris 1928.

[131] D. Farkasfalvy, *Inspiration…*, dz. cyt., s. 168.

Bauckham R., *Historiographical Aspects of the Gospel of John*, „New Testament Studies" 53 (2007), s. 17–36.
Bauckham R., *In Response to My Respondents:* Jesus and the Eyewitnesses *in Review*, „Journal for the Study of the Historical Jesus" 6 (2008), s. 225–253.
Bauckham R., *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony*, Grand Rapids 2006.
Baum A., *The Anonymity of the New Testament History Books: A Stylistic Device in the Context of Greco--Roman and Ancient Near Eastern Literature*, „Novum Testamentum" 50 (2008), s. 120–142.
Bea A., *The Study of the Synoptic Gospels: New Approaches and Outlooks*, New York 1965.
Bea A., *The Word of God and Mankind*, London 1967.
Bechard D.P., *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony*, „Biblica" 90 (2009), s. 126–129.
Benoit P., *Refléxions sur la 'formgeschichtliche Methode'*, „Revue Biblique" (1946), s. 481–512.
Betz J., *Glory(ing) in the Humility of the Word: The Kenotic Form of Revelation in J.G. Hamann*, „Letter and Spirit" 6 (2010), s. 141–180.
Blomberg C.L., *The Historical Reliability of Johns Gospel: Issues and Commentary*, Downers Grove 2001.
Bowersock G.W., *Fiction as History: Nero to Julian*, Berkeley 1994.
Brown R., *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke*, New York 1977.
Brown R., *The Community of the Beloved Disciple: The Life, Loves, and Hates of an Individual Church in New Testament Times*, New York 1979.
Bultmann R., *Theology of the New Testament II*, New York 1955.
Burridge R., *What are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography*, Grand Rapids 2004.
Butler B.C., *The Originality of St. Matthew: A Critique of the Two Document Hypothesis*, Cambridge 2011.
Caba J., *Historicity of the Gospels (Dei Verbum 19): Genesis and Fruits of the Conciliar Text*, [w:] *Vatican II: Assessments and Perspectives*, t. 1, R. Latourelle (ed.), New York 1988, s. 299–320.
Casey M., *Jesus of Nazareth: An Independent Historians Account of His Life and Teaching*, New York 2010.
Charlesworth J., *The Historical Jesus in the Fourth Gospel: A Paradigm Shift?*, „Journal of the Study of the Historical Jesus" 8 (2010), s. 3–46.
Conzelmann H., *The Theology of St. Luke*, Philadelphia 1961.
Cullmann O., *Vatican II: The New Direction*, New York 1968.
Diehl J., *What Is a Gospel? Recent Studies in the Gospel Genre*, „Currents in Biblical Research" 9 (2011), s. 171–199.
Dictionary of Major Biblical Interpreters, D. McKim (ed.), Downers Grove 2007.
Dillon R., *The Hymns of Saint Luke: Lyricism and Narrative Strategy in Luke 1-2*, seria: *Catholic Biblical Quarterly Monograph Series* 50, Washington 2013.
Duchatelez K., *La 'condescendance' divine et l'histoire du salut*, „Nouvelle Revue Théologique" 95 (1973), s. 594–598.
Duncker P., *Biblical Criticism, Instructions of the Church and Excesses of Form Criticism*, „Catholic Biblical Quarterly" 25 (1963), s. 22–33.

Dunn J., *Jesus Remembered*, Grand Rapids 2003.
Dunn J., *Q1 as Oral Tradition*, [w:] *The Written Gospel*, M. Bockmuehl, D. Hagner (eds.), Cambridge 2005, s. 45–69.
Ehrman B., *Did Jesus Exist? The Historical Argument for Jesus of Nazareth*, New York 2012.
Evans C., *The Implications of Eyewitness Tradition*, „Journal for the Study of the New Testament" 31 (2008), s. 211–219.
Eve E., Meier J., *Miracle, and Multiple Attestation*, „Journal for the Study of the Historical Jesus" 3 (2005), s. 23–45.
Farkasfalvy D., *Inspiration and Interpretation*, Washington 2010.
Fitzmyer J.A., *A Recent Roman Scriptural Controversy*, „Theological Studies" 22 (1961), s. 443–444.
Fitzmyer J.A., *The Biblical Commissions Instruction on the Historical Truth of the Gospels*, „Theological Studies" (1964), s. 386–408.
Fitzmyer J., *The Gospel According to Luke I-XII*, seria: *Anchor Bible* 28, Garden City 1979.
Farmer W., *The Synoptic Problem*, Dilsboro 1974.
Frye N., *The Great Code: The Bible and Literature*, New York 1982.
Garrigou-Lagrange R., *La nouvelle théologie où va-t-elle?*, „Angelicum" 23 (1946), s. 126–145.
Gerhardsson B., *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Grand Rapids 1998.
Gerhardsson B., *The Origins of the Gospel Traditions*, Philadelphia 1979.
Gerhardsson B., *The Reliability of the Gospel Tradition*, Peabody 2001.
Gil Hellín F., *Concilii Vaticani II Synopsis in Ordinem Redigens Schemata cum Relationibus necnon Patrum Orationes atque Animadversiones Constitutio Dogmatica De Divina Revelatione Dei Verbum*, Roma 1993.
Goodacre M., *The Case against Q: Studies in Markan Priority and the Synoptic Problem*, Harrisburg 2002.
Goulder M., *Midrash and Lection in Matthew*, London 1974.
Gregory B., *No Room for God? History, Science, Metaphysics, and the Study of Religion*, „History and Theory" 47 (2008), s. 495–519.
Harrison B., *The Teaching of Pope Paul VI on Sacred Scripture*, Rome 1997.
Hays R., „First Things" 175 (2007), s. 49–53.
Hebblethwaite P., *John XXIII: Pope of the Century*, New York 2000.
Hengel M., *Die johanneische Frage*, serie: *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 67, Tübingen 1993.
Hengel M., *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ*, London 2000.
Hengel M., *The Sources of Earliest Christianity*, [w:] *Acts and the History of Early Christianity*, Philadelphia 1979, s. 3–34.
Hooker M., *On Using the Wrong Tool*, „Theology" 75 (1972), s. 570–581.
In generali consessu, „Acta Apostolicae Sedis" 53 (1961), s. 507–508.
Jesus and the Demise of Authenticity, C. Keith, A. Le Donne (eds.), New York 2012.
Johnson L.T., „Modern Theology" (2008), s. 318–320.
Kaiser R.B., *Clerical Error: A True Story*, New York 2002.
Keith C., *Memory and Authenticity: Jesus Tradition and What Really Happened*, „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunder der älteren Kirche" 102 (2011), s. 155–177.

Kloppenborg Verbin J., *Excavating Q*, Minneapolis 2000.
Koester H., *Ancient Christian Gospels: Their History and Development*, Philadelphia 1990.
Lalourelle R., *Theology of Revelation*, New York 1987.
Lagrange M.-J., *La méthode historique*, Paris 1903.
Lagrange M.-J., *L'Évangile de Jesus Christ*, Paris 1928.
Le Donne A., *The Historiographical Jesus: Memory, Typology, and the Son of David*, Waco 2009.
Levering M., *Participatory Biblical Exegesis: A Theology of Biblical Interpretation*, Notre Dame 2008.
Licona M., *The Resurrection of Jesus: A New Historiographical Approach*, Downers Grove 2010.
Lubac H. de, *Medieval Exegesis: The Four Senses of Scripture*, t. 2, Grand Rapids 2000.
Nenci G., *Il motivo dell'autopsia nella storagrafia greca*, „Studi Classici e Orientali" 3 (1955), s. 14–29.
MacDonald D., *The Homeric Epics and the Gospel of Mark*, New Haven 2000.
Massaux É., *Influence de l'Évangile de Saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée*, Louvain 1950.
Marchetto A., *Il Concilio Ecumenico Vaticano II: Contrappunto per la sua storia*, Città del Vaticano 2005.
Marchetto A., *Il Concilio Ecumenico Vaticano II: Per la sua corretta ermeneutica*, Città del Vaticano 2012.
Marincola J., *Authority and Tradition in Ancient Historiography*, Cambridge 1997, s. 218–125.
Mark and Matthew II, seria: *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 271, A. Runnesson i E.-M. Becker (eds.), Tübingen 2013.
Martin F., *Some Aspects of Biblical Studies since Vatican II: The Contribution and Challenge of Dei Verbum*, [w:] *Sacred Scripture: Disclosure of the Word*, Ave Maria 2006, s. 227–248.
McCullough R., *God and the Gaps*, „First Things" 232 (kwiecień 2013), s. 19–20.
McIver R., *Memory, Jesus, and the Synoptic Gospels*, seria: *Society of Biblical Literature Resources for Biblical Studies* 59, Atlanta 2011.
Meier J., *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, serie: *Anchor Bible*, t. 1–4, New York 1991, 1994, 2001, 2009.
Miller A., *Das neue biblische Handbuch*, „Benediktinische Monatsschrift" 31 (1955), s. 49–50.
Murdock D.M., *Christ in Egypt: The Jesus-Horus Connection*, Seattle 2008.
Murphy D.J., *The Church and the Bible: Official Documents of the Catholic Church*, New Delhi 2007.
One Gospel from Two: Mark's Use of Matthew and Luke, D. Peabody, L. Colpe, A. McNicol (eds.), Harrisburg 2002.
Orchard B., *Dei Verbum and the Synoptic Gospels*, „This Rock" 7 (maj 1996).
Pitre B., *The Mystery of Gods Word: Inspiration, Inerrancy, and the Interpretation of Scripture*, „Letter and Spirit" 6 (2010), s. 47–66.
Plisch U.-K., *The Gospel of Thomas: Original Text with Commentary*, Stuttgart 2008.
Pollack S., *Pope Benedict Disputes Date of Jesus' Birth*, „Time" (22 listopada 2012).
Reasoner M., *Dei Verbum and the Twentieth-Century Drama of Scripture's Literal Sense*, „Nova et Vetera" 15 (2017), nr 1, s. 219–254.
Ratzinger J., *Jesus of Nazareth. Holy Week: From the Entrance into Jerusalem to the Resurrection*, San Francisco 2011; polskie tłumaczenie za: J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 2: *Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, Kielce 2011.

Ratzinger J., *Jesus of Nazareth: From the Baptism in the Jordan to the Transfiguration*, New York 2007; polskie tłumaczenie za: J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 1: *Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, Kraków 2007.

Redman J., *How Accurate Are Eyewitnesses? Bauckham and the Eyewitnesses in the Light of Psychological Research*, „Journal of Biblical Literature" 129 (2010), s. 177–197.

Rodgers P., *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitnesses Testimony*, „Novum Testamentum" 52 (2010), s. 88–100.

Romeo A., *L'Enciclica "Divino afflante spiritu" e le "Opiniones novae"*, „Divinitas" 4 (1960), s. 387–456.

Rothschild C., *Luke-Acts and the Rhetoric of History*, seria: *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 175, Tübingen 2004.

Second Vatican Council, *Dei Verbum*, [w:] *Commentary on the Documents of Vatican II*, t. 3, H. Vorgrimlera (ed.), New York 1969; polskie tłumaczenie za: Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, [w:] *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002.

Schepens G., *L'«autopsie» dans la méthode des historiens grec du Ve siêcle avant J.-C.*, Brussels 1980.

Schelkens K., *Catholic Theology of Revelation on the Eve of Vatican II: A Redaction History of the Schema* De fontibus revelationis *(1960–1962)*, Leiden 2011.

Schelkens K., *From* Providentissimus Deus *to* Dei Verbum*: The Catholic Biblical Movement and the Council Reconsidered*, [w:] *La théologie catholique entre intransigeance et renouveau: La réception des mouvements préconciliaires à Vatican II*, G. Routhier, P.J. Roy, K. Schelkens (eds.), Leuven 2011, s. 49–68.

Schmidt K.L., *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, Berlin 1919.

Schmidt K.L., *Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte*, [w:] *Eucharisterion: Studien zur Religion und Literatur des Altes und Neues Testaments: Hermann Gunkel 60. Geburtstag, Teil 2*, Göttingen 1923, s. 50–134.

Schmidtke F., *Die Einwanderung Israels in Kanaan*, „Acta Apostolicae Sedis" 26 (1934), s. 130.

Schökel L.A., *Dove va l'esegesi cattolica?*, „La Civiltà Cattolica" 111 (1960), nr 2645, s. 449–460.

Schroder J., *The Gospels as Eyewitness Testimony? A Critical Examination of Bauckhams* Jesus and the Eyewitnesses, „Journal for the Study of the New Testament" 31 (2008), s. 195–209.

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

Spadafora F., *Un document notevole per l'esegesi cattolica*, „Palestra del clero" 40 (1961), s. 969–981.

Stabile F.M., *Il cardinal Ruffini e il Vaticano II: Le lettere di un intransigent*e, „Cristianesimo nella Storia" 11 (1990), s. 83–176.

Stanley D.M., *New Understanding of the Gospels*, [w:] *The Bible in Current Catholic Thought*, New York 1962, s. 169–183.

Steinmann J., *La Vie de Jésus*, Paris 1959.

Steinmueller J.E., *The Sword of the Spirit*, Waco 1982.

Tatum G., *The Limits of Reliability*, „Nova et Vetera" 6 (2008), s. 523–528.

The Audience of the Gospels: The Origin and Function of the Gospels in Earliest Christianity, E. Klink III (ed.), seria: *Library of New Testament Studies* 353, London 2010.

The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences, R. Bauckham (ed.), Grand Rapids 1998.

Taylor J., *The Treatment of Reality in the Gospels: Five Studies, Cahiers de la Revue Biblique* 78, Paris 2011.
Waldstein M., *The Foundations of Bultmann's Work*, „Communio" 14 (1987), s. 115–145.
Wright N.T., *The New Testament and the People of God*, Minneapolis 1992.
Wright N.T., *The Resurrection of the Son of God*, Minneapolis 2003.
Wright N.T., „Times Literary Supplement" (14 grudnia 2011).
Zarafa P.P., *The Limits of Biblical Inerrancy*, „Angelicum" 39 (1962), s. 92–119.
„Acta Apostolicae Sedis" 38 (1905–1906), s. 124–125; 4 (1912), s. 465; 15 (1923), s. 616–619; 26 (1934), s. 130; 45 (1953), s. 432; (1961), s. 507.
„Time" (5 listopada 1965), s. 5.

Anthony Giambrone (o. prof.) – dominikanin, biblista; wykładowca m.in. na Uniwersytecie Notre Dame (USA), prof. nadzwyczajny oraz wicedyrektor École biblique et archéologique française de Jérusalem (Izrael). Główne obszary badawcze: Nowy Testament, Ewangelie synoptyczne, Dzieje Apostolskie.

Wrocławski Przegląd Teologiczny
29 (2021) 1, 71–93
Wrocław Theological Review

Dominik Tomczyk
Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, Polska
dt@dominiktomczyk.com
ORCID: 0000-0003-0023-9153

Bogactwo jako hojność dawania. Analiza lingwistyczno-teologiczna 1Tm 6,17-19

Wealth as Generosity in Giving: Linguistic and Theological Study of 1Tm 6:17-19

Abstract: The author of the article provides a linguistic and theological study of the text from 1Tm 6:17-19, which is a sort of "instruction" offered by the author of the Letter on the Christian attitude towards wealth. Each one of these three verses is analysed separately. The paper draws the reader's attention to the fact that the material riches owned by a man is a gift from God and brings with itself a threefold accountability: to man, to society and to God. The text under study underlines two main components of wealth which are captured by the adjectives εὐμετάδοτος (generosity beyond measure) and κοινωνικός (the social dimension of wealth). God's intention for providing men with tangible assets (wealth) is, primarily, doing good to others, also by generous sharing of their possessions. We should perceive wealth from the eschatological point of view which ought to influence the present attitude of wealthy people. A rich man should put his trust not in ephemeral and temporary things but in God who is everlasting and eternal. He is the source of all abundance and wealth. Rich Christians should imitate God in His universal attitude of sharing with everybody.

Keywords: wealth, First Letter to Timothy, Apostle Paul, generosity, doing good, solidarity, ethics

Abstrakt: Autor artykułu przedstawia analizę lingwistyczno-teologiczną tekstu 1Tm 6,17-19, który jest swego rodzaju „instrukcją" autora Listu na temat postawy chrześcijanin wobec bogactwa. Każdy z trzech wierszy analizowany jest oddzielnie. Autor artykułu zwraca uwagę na fakt, że posiadane bogactwo materialne stanowi dar Boga dla człowieka, uwidaczniający się w potrójnej odpowiedzialności: przed samym sobą, przed społeczeństwem oraz przed Bogiem. Analizowany tekst podkreśla dwa główne elementy bogactwa, wyrażone przez przymiotniki εὐμετάδοτος (hojność ponad miarę) oraz κοινωνικός (społeczny wymiar bogactwa). Bożym zamiarem udzielania człowiekowi dóbr materialnych (bogactwa) jest przede wszystkim czynienie dobra

DOI: 10.34839/wpt.2021.29.1.71-93 © Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

względem innych, także poprzez hojne dzielenie się z innymi swoją majętnością. Na bogactwo winniśmy patrzeć z perspektywy eschatologicznej, która wpływać powinna na teraźniejsze postawy ludzi bogatych. Bogaty człowiek winien pokładać swoją nadzieję nie w tym, co ulotne i tymczasowe, ale w Bogu, który jest trwały i wieczny. To On stanowi źródło wszelkiej obfitości i bogactwa. Bogaci chrześcijanie powinni naśladować Boga w Jego uniwersalnej postawie dzielenia się ze wszystkimi.

Słowa kluczowe: bogactwo, Pierwszy List do Tymoteusza, Paweł Apostoł, hojność, czynienie dobra, solidarność, etyka

Zagadnienie bogactwa nie należy do centralnych pojęć teologii Nowego Testamentu. Pomimo że temat ten występuje w nauczaniu Pawła Apostoła, nie jest on szczególnie badany w literaturze biblijno-teologicznej[1]. W Pierwszym Liście do Tymoteusza znajdujemy skoncentrowane nauczanie Pawła na temat relacji chrześcijan do dóbr materialnych[2]. Jest on kluczowy dla właściwego rozumienia Pawłowej myśli moralnej w zakresie szeroko rozumianego bogacenia się i bogactwa chrześcijan. Tym bardziej zagadnienie to zasługuje na szczegółowe badania, gdy weźmiemy pod uwagę relację chrześcijan pierwotnego Kościoła

1 Por. S. Hałas, *Chciwość pieniędzy korzeniem wszelkiego zła według 1 Tm 6, 9–10*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 40 (1987), nr 4, s. 297–305; P. Dschulnigg, *Warnung vor Reichtum und Ermahnung der Reichen 1 Tim 6,6-10.17-19 im Rahmen des Schlußteils 6,3-21*, „Biblische Zeitschrift" 37 (1993), nr 1, s. 60–77; S. Bénétreau, *La richesse selon 1 Timothée. 6, 6-10 et 6, 17-19*, „Études théologiques et religieuses" 83 (2008) 1, s. 49–60; N. Neumann, *Kein Gewinn = Gewinn. Die kynisch geprägte Struktur der Argumentation in 1 Tim 6:3-12*, „Novum Testamentum" 51 (2009), nr 2, s. 127–147; A.J. Malherbe, *Godliness, Self-Sufficiency, Greed, and the Enjoyment of Wealth. 1 Timothy 6:3–19: Part I*, „Novum Testamentum" 52 (2010), nr 4, s. 376–405; A.J. Malherbe, *Godliness, Self-Sufficiency, Greed, and the Enjoyment of Wealth. 1 Timothy 6:3–19: Part II*, „Novum Testamentum" 53 (2011), nr 1, s. 73–96; M.E. Sheldon, *The Apostle Paul's Theology of Good Works, with Special Emphasis on 1 Timothy 6:17–19*, Wake Forest 2012 (niepublikowana praca doktorska); V. de Verlyn, K.R. Krell, *Paul and Money: A Biblical and Theological Analysis of the Apostle's Teachings and Practices*, Grand Rapids 2015; G.G. Hoag, *Wealth in Ancient Ephesus and the First Letter to Timothy: Fresh Insights from Ephesiaca by Xenophon of Ephesus*, seria: *Bulletin for Biblical Research Supplement* 11, Winona Lake 2015; J. Wilk, *Jak właściwie korzystać z bogactw materialnych? Rady dla ludzi bogatych zawarte w 1 Tm 6,17-19*, [w:] *Sprawiedliwość i miłość społeczna. Refleksja interdyscyplinarna w 90-lecie (Archi)diecezji Katowickiej*, A. Wuwer (red.), Katowice 2015, s. 160–174; D. Tomczyk, *Φιλαργυρία – czy jedyny korzeń wszelkiego zła? Analiza 1 Tm 6,10a*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 73 (2020), nr 1, s. 5–23.

2 Mimo że problem autorstwa 1Tm nie został ostatecznie rozstrzygnięty, autor artykułu wymienia Pawła Apostoła jako autora Listu. Por. S. Haręzga, *Pierwszy i Drugi List do Tymoteusza. List do Tytusa. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, seria: *Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament* 14, Częstochowa 2018, s. 34–53.

do ówczesnego systemu wartości i moralności Imperium Rzymskiego[3] oraz do stoickiej myśli filozoficznej związanej z pojęciem αὐτάρκεια.

W tym kontekście być może słuszna jest teza Paula Trebilco, że dobra materialne i bogactwo w ogóle mogły być prawdziwym problemem w społeczności pierwotnego Kościoła, choć nie dysponujemy wprost dowodami potwierdzającymi ten stan rzeczy[4]. Obecność różnych poziomów klas społeczno-ekonomicznych w społeczności ówczesnego Kościoła nie jest niczym niezwykłym. Stanowiło to jednak pewne wyzwanie dla jedności i budowania właściwych relacji między grupami społeczeństwa w jego różnych warstwach[5].

Nie dziwi zatem fakt, że temat bogactwa i bogatych chrześcijan w gminie efeskiej pojawił się w 1Tm 6 z taką siłą. Możliwe, że poruszana kwestia nie dotyczyła tylko tego Kościoła, lecz miała szerszy zasięg. W naszych badaniach nie interesuje nas jednak analiza statusu ekonomicznego i społecznego ludzi bogatych, ale przede wszystkim apostolskie parenetyczne nauczanie na temat bogactwa jako takiego.

W tej perspektywie dokonamy analizy perykopy tekstu 1Tm 6,17-19, omawiając jej poszczególne wiersze. W oparciu o analizy lingwistyczne i semantyczne używanych przez autora Listu określeń, chcemy odpowiedzieć na podstawowe pytanie: co stanowi właściwy klucz do chrześcijańskiej interpretacji zagadnienia bogactwa?

By znaleźć odpowiedź na to pytanie, najpierw omówimy nakaz zaufania Bogu, a nie wątpliwemu, nietrwałemu bogactwu (1). Następnie poddamy analizie przesłanie autora Listu w zakresie wykorzystywania swojego bogactwa na podstawie dwóch kluczowych przymiotników: εὐμετάδοτος i κοινωνικός (2). W przedostatniej części odpowiemy na pytanie, czym jest θεμέλιον καλόν w relacji do życia wiecznego (3). Na koniec przeanalizujemy omawiany tekst w kontekście źródła i celu posiadanego bogactwa przy pomocy odwróconej analizy szyku tekstu 1Tm 6,17-19 (4).

---

[3] Por. T. Morgan, *Popular Morality in The Early Roman Empire*, Cambridge 2007, s. 47–48, 90–94.

[4] Por. P. Trebilco, *The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius*, seria: *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 116, Tübingen 2014, s. 405; R.M. Kidd, *Wealth and Beneficence in the Pastoral Epistles: A „Bourgeois" Form of Early Christianity?*, seria: *Society of Biblical Literature Dissertation Series* 122, Atlanta 1990, s. 195.

[5] Por. P.H. Towner, *The Letters to Timothy and Titus*, seria: *The New International Commentary on the New Testament*, Grand Rapids 2006, s. 424.

„Bogatym w tym czasie nakazuj…" (1Tm 6,17)

τοῖς πλουσίοις ἐν τῷ νῦν αἰῶνι παράγγελλε μὴ ὑψηλοφρονεῖν μηδὲ ἠλπικέναι ἐπὶ πλούτου ἀδηλότητι ἀλλ' ἐπὶ θεῷ τῷ παρέχοντι ἡμῖν πάντα πλουσίως εἰς ἀπόλαυσιν[6].

Bogatym w tym czasie nakazuj, aby nie wynosili się i nie ufali niepewnemu bogactwu, ale Bogu udzielającemu nam wszystkiego obficie do korzystania (1Tm 6,17; tłum. własne)

Analizowany wiersz stanowi kontynuację rozpoczętego w 1Tm 6,6-10 tematu dotyczącego bogactwa i bogatych chrześcijan w efeskim Kościele[7]. Tym razem autor Listu w nowy sposób pokazuje podejście do dóbr materialnych.

Podczas gdy tekst 1Tm 6,9 dotyczył tych, którzy chcieli się bogacić, w 1Tm 6,17 apostoł ma na myśli już bogatych, majętnych chrześcijan (τοῖς πλουσίοις), którzy być może stanowili wówczas zauważalną, odrębną społecznie grupę ludzi. Należały do nich przede wszystkim osoby wolne, także właściciele niewolników. O ile chcący się bogacić narażeni byli na liczne i bezsensowne oraz szkodliwe niebezpieczeństwa, bogatym autor Listu wręcz nakazuje, czego powinni unikać oraz jaką postawę winni przyjąć wobec posiadanego już bogactwa. Apostoł Paweł nie kwestionuje obecności osób bogatych we wspólnocie chrześcijan. Przestrzega ich jednak przed dwoma poważnymi niebezpieczeństwami: pychą i pokładaniem nadziei w niestabilności bogactwa zamiast w Bogu[8].

W grece klasycznej występują czasowniki, które same w sobie stanowiły formę niedokończonej akcji, ponieważ ich prawdziwy cel znajdował się w czyimś działaniu, bez którego znaczenie czasownika stawało się niekompletne i niejednoznaczne. Do takich czasowników w Nowym Testamencie należy występujący w omawianym wierszu παραγγέλλειν. Wskazuje on na ważne polecenie, którego wykonanie winno być oczywiste[9].

---

6 Tekst grecki za: *Novum Testamentum Graece*, E. Nestle, E. Nestle, B. Aland, K. Aland, J. Karavidopoulos, C.M. Martini, B.M. Metzger (eds.), Stuttgart 2012.

7 W trzech wierszach omawianej perykopy autor Listu posługuje się aż sześcioma *hapaks legomena*: ὑψηλοφρονέω, ἀδηλότης (1Tm 6,17), ἀγαθοεργέω, εὐμετάδοτος, κοινωνικός (1Tm 6,18), ἀποθησαυρίζω (1Tm 6,19).

8 Por. P. Iovino, *Lettere a Timoteo. Lettera a Tito*, seria: *I Libri Biblici. Nouovo Testamento* 15, Milano 2005, s. 131–132.

9 Por. F. Blass, A. Debrunner, *Grammatik des neutestamentlischen Griechisch*, Göttingen 1984, § 328.

Tylko w tym Liście autor posługuje się tym czasownikiem aż pięć razy (1Tm 1,3; 4,11; 5,7; 6,13.17)[10]. Użyty παραγγέλλω (tryb rozkazujący) nie oznacza jedynie dawania autorytatywnych wskazówek, nakazywania czy instruowania. W szerszym kontekście oznacza on także polecanie, zachęcanie czy nawet przynaglanie do wykonania jakiegoś zalecenia[11]. Na takim właśnie tle należy rozpatrywać Pawłowe „nakazuj", bardziej jako pouczanie, zachętę, wskazanie drogi lub naukę dla każdego niż rozkaz w wojskowym znaczeniu.

Grecki rdzeń πλου-

W starożytnym społeczeństwie posiadanie dóbr materialnych przekładało się na status społeczny danej osoby. Apostoł podkreśla ten stan poprzez czterokrotne użycie rdzenia πλου-, jaki odnajdujemy w przymiotniku πλούσιοις, rzeczowniku πλοῦτος, przysłówku πλουσίως (w. 17) oraz czasowniku πλουτεῖν (ww. 9 i 18).

Etymologicznym źródłem tych wszystkich słów jest rzeczownik πλοῦτος. Oznacza on bogactwo, majątek, pewną obfitość dóbr materialnych, dobrobyt czy po prostu szczęśliwe życie[12]. Pochodny przymiotnik πλούσιοις określa człowieka zasobnego w środki materialne, kogoś zamożnego[13]. Natomiast przysłówek πλουσίως znaczy tyle co obficie lub bogato[14], zaś czasownik

---

10 Dane statystyczne według R. Morgenthaler, *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*, Zürich 1958, s. 128.

11 Por. W. Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, Berlin–New York 1971, kol. 1216; J. Strong, *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego*, tłum. A. Czwojdrak, seria: *Prymasowska Seria Biblijna* 42, Warszawa 2015, s. 579 (G3853); *Słownik grecko-polski*, t. 3: *Λ–Π*, Z. Abramowiczówna (red.), Warszawa 1962, s. 392–393; F.W. Danker, *The Concise Greek-English Lexicon of the New Testament*, Chicago 2009, s. 266.

12 Por. W. Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch…*, dz. cyt., kol. 1337; J. Strong, *Grecko-polski słownik…*, dz. cyt., s. 628 (G4149); *Słownik grecko-polski*, t. 3, dz. cyt., s. 562; F.W. Danker, *The Concise Greek-English Lexicon…*, dz. cyt., s. 288. F. Hauck i W. Kasch zauważają, że etymologia pochodzenia tego rzeczownika jest odkrywcza. Sięga ona bowiem indoeuropejskiego rdzenia *pel-*, który oznacza zarówno „płynąć", jak i „wypełniać w pełni". Por. F. Hauck, W. Kasch, *πλοῦτος*, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, G. Kittel, O. Baumernfeind, G. Friedrich (Hg.), t. 6, Stuttgart 1959, s. 317.

13 W przenośni przez πλούσιοις rozumie się osobę, która obfituje (jest bogata) „w cnoty chrześcijańskie i dobra wieczne". Por. J. Strong, *Grecko-polski słownik…*, dz. cyt., s. 628 (G4145).

14 Por. J. Strong, *Grecko-polski słownik…*, dz. cyt., s. 628 (G4146). Przysłówek πλουσίως występuje w Nowym Testamencie cztery razy, w tym trzy u Pawła (Kol 3,16; 1Tm 6,17; Tt 3,6; 2P 1,11), w przeciwieństwie do przymiotnika πλουσίος, który pojawia się aż 28 razy. Por. R. Morgenthaler, *Statistik…*, dz. cyt., s. 133. Πλουσίως w *Corpus Paulinum* dotyczy nie

πλουτεῖν po prostu bycie bogatym, opływanie w dostatki czy też posiadanie obfitości[15].

Autor Listu, posługując się zestawem tych czterech brzmiących podobnie wyrazów, używa figury stylistycznej, którą jest paronomazja[16]. Wykorzystuje on podobieństwo pewnych dźwięków przy jednoczesnym podkreśleniu różnicy znaczeń poszczególnych wyrażeń, wzmacniając przy tym ich odrębność semantyczną w obszarze treści. Czyni to w pewien artystyczny, wręcz refleksyjny sposób[17].

Słowo πλοῦτος zakłada bardziej charakter statyczny niż dynamiczny. Wskazuje mocniej na już posiadane bogactwo niż na uczestniczenie w procesie jego zdobywania. Jest ono wyrazem i symbolem dobrobytu oraz szczęśliwego życia, prowadzonego w ramach danego porządku świata, który z kolei stanowi rezultat błogosławieństwa bogów[18].

Autor Listu za pomocą czasownika ὑψηλοφρονεῖν wyraźnie przestrzega bogatych, aby nie posiadali wysokiego mniemania o sobie, by nie byli dumni, pyszni ani zarozumiali; nie myśleli, że posiadane bogactwo zapewni im bezpieczeństwo w życiu[19]. Postawa pychy i wywyższania się ponad innych ze względu na swój materialny status może bowiem prowadzić nawet do pogardy i patrzenia z góry na mniej posiadających, tworząc tym samym niepotrzebne podziały społeczne. Dlatego też

> nakaz wystrzegania się pychy wyrasta z zagrożenia, jakiemu poddawany jest każdy, kto opływa w dobra materialne. Wówczas grozi mu bowiem stawianie siebie ponad innych, pogarda wobec biednych, ciągła koncentracja na sobie i realizacji swych egoistycznych celów[20].

---

tylko bogactwa (zob. 1Tm 6,17), ale Słowa Chrystusa mieszkającego obficie w wierzących (zob. Kol 3,16) czy Ducha Świętego, obficie wylanego na wierzących (zob. Tt 3,6).

15 Por. J. Strong, *Grecko-polski słownik…*, dz. cyt., s. 628 (G4147); *Słownik grecko-polski*, t. 3, dz. cyt., s. 561; R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, seria: *Prymasowska Seria Biblijna* 3, Warszawa 1994, s. 501 (P4021); W. Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch…*, dz. cyt., kol. 1336.

16 Παρονομασία znaczy „lekko zmieniona nazwa". Por. F. Blass, A. Debrunner, *Grammatik…*, dz. cyt., § 488, 1; S.B. Noegel, *Paronomasia*, [w:] *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*, t. 3, G. Khan (ed.), Leiden–Boston 2013, s. 24–29.

17 Może to odpowiadać łacińskiej figurze *traductio*, występującej w retoryce. Por. F. Blass, A. Debrunner, *Grammatik…*, dz. cyt., § 488, nota 6.

18 Por. F. Hauck, W. Kasch, *πλοῦτος*, dz. cyt., s. 317.

19 Por. R. Popowski, *Wielki słownik…*, dz. cyt., s. 632 (P5161); J. Strong, *Grecko-polski słownik…*, dz. cyt., s. 801 (G5309); *Słownik grecko-polski*, t. 4: *P–Ω*, Z. Abramowiczówna (red.), Warszawa 1965, s. 484; F.W. Danker, *The Concise Greek-English Lexicon…*, dz. cyt., s. 368.

20 S. Harężga, *Pierwszy i Drugi List…*, dz. cyt., s. 349. Por. P.M. Zehr, *1 & 2 Timothy. Titus*, seria: *Believers Church Bible Commentary*, Scottdale 2010, s. 125.

Nietrwałość i tymczasowość bogactwa

Biblia w mądrości Starego Testamentu oraz w nauczaniu Jezusa konsekwentnie naucza, że ludzkie bogactwo jest przemijające, zawodne i zwodnicze (zob. Prz 11,28; 23,4-5; Koh 5,13-17; Jr 9,22-23; Łk 12,13-31; Jk 1,9-11; 4,13-17; 5,1-6). Jezus bardzo wyraźnie przestrzegał przed wszelką chciwością: „Uważajcie i strzeżcie się wszelkiej chciwości, bo nawet gdy ktoś ma [wszystkiego] w nadmiarze, to życie jego nie zależy od jego mienia" (Łk 12,15).

Nie dziwi zatem fakt, że Paweł podkreśla negatywne cechy posiadanego majątku, jakimi są jego nietrwałość i tymczasowość. Czyni to poprzez użycie rzeczownika ἀδηλότης. Podkreśla on bowiem stan niejasności, niemal warunek braku pewności[21]. Mamy tutaj do czynienia z dopełniaczem jakości (*genetivus qualitatis*), gdzie rzeczownik traktowany jest jak przymiotnik, co uwypukla większą wyrazistość jakości głównego rzeczownika. Nie chodzi zatem o „bogactwo niepewności", ile o „niepewność bogactwa"[22]. Mało tego, można powiedzieć, że ἀδηλότης rozumiany jako przymiotnik podkreśla niemal „szaleństwo nadziei" pokładanej w bogactwie materialnym. Ta cecha niepewności bogactwa czyni je niezdolnym do bycia prawdziwym fundamentem pokładanej w nim nadziei.

Autor zestawia ze sobą wyrazy o przeciwstawnych znaczeniach: bogactwo i niepewność. To pewnego rodzaju ironia z jego strony, ale i zaskakujący paradoks[23]. Posiadane bogactwo jako coś, co wydawać by się mogło fundamentem, ostoją, poczuciem bezpieczeństwa, nie może być przedmiotem pokładania nadziei ludzi bogatych, ponieważ cechuje je niestałość, niepewność, tymczasowość i ulotność.

Dla Pawła przeciwieństwem niepewności, nietrwałości oraz przemijalności materialnego bogactwa jest Bóg. Wiąże się to z atrybutem Jego wieczności, który wyraża się aż nadto dobitnie w Jego imieniu Jahwe – „JESTEM, KTÓRY JESTEM" (אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה) (Wj 3,14). Hebrajskie אֶהְיֶה należy rozumieć nie tyle w sensie „jestem" („być", „znajdować się"), lecz w znaczeniu kogoś działającego: „będę dla (was)"[24]. Właśnie takie rozumienie Boga przedstawia

[21] Por. *Słownik grecko-polski*, t. 1: *A–Δ*, Z. Abramowiczówna (red.), Warszawa 1958, s. 26; J. Strong, *Grecko-polski słownik…*, dz. cyt., s. 14 (G83); F.W. Danker, *The Concise Greek-English Lexicon…*, dz. cyt., s. 6.

[22] Por. F. Blass, A. Debrunner, *Grammatik…*, dz. cyt., § 165, 2; A. Piwowar, *Składnia języka greckiego Nowego Testamentu*, Lublin 2017, § 38.

[23] Por. M. Dibelius, H. Conzelmann, *The Pastoral Epistles. A Commentary on the Pastoral Epistles*, seria: *Hermeneia*, Philadelphia 1972, s. 91: *The stress upon «ἀδηλότης» as the object of hope is an intended paradox*.

[24] G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. Widła, Warszawa 1986, s. 148.

Paweł, posługując się czasownikiem παρέχω, który oznacza bycie obecnym dla innych, wyciągnięcie ręki, zaopatrzenie, zaoferowanie czegoś ze swojej strony[25].

Apostoł ma głęboką świadomość, że bycie bogatym nie jest zasługą samego człowieka, ale przede wszystkim stanowi następstwo działania łaski Boga. Zestawia on ze sobą dwa obrazy: pokładaną ufność w niepewnym bogactwie oraz żyjącego Boga. Bóg nie jest ograniczony ani określony żadnymi ramami czasu, przestrzeni ani możliwości. Bóg jest nieustannie Udzielającym, co podkreśla zastosowany tutaj imiesłów czasu teraźniejszego (παρέχοντι).

Bóg udziela wszystkiego, czego człowiek potrzebuje w życiu, i czyni to w obfitości, aby niczego mu nie brakowało. To On bowiem, i tylko On, stanowi źródło wszelkiego prawdziwego i niezniszczalnego bogactwa. Ten aksjomat powinien być podstawą zaufania Jemu, a nie tymczasowemu i nietrwałemu bogactwu.

Autor Listu zmienia optykę z teraźniejszej ufności pokładanej w posiadaniu dóbr materialnych na eschatologiczną ufność posiadania innego rodzaju bogactwa, jakim jest życie wieczne, a w konsekwencji sam Bóg. Temu, co teraźniejsze, ziemskie, przeciwstawia on to, co wieczne; temu, co nietrwałe – to, co trwałe; temu, co zniszczalne – to, co niezniszczalne. Możemy powiedzieć, że Paweł nie tyle „uduchawia" bogactwo, lecz je „eschatologizuje"[26]. To Bóg w Chrystusie jest bowiem prawdziwie bogatym (πλούσιος; zob. 2Kor 8,9) i prawdziwym bogactwem (ὁ πλοῦτος; zob. Kol 1,27).

W swoim działaniu Bóg nie jest Bogiem pasywnym – jest Bogiem aktywnym. On działa w sposób nieprzerwany od pierwszego dnia stworzenia świata (zob. Rdz 1,1-31). Nie zapomniał o swoim stworzeniu i nie zakończył zaopatrywania człowieka we wszystko, co jest mu potrzebne do życia, zarówno ziemskiego, jak i wiecznego. Konsekwencją tej prawdy winno być zaangażowanie chrześcijan w naśladowanie swego Stwórcy. Podobnie jak Bóg wyciągający swoją rękę nad każdym człowiekiem w celu jego zaopatrzenia, człowiek bogaty winien naśladować swego Stwórcę w Jego postawie.

Naśladowanie Boga wyraża się poprzez korzystanie z Jego darów. Rzeczownik ἀπόλαυσις, który występuje tylko w 1Tm 6,17 oraz w Hbr 11,25, oznacza nie tylko używanie, korzystanie z czegoś, ale również pewną przyjemność, a nawet

[25] Por. F.W. Danker, *The Concise Greek-English Lexicon...*, dz. cyt., s. 272; *Słownik grecko-polski*, t. 3, dz. cyt., s. 440; J. Strong, *Grecko-polski słownik...*, dz. cyt., s. 592 (G3930); F. Blass, A. Debrunner, *Grammatik...*, dz. cyt., § 316, 3.

[26] Por. R.J. Neuhaus, *Bogactwo i beztroska: być bogatym, bogactwo tworzyć*, [w:] *Etyka kapitalizmu*, P.L. Berger (red.), tłum. H. Woźniakowski, Kraków 1994, s. 177. Neuhaus określa to mianem „eschatologicznej niefrasobliwości" (s. 178).

rozkosz z korzystania[27]. Bóg nie ogranicza człowieka w żaden sposób w korzystaniu z dóbr, którymi go obdarzył. Udziela każdemu obficie po to, aby z tej obfitości bezgranicznie korzystał, w sposób wolny, ale i odpowiedzialny, nie tylko dla siebie samego, ale również wobec innych (por. Ps 104,27-28; 145,15-16; Mt 6,25-34). Cel działania εἰς ἀπόλαυσιν autor określa jednoznacznie w kolejnym wierszu swojego Listu.

„Aby czynić dobrze…" (1Tm 6,18)

ἀγαθοεργεῖν, πλουτεῖν ἐν ἔργοις καλοῖς, εὐμεταδότους εἶναι, κοινωνικούς.

czynić dobrze, wzbogacać się w dobre czyny, być hojnymi i chętnymi do dzielenia się (1Tm 6,18; tłum. własne)

Całe zdanie stanowi wezwanie bogatych do trzech bardzo konkretnych sposobów wykorzystania posiadanego bogactwa. Paweł zaleca im: czynić dobro; wzbogacać się w dobre czyny oraz być hojnymi i chętnymi do dzielenia się z innymi. Podstawą tych działań winna być świadomość, że wszystko pochodzi od Boga, a bogaci są tylko zarządcami Bożego majątku[28].

Autor Listu rozpoczyna zdanie czasownikiem kontrahowanym ἀγαθοεργεῖν[29]. To rzadkie słowo, którego brak w Septuagincie oraz w literaturze greckiej spotykamy tylko tutaj oraz w Dz 14,17 (ἀγαθουργῶν). Powstało ono w wyniku złożenia z przymiotnika ἀγαθός oraz czasownika ποιέω. Przymiotnik ἀγαθός oznacza coś dobrego, dobry charakter lub dobrą naturę, coś pożytecznego, doskonałego[30], zaś czasownik ποιέω oznacza czynność wytwarzania, budowania, tworzenia, kształtowania, a nawet zaopatrywania w coś[31]. Tym samym ἀγαθοεργέω określa nie tylko czynienie dobra, jakieś słuszne postępowanie, ale nade wszystko czynienie dobra w sposób korzystny dla innych[32]. Jest więc

---

27 Por. *Słownik grecko-polski*, t. 1, dz. cyt., s. 276. Por. J. Strong, *Grecko-polski słownik…*, dz. cyt., s. 90 (G619).

28 Por. P. Iovino, *Lettere a Timoteo…*, dz. cyt., s. 132.

29 Por. F. Blass, A. Debrunner, *Grammatik…*, dz. cyt., § 31, 1.

30 Por. W. Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch…*, dz. cyt., kol. 4–6; J. Strong, *Grecko-polski słownik…*, dz. cyt., s. 4 (G18).

31 Por. F.W. Danker, *The Concise Greek-English Lexicon…*, dz. cyt., s. 1; W. Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch…*, dz. cyt., kol. 1350–1355; J. Strong, *Grecko-polski słownik…*, dz. cyt., s. 631–632 (G4160).

32 Por. J. Strong, *Grecko-polski słownik…*, dz. cyt., s. 3 (G14).

parenetycznym wezwaniem do działania i opisuje, jak można się cieszyć bogactwem poprzez czynienie dobra[33].

Poprzez użycie bezokolicznika ἀγαθοεργεῖν Paweł kontynuuje swoją myśl z poprzedniego wiersza. Nie można bogacić się w dobre czyny, o ile nie korzysta się z tego, czego udzielił Bóg. Tym samym podstawą czynienia dobra wobec innych jest przede wszystkim On sam. Zarówno czynienie dobra (ἀγαθοεργεῖν), jak i wzbogacanie się w dobre czyny (πλουτεῖν ἐν ἔργοις καλοῖς), bycie hojnym i chętnym do dzielenia się (εὐμεταδότους εἶναι κοινωνικούς) oraz korzystanie z bogactwa musi być poprzedzone udzielaniem przez Boga w obfitości wszystkiego (παρέχοντι ἡμῖν πάντα πλουσίως εἰς ἀπόλαυσιν), co tak mocno wybrzmiewa w 1Tm 6,17. Pokazuje to tabela 1.

Tabela 1.

1Tm 6,17	Bóg udzielający nam wszystkiego obficie do korzystania		
	↓	↓	↓
1Tm 6,18	aby czynić dobrze	aby wzbogacać się w dobre czyny	aby być hojnymi i chętnymi do dzielenia się

Autor podkreśla zatem zależność posiadanego bogactwa od Boga. Bez świadomości, że wszystko, co mają bogaci (chrześcijanie), jest darem samego Boga i należy do Niego, może być im trudno właściwie korzystać z posiadanego majątku. Cały ten wiersz ma mocny wydźwięk eschatologiczny, ponieważ czynienie dobra objawiające się w dobrych dziełach oraz chętne i hojne dzielenie się z innymi potrzebującymi przekładają się ostatecznie na uchwycenie się prawdziwego życia, które dopiero ma nadejść (zob. 1Tm 6,19). A jest nim wieczne przebywanie z Bogiem w Jego królestwie.

W omawianym wierszu autor Listu posługuje się dwoma szczególnymi przymiotnikami: εὐμετάδοτος oraz κοινωνικός, których charakterystyki dokonamy poniżej.

Hojność ponad miarę, czyli εὐμετάδοτος

Pierwszy z wymienionych przymiotników – εὐμετάδοτος możemy rozpatrywać jako złożenie przysłówka εὖ oraz przymiotnika μετάδοτος (od czasownika

[33] Por. A.J. Malherbe, *Godliness, Self-Sufficiency, Greed, and the Enjoyment of Wealth. 1 Timothy 6:3–19: Part II*, dz. cyt., s. 92.

μεταδίδωμι[34]). Εὐ- w języku greckim wykorzystuje się do wzmocnienia wartości semantycznej drugiego członu złożenia[35]. Wyraża on wielkość, obfitość, dobrobyt, łatwość, pewne dobro[36]. Jest to Pawłowy neologizm, który świadomie spiętrza znaczenia „bardzo" i „możliwy". „W sumie te dwa elementy złożenia wyrażają nie tylko zdolność do dzielenia się, ale dużą łatwość i nawet gorliwość w dzieleniu się swoim majątkiem"[37].

Hapaks legomenon εὐμετάδοτος określa człowieka chętnie dzielącego się z innymi, hojnego, wspaniałomyślnego, chętnie udzielającego, gotowego i gorliwego do przekazania czegoś innym[38]. Tym samym autor Listu przez εὐμετάδοτος wskazuje jednoznaczny kierunek działania bogatych chrześcijan: są nimi wszyscy potrzebujący i w stosunku do nich bogaci winni być nad wyraz gotowi i chętni do dzielenia się tym, co sami posiadają. Chodzi tu zatem o hojność ponad miarę, wykraczającą ponad zwykłe jej rozumienie. Nie jest to tylko jałmużna czy dawanie, które mogłoby wynikać z czystej ludzkiej kalkulacji, z nakazu obowiązującego prawa lub ludzkiej tradycji, lecz hojność bezgraniczna (zob. Ps 23,5). Łączy się z tym wspaniałomyślność darczyńcy w stosunku do obdarowanych. Nie pochodzi ona z serca skąpego, które nie dostrzega potrzeb innych, ale z serca otwartego, wrażliwego i gotowego, by nieść pomoc w różnych obszarach ludziom potrzebującym.

Właśnie taka postawa chrześcijan wskazuje na miłość Boga jako źródło wszelkiej dobroczynności. Dobitnie ujął to Jan Ewangelista w swoim Liście: „Jeśliby ktoś posiadał majętność tego świata i widział, że brat jego cierpi niedostatek, a zamknął przed nim swe serce, jak może trwać w nim miłość Boga?" (1J 3,17; zob. Pwt 15,7-8). Czasownik κλείω, którego użył tutaj Jan, oznacza nie tylko zamknięcie czegoś w ukryciu, zagrodzenie dostępu do czegoś, ale w przenośni wskazuje na kogoś pozbawionego litości i miłosierdzia względem drugiej osoby[39]. A zatem εὐμετάδοτος to okazanie chrześcijańskiego miłosierdzia, to bycie otwartym na potrzeby bliźniego, ponieważ taka postawa stanowi potwierdzenie trwania człowieka w miłości Boga.

---

[34] Μεταδίδωμι oznacza dawanie części czegoś, odstąpienie czegoś komuś, podzielenie się czymś. Por. *Słownik grecko-polski*, t. 2: *E–K*, Z. Abramowiczówna (red.), Warszawa 1960, s. 118.

[35] Por. R. Popowski, *Struktura semantyczna neologizmów w listach Pawła z Tarsu*, Lublin 1978, s. 35.

[36] Por. Słownik *grecko-polski*, t. 2, dz. cyt., s. 326.

[37] R. Popowski, *Struktura semantyczna…*, dz. cyt., s. 35.

[38] Por. *Słownik grecko-polski*, t. 2, dz. cyt., s. 352; J. Strong, *Grecko-polski słownik…*, dz. cyt., s. 321 (G2130); R. Popowski, *Wielki słownik…*, dz. cyt., s. 243 (P2126).

[39] Por. J. Strong, *Grecko-polski słownik…*, dz. cyt., s. 432 (G2808); *Słownik grecko-polski*, t. 2, dz. cyt., s. 670–671.

Być może należy dopatrywać się w Pawłowym tekście radykalnego wezwania do decyzji, którą winni podjąć bogaci chrześcijanie. Każdy musi zadecydować, na kim lub na czym chce skupiać swoje serce i pragnienia – na Bogu czy też na dobrach tego świata. Jezusowe wezwanie jest wciąż aktualne:

> Nie gromadźcie sobie skarbów na ziemi, gdzie mól i rdza niszczą i gdzie złodzieje włamują się, i kradną. Gromadźcie sobie skarby w niebie, gdzie ani mól, ani rdza nie niszczą i gdzie złodzieje nie włamują się, i nie kradną. Bo gdzie jest twój skarb, tam będzie i serce twoje (Mt 6,19-21).

I dalej: „Nikt nie może dwom panom służyć. Bo albo jednego będzie nienawidził, a drugiego będzie miłował; albo z jednym będzie trzymał, a drugim wzgardzi. Nie możecie służyć Bogu i Mamonie" (Mt 6,24). A zatem pierwszą troską ludzi bogatych powinno być czuwanie nad samym sobą, nad swoim „sercem". Kluczowa jest tutaj postawa człowieka wobec Boga i ludzi. To, co ostatecznie naprawdę się liczy, to serce człowieka oraz wyznaczane priorytety w życiu. „Aby czynić dobrze..." jest wezwaniem do bycia gotowym do działania na rzecz innych. Słuszna zatem wydaje się teza Johna Bernarda, że „od bogatych żąda się dobrego serca i hojnej ręki"[40].

Hojność i gotowość do dzielenia się z innymi odpowiadają Bożemu sposobowi zaopatrywania każdego człowieka we wszystko. Takim przykładem jest Zacheusz, zwierzchnik celników, który przeżył „ekonomiczne nawrócenie", gdy otworzył Jezusowi nie tylko drzwi swojego domu, ale przede wszystkim drzwi swojego serca: „Panie, oto połowę mego majątku daję ubogim, a jeśli kogoś w czymś skrzywdziłem, zwracam poczwórnie" (por. Łk 19,8; zob. 19,1-10)[41].

Paweł Apostoł ma świadomość, jak niebezpieczne jest pragnienie bogactwa i bogactwo samo w sobie (zob. 1Tm 6,9). Większość ludzi przywiązuje się do dóbr materialnych i troszczy się tylko o nie. Dlatego apostoł kładzie tak mocny nacisk na eschatologiczną perspektywę teraźniejszego posiadania, które nie ma żadnej wartości w stosunku do wiecznego prawdziwego bogactwa posiadania Boga! W tym kontekście bogactwo materialne to wzajemne przenikanie się działania dwóch eonów: teraźniejszego i przyszłego, gdzie przyszły eon kształtuje teraźniejszy, a teraźniejszy przekłada się na przyszły.

---

[40] J.H. Bernard, *The Pastoral Epistles with Introduction and Notes*, Cambridge 1899, s. 102: *a kind heart as well as a generous hand is demanded of the rich*; por. S. Bénétreau, *La richesse*..., dz. cyt., s. 58.

[41] Por. P.M. Zehr, *1 & 2 Timothy*..., dz. cyt., s. 125.

Społeczny wymiar bogactwa, czyli κοινωνικός

Z εὐμετάδοτος autor Listu łączy bezpośrednio kolejny przymiotnik κοινωνικός. Oznacza on kogoś społecznego, towarzyskiego, gotowego do dzielenia się, zdolnego do tworzenia i pielęgnowania wspólnoty oraz więzi z innymi. Κοινωνικός to człowiek skłonny do tego, aby inni mieli udział w dobrach, które on posiada, gotowy i chętny do swobodnego dzielenia się z innymi[42]. Apostoł podkreśla za pomocą tego przymiotnika wspólnotowy, społeczny charakter posiadanego bogactwa.

Przeciwieństwem człowieka rozumianego jako εὐμετάδοτος i κοινωνικός jest człowiek chciwy (πλεονέκτης). Chciwość[43], skąpstwo oraz miłość bogactwa (zob. 1Tm 6,10), pokładanie bezgranicznej ufności w dobrach materialnych w przeciwieństwie do zaufania Bogu nie mają nic wspólnego z hojnością i dzieleniem się z innymi.

Biblia Tysiąclecia tłumaczy przymiotnik κοινωνικός użyty w 1Tm 6,18 przez „uspołecznieni"[44], Biblia Warszawska przez „dzielących się z innymi"[45], zaś S. Harężga przez „solidarni"[46]. Przytoczone powyżej trzy tłumaczenia tego słowa pokazują charakter bogactwa, wskazują kierunek nastawienia, jakie powinni mieć w sobie ludzie bogaci. Z tym „uspołecznieniem" i „solidarnością" idzie w parze wspaniałomyślna hojność dawania. „Dzielenie się z innymi" nie może wynikać ani z przymusu, ani z wyrachowania. Ta druga postawa nie licuje z otwartym na Boże działanie sercem człowieka. A zatem Pawłowe εὐμεταδότους εἶναι κοινωνικούς wskazuje na wewnętrzną gotowość i chęć hojnego dzielenia się z innymi, która pochodzi z wolnego serca człowieka bogatego, upatrującego źródła swego bogactwa w Bogu[47].

---

42 Por. J. Strong, *Grecko-polski słownik…*, dz. cyt., s. 438 (G2843); F.W. Danker, *The Concise Greek-English Lexicon…*, dz. cyt., s. 203; *Słownik grecko-polski*, t. 2, dz. cyt., s. 685; W. Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch…*, dz. cyt., kol. 870.

43 W *Corpus Paulinum* w dwóch miejscach chciwość jako postawa człowieka została jednoznacznie określona jako pewna forma bałwochwalstwa (zob. Kol 3,5; Ef 5,5), która w konsekwencji prowadzi do utraty samego Boga. Ludzka chciwość przejawia się bardziej w umiłowaniu pieniędzy i posłuszeństwie bogactwu zamiast Bogu. Skoro bałwochwalstwo obejmuje „pojęcie wyłączności", chciwość jako taka rywalizuje o ludzkie serce, podobnie jak i Bóg. Zob. D. Tomczyk, *Φιλαργυρία…*, dz. cyt., s. 9, nota 18; S. Hałas, *Chciwość pieniędzy…*, dz. cyt., s. 297–305.

44 *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, oprac. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, Poznań 2002.

45 *Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Warszawa 1975.

46 S. Harężga, *Pierwszy i Drugi List…*, dz. cyt., s. 349–350.

47 Por. P. Iovino, *Lettere a Timoteo…*, dz. cyt., s. 132.

Taki obraz bogatego chrześcijanina kreśli nam w omawianym tekście autor Listu. Hojne dawanie i dzielenie się powinno wynikać z naśladowania Bożego działania. Ludzka hojność zakotwiczona jest w Bożej hojności, która objawiła się w ofiarowaniu tego, kto był najcenniejszy dla Boga – własnego umiłowanego Syna (zob. J 3,16).

To Bóg użycza człowiekowi ze swoich bogatych zasobów i zaopatruje we wszystko w sposób obfity (zob. 1Tm 6,17). Osobom bogatym zawsze winna towarzyszyć świadomość, że nic nie należy do nich. Zdaniem Pawła człowiek jest szafarzem nie tylko Bożych tajemnic, ale i zarządcą Bożych darów (zob. 1Kor 4,1). Krótko mówiąc, bogactwo człowieka, cały jego majątek powinien być κοινωνικός – „uspołeczniony" i „solidarny". Dla Pawła Apostoła wszystko to, co posiadają chrześcijanie, ma wymiar społeczny! Nie oznacza to jednak, że wszystko należy rozdać innym. Chodzi tutaj raczej o chrześcijańską gotowość i otwartość, zgodną z powtórzonym przez autora Listu starotestamentowym powiedzeniem „radosnego dawcę Bóg miłuje" (zob. Prz 22,8 [LXX]; 2Kor 9,7). Sam Jezus powiedział, że „więcej szczęścia jest w dawaniu aniżeli w braniu" (Dz 20,35).

Apostoł rozumie bogactwo w kontekście posiadania Jezusa Chrystusa, w kontekście działania Boga w Chrystusie oraz w kontekście eschatologicznej sytuacji Kościoła. Posiadanie jakiejkolwiek ziemskiej własności nie jest ani bogactwem, ani zabezpieczeniem na przyszłość, lecz narzędziem w służbie miłości bliźniego, które samo z siebie nie ma żadnej godności ani wartości, „przemija bowiem postać tego świata" (1Kor 7,31)[48]. Pawłowe nauczanie jest zatem instruowaniem ludzi bogatych, aby postrzegali swoje bogactwo, majętność i pieniądze w ramach Bożej perspektywy czynienia dobrych czynów. W ten sposób człowiek bogaty – przy właściwym wykorzystaniu swojego majątku – daje świadectwo autentyczności swojej wiary i pobożności.

„Odkładającymi sobie dobre oparcie…" (1Tm 6,19)

ἀποθησαυρίζοντας ἑαυτοῖς θεμέλιον καλὸν εἰς τὸ μέλλον, ἵνα ἐπιλάβωνται τῆς ὄντως ζωῆς

odkładającymi sobie dobre oparcie na to, co ma nastąpić, aby chwycili się istotnie [prawdziwego] życia (1Tm 6,19; tłum. własne)

Biblia Tysiąclecia tłumaczy powyższy wiersz następująco: „odkładając do skarbca dla siebie samych dobry fundament przyszłości, aby osiągnąć

[48] Por. F. Hauck, W. Kasch, *πλοῦτος*, dz. cyt., s. 327–328.

prawdziwe życie", podczas gdy Biblia Warszawska: „gromadząc sobie skarb jako dobry fundament na przyszłość, aby dostąpić żywota prawdziwego". J. Stępień w swoim komentarzu tłumaczy ten wiersz przez: „by odkładali do skarbca dla siebie samych dobre oparcie na przyszłość, aby osiągnęli prawdziwe życie"[49], zaś S. Haręzga przez „składający dla siebie dobry fundament na przyszłość, żeby osiągnąć prawdziwe życie"[50].

Przytoczone powyżej przykłady pokazują, że grecki rzeczownik θεμέλιος tłumaczony jest różnorodnie: raz jako „skarbiec"[51] (Biblia Tysiąclecia; Stępień), innym razem jako „fundament" (Biblia Warszawska; Haręzga). Zarówno określenia „skarbiec" bądź „spichlerz", jak i „fundament" należą do biblijnej symboliki, a między nimi zachodzi duża znaczeniowa różnica, na którą warto zwrócić uwagę.

„Skarbiec" („spichlerz") w Biblii jest symbolem obfitości (por. Ps 144,13)[52]. Spichlerz to miejsce gromadzenia dóbr na później w celu umożliwienia przeżycia szczególnie w trudnych czasach, np. w okresie braku urodzaju. Sam Jezus także wykorzystywał obraz spichlerza w swoim nauczaniu. Zbytnia troska o codzienność stoi w sprzeczności z zaufaniem Bogu i Jego opiece (zob. Łk 12,24; Prz 6,6-8; 30,25). Obraz spichlerza ma wyraźny aspekt eschatologiczny. Oznacza wybawienie przed Bożym sądem (zob. Mt 3,12; 13,30; Łk 3,17). Wszystko to, co znajduje się poza spichlerzem, zostanie zniszczone, a ocaleje jedynie to, co będzie w spichlerzu. Takie właśnie byłoby znaczenie Pawłowego ἀποθησαυρίζοντας ἑαυτοῖς θεμέλιον καλόν, gdybyśmy przyjęli „spichlerz", „skarbiec" jako tłumaczenie greckiego τὸ θεμέλιον.

Θεμέλιος oznaczać może także fundament (budowli, muru, miasta). Jest to jakaś solidna podstawa czegoś, co należy do fundamentu, zaś w sensie metafizycznym stanowi podstawę, początek, coś pierwszego w instytucji lub systemie prawdy (zob. 1Kor 3,10.12; Hbr 6,1)[53].

---

[49] J. Stępień, *Listy do Tesaloniczan i pasterskie. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, seria: *Pismo Święte Nowego Testamentu* 11, Poznań 1979, s. 379.

[50] S. Haręzga, *Pierwszy i Drugi List…*, dz. cyt., s. 347.

[51] Autorzy NT na określenie skarbca, spichlerza, jakiejś składnicy, magazynu, miejsca, w którym gromadzi się dobre i cenne rzeczy, używają innego rzeczownika: θησαυρός (zob. Mt 2,11; 6,19.20.21; 12,35; 13,44.52; 19,21 i inne). Zob. W. Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch…*, dz. cyt., kol. 714–715; J. Strong, *Grecko-polski słownik…*, dz. cyt., s. 358–359 (G2344).

[52] Por. *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*, L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III, tłum. Z. Kościuk, seria: *Prymasowska Seria Biblijna* 20, Warszawa 1996, hasło: *Spichlerz*, s. 935.

[53] Por. W. Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch…*, dz. cyt., kol. 703; F.W. Danker, *The Concise Greek-English Lexicon…*, dz. cyt., s. 168; J. Strong, *Grecko-polski słownik…*, dz. cyt., s. 353 (G2310).

Biblijny obraz fundamentu odnajdujemy już na kartach Starego Testamentu (zob. 1Krl 5,17; 6,37; 7,10; Ezd 3,6-12; 1Krn 16,34; Za 4,9; 8,9). Położenie fundamentów pod budowlę świątyni dla Izraela jako Narodu Wybranego ma charakter religijny. „Fundament pełni rolę architektonicznej metafory przedstawiającej Boga-Stwórcę ziemi jako budowniczego obiecanego miasta i rodziny lub narodu"[54].

Paweł Apostoł w 1Kor 3,10-11 zwraca uwagę wierzącym, aby każdy baczył, jak buduje i jaki kładzie fundament. Chrześcijanie winni być „mądrymi architektami", którzy nie tyle mają kłaść pierwszy fundament, ile budować na już położnym fundamencie. Tym jedynym prawdziwym fundamentem jest Jezus Chrystus, który stał się kamieniem węgielnym naszego zbawienia (zob. 1P 2,6).

Życie mocno ugruntowane na fundamencie zaufania Bogu, Jego łasce i posłuszeństwie Jego Słowu stanowi dobry, niezniszczalny fundament i podstawę przyszłego życia wiecznego. Tym samym użyte przez autora Listu θεμέλιον ma tutaj charakter przenośny, metaforyczny. Chodzi zatem o zasadę życia, jego principium. Jego myśl można rozumieć następująco: bogaci, którzy oddają ze swojego osobistego bogactwa drugim w ramach miłości współczującej, gromadzą dla siebie skarb (wieczny) oraz kładą dobry fundament, na którym budują swoje przyszłe zbawienie.

Przy tłumaczeniu wyrażenia ἀποθησαυρίζοντας ἑαυτοῖς θεμέλιον należy uwzględnić czasownik ἀποθησαυρίζω, który rozpoczyna Pawłowe zdanie. Składa się on z dwóch komponentów: z przedrostka ἀπό oraz czasownika θησαυρίζω (zob. 1Kor 16,2; 2Kor 12,14; Rz 2,5). Przedrostek ἀπό służy do wzmacniania znaczenia podstawowego czasownika i posiada funkcję intensyfikującą[55]. Sam zaś czasownik ἀποθησαυρίζω oznacza tyle co odłożenie, złożenie w magazynie, zachowanie dla siebie, zgromadzenie pewnej obfitości do późniejszego użytku. Podkreśla zatem oddzielenie jakiejś części od całości, wskutek czego nie ma już wspólnoty pomiędzy nimi[56]. Zaimek ἑαυτοῖς (celownik zaimka zwrotnego ἑαυτοῦ) w połączeniu z omawianym czasownikiem podkreśla i uwydatnia korzyść, jaką otrzymuje bogaty w wyniku swojego działania[57]. Jest nią przyszłe prawdziwe życie wieczne, o ile poprzedzone będzie odkładaniem dobrego fundamentu dobrych czynów w hojności i solidarności względem drugich[58].

---

54 *Słownik symboliki biblijnej*, dz. cyt., hasło: *Fundament*, s. 203.

55 Por. R. Popowski, *Struktura semantyczna*..., dz. cyt., s. 40.

56 Por. J. Strong, *Grecko-polski słownik*..., dz. cyt., s. 83 (G575), s. 86 (G597), s. 358 (G2343); F.W. Danker, *The Concise Greek-English Lexicon*..., dz. cyt., s. 170.

57 Tzw. *dativus commodi*. Por. F. Blass, A. Debrunner, *Grammatik*..., dz. cyt., § 188; A. Piwowar, *Składnia języka greckiego*..., dz. cyt., § 61.

58 Zob. S. Harężga, *Pierwszy i Drugi List*..., dz. cyt., s. 351: „Chodzi o przyszłe życie w bliskości Boga. W tym obrazie dochodzi do głosu idea odpłaty, głęboko zakorzeniona w mentalności Żydów". W Talmudzie jedną z podstawowych postaw człowieka jest *cedaka*. Dosłownie

Paradoksalnie hojność dzielenia się z innymi swoim bogactwem nie powoduje utraty posiadanego bogactwa. Wręcz przeciwnie: dzielenie się jest odkładaniem w niebie prawdziwego bogactwa, które stanie jest mocnym fundamentem w wieczności i fundamentem życia, które jest naprawdę prawdziwym życiem[59]. „Uchwycenie się prawdziwego życia" podkreśla zobowiązanie do odpowiedzialności i wolności człowieka oraz wykorzystanie „talentów" powierzonych mu przez Pana. Nie oznacza ono jednak, że „prawdziwe życie" zdobędziemy tylko za pomocą naszych dobrych uczynków. Życie wieczne pozostaje darem Boga, a nie owocem ludzkiej działalności, pozostaje łaską, „która nam dana została w Chrystusie Jezusie przed wiecznymi czasami" (2Tm 1,9)[60].

Logiczne wydaje się gromadzenie czegoś w czymś, a więc w skarbcu, spichlerzu czy magazynie, co podkreślałoby wymiar przestrzenny. Dlatego też połączenie ἀποθησαυρίζοντας z θεμέλιον nie jest zbyt szczęśliwe – po prostu oba wyrażenia nie pasują do siebie w żaden sposób. Ἀποθησαυρίζοντας, jako imiesłów czasu teraźniejszego strony czynnej, podkreśla bezpośrednie zaangażowanie osoby gromadzącej, co jest ważne dla właściwego rozumienia myśli Pawła. Bez własnego, osobistego udziału i zaangażowania człowieka nic nie zostanie zgromadzone (i to obficie) na później. Nade wszystko ważna staje się tutaj świadomość człowieka bogatego.

Ciekawym stwierdzeniem autora Listu jest druga część analizowanego zdania: „aby chwycili się istotnie [prawdziwego] życia" (τῆς ὄντως ζωῆς). Być może świadomie Paweł zamienił „życie wieczne" (τῆς αἰωνίου ζωῆς) z wersu 12. na bliskoznaczne „istotne, prawdziwe życie" w wersie 19., aby podkreślić realność lub szczególną istotę tego życia[61]. „Życie wieczne" z 1Tm 6,12 jest

---

hebrajsko-aramejskie słowo צדקה oznaczało sprawiedliwość, pobożność, dobroczynność, a także (dobrowolną) jałmużnę, prawość, uczciwość, Boże dzieła sprawiedliwości, choć powszechnie rozumiano je jako bycie sprawiedliwym, bycie człowiekiem miłującym. *Cedaka* rozumiana w ramach Prawa traktowana była jako obowiązek oraz postawa miłości. *Cedaka* jako okazywanie miłości jest spontanicznym aktem dobrej woli i wyznacznikiem hojności ludzkiego serca. *Cedaka* oznacza człowieka godnego zaufania, sprawiedliwego, szczerego, który czyni sprawiedliwości zadość. Por. L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 2: *Słownik hebrajsko-polski. Słownik aramejsko-polski*, tłum. K. Madej, seria: *Prymasowska Seria Biblijna* 30, Warszawa 2013, s. 84–85 (7704).

59 Por. W.D. Mounce, *Pastoral Epistles*, seria: *The Word Biblical Commentary* 46, Nashville 2000, s. 368: *By being generous, the rich are not losing their wealth. Rather they are laying it away in heaven, and by doing so, they are establishing a firm foundation for eternity, for life that is truly life*.

60 Por. P. Iovino, *Lettere a Timoteo…*, dz. cyt., s. 132.

61 Por. J. Wilk, *Listy pasterskie. Pierwszy List do Tymoteusza. Drugi List do Tymoteusza. List do Tytusa*, seria: *Biblia Impulsy. Nowy Testament* 14, Katowice 2018, s. 65.

tutaj „prawdziwym życiem". To rozróżnienie stanowi kontynuację odwrócenia motywu wartości już wyrażonego wcześniej przez Pawła. Przejściowe obecne bogactwo przeciwstawione zostaje wiecznemu bogactwu Boga. Paradoksalnie, jak zauważa Philip Towner, dzielenie się bogactwem „teraz" jest w rzeczywistości nabywaniem niebiańskiego bogactwa. Celem jest bowiem życie wieczne[62].

Użyty w tym wierszu spójnik ἵνα („aby") nie wyraża konsekwencji związanych z czasownikiem ἀποθησαυρίζω, wskazuje raczej na cel działania. Należy go łączyć z ἐπιλάβωνται. Czasownik ten oznacza tyle, co wziąć dodatkowo, coś chwycić, objąć w posiadanie, uchwycić się czegoś rękami[63]. A zatem celem działania ludzi bogatych winno być posiadanie prawdziwego życia. Ponownie wybrzmiewa tutaj bardzo mocno eschatologiczny wymiar posiadanego bogactwa. „Hojność i dobroczynność ludzi bogatych jest więc dla nich samych jakby gromadzeniem skarbów na przyszłość, a zestaw dokonanych przez nich dobrych czynów – niejako fundamentem szczęśliwej wieczności"[64].

Dla Pawła Apostoła zależność pomiędzy życiem teraźniejszym a przyszłym jest aż nadto wyraźna. Właściwe postępowanie dziś (ἐν τῷ νῦν αἰῶνι) przekłada się na przyszłość (εἰς τὸ μέλλον). Właśnie ta wieczna przyszłość z Bogiem jest istotą prawdziwego życia, do którego zachęca autor wszystkich wierzących, szczególnie ludzi bogatych. W tym wypadku czasownik ἀποθησαυρίζω zyskuje „nowe" znaczenie. Bogaci, aby osiągnąć życie wieczne, winni przedstawić swój „skarb" nie w rozumieniu ziemskich dóbr, ale w znaczeniu „duchowego bogactwa", wyrażonego miarą hojności i dobroczynności wobec innych. Właśnie takie działanie stanowi prawdziwe oparcie, dobrą podstawę (θεμέλιον καλόν) i istotę przyszłego życia wiecznego z Bogiem.

Źródło i cel bogactwa

Analizując omawiany fragment tekstu 1Tm 6,17-19, można zauważyć, że autor Listu buduje bardzo logiczną konstrukcję swojego wywodu w odniesieniu do spójnika wyrażającego przeciwieństwo („ale"), zaimka wprowadzającego pytanie („dlaczego") oraz pytania zależnego dotyczącego celu posiadania („po co").

---

62 Por. P.H. Towner, *The Letters...*, dz. cyt., s. 429.

63 Por. F.W. Danker, *The Concise Greek-English Lexicon...*, dz. cyt., s. 143; J. Strong, *Grecko-polski słownik...*, dz. cyt., s. 293 (G1949).

64 J. Stępień, *Listy do Tesaloniczan...*, dz. cyt., s. 379. Zob. P.H. Towner, *The Letters...*, dz. cyt., s. 428–429; G.W. Knight III, *The Pastoral Epistles*, seria: *The New International Greek Testament Commentary*, Grand Rapids 2013, s. 274.

Autor Listu wychodzi od „bogatym (...) nakazuj" (1Tm 6,17), negując postawę wynoszenia się i pokładania ufności w wątpliwym bogactwie. Przeciwwagą jest Bóg, udzielający wszystkiego obficie każdemu („ale"). Ta Boża obfitość jest zarówno ilościowa, jak i jakościowa. Zamiarem Bożego udzielania człowiekowi (bogactwa) jest czynienie dobra, bogacenie się w dobre uczynki oraz hojne i chętne dzielenie się z innymi („dlaczego"?). Jednak ostatecznym celem jest wieczna przyszłość z Bogiem („po co"?). Obrazuje to tabela 2.

Tabela 2

bogatym (…) nakazuj		
	czynność	obszar działania
1Tm 6,17	nie wynosić się	[nad innych]
	nie ufać	niepewnemu bogactwu
ale		
	[pokładać nadzieję] w Bogu	udzielającemu nam wszystkiego obficie do korzystania
dlaczego?		
1Tm 6,18	aby czynić	dobro
	bogacić się	w dobre uczynki
	być hojnie dzielącymi się	
po co? (cel)		
1Tm 6,19	odkładać sobie dobry fundament	na to, co ma nastąpić
	chwycić się	istotnie [prawdziwego] życia

Wzajemne przenikanie się eonu teraźniejszości i eonu eschatologicznego jest aż nadto widoczne. Jeżeli eschatologiczny aspekt posiadanego majątku nie zostanie urzeczywistniony w jego teraźniejszym aspekcie, wartość bogactwa nie będzie nic znaczyć, ponieważ będzie służyć tylko temu, kto je posiada, a nie przejawi się w dobrych dziełach ani w hojnym i chętnym dzieleniu się (εὐμεταδότους εἶναι) z innymi (κοινωνικούς).

Zwrot „pokładanie nadziei" (ἐλπίζω) w analizowanym 1Tm 6,17 jest kluczem do zrozumienia nauki apostoła o bogactwie i hojności. Zła alokacja nadziei człowieka bogatego przekłada się albo na problemy i niebezpieczeństwa opisane w 1Tm 6,6-9, albo na kreowanie właściwych postaw chrześcijańskich, a tym samym uchwycenie się istoty życia z Bogiem i w Bogu w przyszłości.

Gdy dokonamy odwrócenia szyku Pawłowego tekstu 1Tm 6,17-19, analizując wersety w odwrotnej kolejności, dostrzec można bardzo mocno zaakcentowane źródło właściwej postawy człowieka bogatego. Prezentuje to tabela 3.

Tabela 3

1Tm 6,19 →	**1Tm 6,19 →**	**1Tm 6,18 →**	**1Tm 6,18 →**	**1Tm 6,17 →**	**1Tm 6,17**
jeżeli mamy uchwycić się prawdziwego życia	↓				
	winniśmy odkładać dla siebie dobry fundament,	↓			
		którym jest bogacenie się w dobre dzieła,	↓		
			które urzeczywistniają się w byciu hojnym i dzielącym się z innymi,	↓	
				dlatego nie wolno wynosić się ponad innych	↓
					ani ufać niepewnemu bogactwu
↓					
ale Bogu, od którego to wszystko obficie otrzymujemy, by korzystać (dla siebie i innych)					

Wszystko prowadzić ma do Boga, bo to On jest źródłem wszelkiej obfitości i wszelkiego bogactwa. Dzielenie się swoim bogactwem z innymi jest naśladowaniem Boga w Jego hojnej postawie udzielania obficie wszystkiego każdemu (ἑκαστος) człowiekowi (zob. 2Kor 9,7). Chrześcijaństwo bowiem nie jest statyczne, lecz dynamiczne – chrześcijaństwo to działanie skierowane ku innym.

Podsumowanie

W omawianym tekście 1Tm 6,17-19 zawarta jest wczesnochrześcijańska instrukcja dotycząca postaw chrześcijanina wobec bogactwa:

1. Bogaty chrześcijanin powinien być pokorny, nie wynosić się ponad innych swoim bogactwem (zob. 1Tm 6,17a).

2. Jeśli ktoś jest bogaty, to przede wszystkim winien ufać Bogu, a nie nietrwałemu bogactwu (zob. 1Tm 6,17b). Bogactwo samo w sobie jest niepewne ze względu na swoją chwilowość i ulotność wartości. Przeciwieństwem tego jest Bóg, który jest stały, trwały, niezmienny i jako żyjący udziela obficie wszystkiego w aspekcie materialnym i duchowym, teraźniejszym i przyszłym. To przyszłe życie z Bogiem jest największym bogactwem człowieka.

3. Bogaci powinni dobrze czynić, nader chętnie dzielić się swoim bogactwem z innymi i być szczerze hojnymi (zob. 1Tm 6,18-19). Hojne serce gromadzi skarby w niebie, ponieważ „radosnego dawcę miłuje Bóg" (2Kor 9,7).

4. Majętni chrześcijanie winni strzec tego, co Bóg im powierzył i co dał im pod opiekę (zob. 1Tm 6,20). To jest potrójna odpowiedzialność: przed samym sobą, przed społeczeństwem, a nade wszystko przed Bogiem.

5. Paweł nie nakazuje bogatym chrześcijanom, by odrzucili swoje bogactwa i swój materialny status, ale aby im nie ufali ponad wszystko inne. Pokładanie nadziei w posiadanym bogactwie będzie formą bałwochwalstwa, ponieważ będzie negacją Bożego działania i ufności, Jego opieki i troski o człowieka.

6. Autor Listu ma świadomość, że bogactwo może być wykorzystywane w różny sposób, zarówno w dobrym, jak i w złym celu. Dla Boga liczy się przede wszystkim człowiek, a nie wartość majątku, jaki on posiada. Prawdziwa wartość osoby przejawia się natomiast w niesieniu pomocy innym oraz realizacji celów nie tylko osobistych, ale i społecznych.

7. Bycie hojnym ponad miarę oraz świadomość społecznego wymiaru tego, co człowiek posiada, jest naśladowaniem Boga, który udziela każdemu tak, jak chce, abyśmy „bogaci byli we wszystkie dobre czyny" (2Kor 9,8).

Bibliografia

Bauer W., *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, Berlin–New York 1971.

Bénétreau S., *La richesse selon 1 Timothée. 6, 6-10 et 6, 17-19*, „Études théologiques et religieuses" 83 (2008), nr 1, s. 49–60.

Bernard J.H., *The Pastoral Epistles with Introduction and Notes*, Cambridge 1899.

Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Warszawa 1975.
Blass F., Debrunner A., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1984.
Danker F.W., *The Concise Greek-English Lexicon of the New Testament*, Chicago 2009.
Dibelius M., Conzelmann H., *The Pastoral Epistles. A Commentary on the Pastoral Epistles*, seria: *Hermeneia*, Philadelphia 1972.
Dschulnigg P., *Warnung vor Reichtum und Ermahnung der Reichen 1 Tim 6,6-10.17-19 im Rahmen des Schlußteils 6,3-21*, „Biblische Zeitschrift" 37 (1993), nr 1, s. 60–77.
Hałas S., *Chciwość pieniędzy korzeniem wszelkiego zła według 1 Tm 6, 9–10*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 40 (1987), nr 4, s. 297–305.
Harężga S., *Pierwszy i Drugi List do Tymoteusza. List do Tytusa. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, seria: *Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament* 14, Częstochowa 2018.
Hauck F., Kasch W., *πλοῦτος*, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, G. Kittel, O. Baumernfeind, G. Friedrich (Hg.), t. 6, Stuttgart 1959, s. 316–330.
Hoag G.G., *Wealth in Ancient Ephesus and the First Letter to Timothy: Fresh Insights from Ephesiaca by Xenophon of Ephesus*, seria: *Bulletin for Biblical Research Supplement* 11, Winona Lake 2015.
Iovino P., *Lettere a Timoteo. Lettera a Tito*, seria: *I Libri Biblici. Nouovo Testamento* 15, Milano 2005.
Kidd R.M., *Wealth and Beneficence in the Pastoral Epistles: A „Bourgeois" Form of Early Christianity?*, seria: *Society of Biblical Literature Dissertation Series* 122, Atlanta 1990.
Knight G.W. III, *The Pastoral Epistles*, seria: *The New International Greek Testament Commentary*, Grand Rapids 2013.
Koehler L., Baumgartner W., Stamm J.J., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 2: *Słownik hebrajsko-polski. Słownik aramejsko-polski*, tłum. K. Madej, seria: *Prymasowska Seria Biblijna* 30, Warszawa 2013.
Malherbe A.J., *Godliness, Self-Sufficiency, Greed, and the Enjoyment of Wealth. 1 Timothy 6:3-19: Part I*, „Novum Testamentum" 52 (2010), nr 4, s. 376–405.
Malherbe A.J., *Godliness, Self-Sufficiency, Greed, and the Enjoyment of Wealth. 1 Timothy 6:3-19: Part II*, „Novum Testamentum" 53 (2011), nr 1, s. 73–96.
Morgan T., *Popular Morality in The Early Roman Empire*, Cambridge 2007.
Morgenthaler R., *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*, Zürich 1958.
Mounce W.D., *Pastoral Epistles*, seria: *Word Biblical Commentary* 46, Nashville 2000.
Neuhaus R.J., *Bogactwo i beztroska: być bogatym, bogactwo tworzyć*, [w:] *Etyka kapitalizmu*, P.L. Berger (red.), tłum. H. Woźniakowski, Kraków 1994, s. 171–190.
Neumann N., *Kein Gewinn = Gewinn. Die kynisch geprägte Struktur der Argumentation in 1 Tim 6:3-12*, „Novum Testamentem" 51 (2009), nr 2, s. 127–147.
Noegel S.B., *Paronomasia*, [w:] *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*, t. 3, G. Khan (ed.), Leiden–Boston 2013, s. 24–29.
Novum Testamentum Graece, E. Nestle, E. Nestle, B. Aland, K. Aland, J. Karavidopoulos, C.M. Martini, B.M. Metzger (eds.), Stuttgart 2012.
Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych, oprac. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, Poznań 2002.
Piwowar A., *Składnia języka greckiego Nowego Testamentu*, Lublin 2017.
Popowski R., *Struktura semantyczna neologizmów w listach Pawła z Tarsu*, Lublin 1978.

Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, seria: *Prymasowska Seria Biblijna* 3, Warszawa 1994.

Rad G. von, *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. Widła, Warszawa 1986.

Sheldon M.E., *The Apostle Paul's Theology of Good Works, with Special Emphasis on 1 Timothy 6:17–19*, Southeastern Baptist Theological Seminary, Wake Forest 2012 (niepublikowana praca doktorska).

Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym, L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III (red.), tłum. Z. Kościuk, seria: *Prymasowska Seria Biblijna* 20, Warszawa 1996.

Słownik grecko-polski, t. 1: *A–Δ*, Z. Abramowiczówna (red.), Warszawa 1958.

Słownik grecko-polski, t. 2: *E–K*, Z. Abramowiczówna (red.), Warszawa 1960.

Słownik grecko-polski, t. 3: *Λ–Π*, Z. Abramowiczówna (red.), Warszawa 1962.

Słownik grecko-polski, t. 4: *P–Ω*, Z. Abramowiczówna (red.), Warszawa 1965.

Stępień J., *Listy do Tesaloniczan i pasterskie. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, seria: *Pismo Święte Nowego Testamentu* 11, Poznań 1979.

Strong J., *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego*, tłum. A. Czwojdrak, seria: *Prymasowska Seria Biblijna* 42, Warszawa 2015.

Tomczyk D., *Φιλαργυρία – czy jedyny korzeń wszelkiego zła? Analiza 1 Tm 6,10a*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 73 (2020), nr 1, s. 5–23.

Towner P.H., *The Letters to Timothy and Titus*, seria: *The New International Commentary on the New Testament*, Grand Rapids 2006.

Trebilco P., *The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius*, seria: *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 166, Tübingen 2014.

Verlyn V. de, Krell K.R., *Paul and Money: A Biblical and Theological Analysis of the Apostle's Teachings and Practices*, Grand Rapids 2015.

Wilk J., *Jak właściwie korzystać z bogactw materialnych? Rady dla ludzi bogatych zawarte w 1 Tm 6,17-19*, [w:] *Sprawiedliwość i miłość społeczna. Refleksja interdyscyplinarna w 90-lecie (Archi)diecezji Katowickiej*, A. Wuwer (red.), Katowice 2015, s. 160–174.

Wilk J., *Listy pasterskie. Pierwszy List do Tymoteusza. Drugi List do Tymoteusza. List do Tytusa*, seria: *Biblia Impulsy. Nowy Testament* 14, Katowice 2018.

Zehr P.M., *1 & 2 Timothy. Titus*, seria: *Believers Church Bible Commentary*, Scottdale 2010.

Dominik Tomczyk (dr) – doktor teologii w zakresie teologii biblijnej. Obronił pracę doktorską *ὁ ἀπόστολος a τὸ χάρισμα w Corpus Paulinum* na Wydziale Teologicznym Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie. Obszary badań naukowych: pojęcie apostolatu i charyzmatów w Listach Pawła oraz zagadnienie pentekostalizmu.

Wrocławski Przegląd Teologiczny
29 (2021) 1, 95–107
Wrocław Theological Review

Grzegorz Wingert
Uniwersytet Jagielloński w Krakowie, Polska
grzegorz.wingert@doctoral.uj.edu.pl
ORCID: 0000-0001-6327-5632

Rola Marcjona w procesie kształtowania się Ewangelii kanonicznych. Polemika z poglądami Markusa Vinzenta[1]

The Role of Marcion in the Process of Compiling the Canonical Gospels: Polemic with Markus Vinzent's Theses

Abstract: This polemical paper discusses the views of Markus Vinzent presented in his book *Marcion and the Dating of the Synoptic Gospels*. Its author aimed to study interdependencies between the synoptic gospels and the text used by Marcion. This led him to a claim that all canonical gospels rely on Marcion, who is even supposed to have invented the literary genre of gospel. Inasmuch as the author of this paper agrees that the dependencies between The Gospel of Marcion and the synoptic gospels need to be comprehensively studied, he does not follow Vinzent's theses and methodological approach. The paper's author emphasizes the necessity of the use of lexical and narratological analyses and suggests that (even at the current state of studies) they can point towards one of the variants of the multi-source hypothesis.

Keywords: New Testament, synoptic problem, Marcion, synoptic gospels, biblical criticism

Abstrakt: Artykuł stanowi polemikę z poglądami Markusa Vinzenta zaprezentowanymi w publikacji *Marcion and the Dating of the Synoptic Gospels*. Badacz ten stawiał sobie za cel zbadanie zależności ewangelii synoptycznych od tekstu, którym posługiwał się Marcjon, a w konsekwencji postawił tezę, iż wszystkie ewangelie

[1] M. Vinzent jest profesorem historii teologii na Kings College w Londynie, autorem edycji, komentarzy i opracowań pism Mistrza Ekcharta (np. *Meister Eckhart, "On the Lord's Prayer": Introduction, Text, Translation, and Commentary*, Leuven 2012). Specjalizuje się również w badaniach nad starożytnością chrześcijańską. W swych pracach postuluje późną datację wszystkich ewangelii kanonicznych oraz upatruje ich źródła w tekście, którym posługiwał się Marcjon z Synopy.

DOI: 10.34839/wpt.2021.29.1.95-107 © Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

kanoniczne pozostają pod bezpośrednim wpływem Marcjona jako twórcy gatunku literackiego ewangelii. W opinii autora niniejszej polemiki samo podjęcie wątku zależności między wspomnianymi tekstami jest istotnym przedsięwzięciem, niemniej zaproponowane przez Vinzenta wyniki, jak również sama metodologia badań, budzą znaczne wątpliwości, które nie pozwalają przychylić się do proponowanej w omawianej książce tezy. Autor wskazuje na niezbędną konieczność zbadania niniejszego problemu przy wykorzystaniu analiz leksykalnych i narratologicznych, sugerując przy tym, że mogą one już na obecnym etapie wskazywać na zasadność któregoś z wariantów hipotezy wielu źródeł.

Słowa kluczowe: Nowy Testament, problem synoptyczny, Marcjon, ewangelie synoptyczne, krytyka biblijna

Marcjon a problem synoptyczny – wprowadzenie

Niewiele dyskusji związanych z krytyką Nowego Testamentu było kiedykolwiek w stanie wzbudzić tyle kontrowersji co problem synoptyczny. Zagadnienie wyjaśnienia zależności pomiędzy ewangeliami według Marka, Mateusza i Łukasza angażowało postaci reprezentujące rozmaite środowiska, począwszy od autorów starożytnych (z Augustynem z Hippony na czele[2]) aż po współczesnych badaczy analizujących kanoniczne teksty chrześcijaństwa w paradygmacie historyczno-filologicznym. Niestety, kilkanaście wieków debat oraz setki publikacji nie przyniosły jednoznacznego rozwiązania, a w ostatnich dziesięcioleciach można wręcz mówić o impasie badań w tym obszarze[3]. Ze względu na przekonanie o wyczerpaniu się dostępnych przesłanek – lub może raczej poszlak – znaczna część badaczy opowiada się za wybranym stanowiskiem, ważąc argumenty i akceptując słabości przyjmowanej hipotezy.

Czy rzeczywiście jednak badania znanych źródeł się wyczerpały i konieczne jest oczekiwanie na rewolucyjne odkrycia archeologiczne, takie jak te z Qumran czy Nag Hammadi? W świetle najnowszych opracowań można wskazać na wątek, który przez ostatnie stulecie był w nikłym stopniu uwzględniany

2 Augustyn z Hippony, *De consensu evangelistarum*, [w:] *Patrologiae cursus completes: series latina*, t. 3, J.-P. Migne (ed.), Paris 1865, s. 1041–1228.

3 Naturalnie zdania tego nie podzielają ci badacze, którzy z przekonaniem opowiadają się za którąś z dotychczas sformułowanych teorii. Jednocześnie nie brak głosów wyrażających nikłe nadzieje na jakikolwiek konsensus w tej materii. R.L. Lindsey, *A Modified Two-Document Theory of the Synoptic Dependence and Interdependence*, [w:] *The Synoptic Problem and Q: Selected Studies from Novum Testamentum*, D. Orton (ed.), Leiden 1999, s. 7–8; S. Porter, B. Dyer, *Preface*, [w:] *Synoptic Problem: Four Views*, S. Porter, B. Dyer (eds.), Grand Rapids 2016, s. VII–VIII.

w krytyce Nowego Testamentu – tj. postać Marcjona z Synopy i jego ewangelię[4]. Za podjęciem takiego tropu przemawia możliwość stosunkowo dokładnego umiejscowienia działalności tego religijnego lidera w czasie i przestrzeni (tj. Rzym około 140 roku[5]) oraz bezsprzeczny związek akceptowanego przez niego tekstu ewangelii z tekstem według Łukasza[6]. Przesłanki te uwzględniała XIX-wieczna szkoła tybińska, proponując radykalną teorię o pierwszeństwie Ewangelii Marcjona jako tekstu polemicznego z judeochrześcijaństwem z pozycji Pawłowej chrystologii[7]. Choć wywód Baura i jego współpracowników jest często przedmiotem radykalnej krytyki, to pytanie o związek między Ewangelią Marcjona a ewangeliami synoptycznymi powraca w nowych publikacjach, m.in. autorstwa Judith Lieu[8], Josepha Tysona[9], Matthiasa Klinghardta[10] oraz Markusa Vinzenta[11].

Stanowiska tych autorów pozostają niemal niezauważalne w polskich opracowaniach (jak również wystąpieniach konferencyjnych) z zakresu badań nad Nowym Testamentem[12], dlatego też zasadnym wydaje się zasygnalizowanie wyników ich analiz oraz próba ich krytycznej oceny. Krótkiego przeglądu

---

4 Umownie nazywaną w literaturze (oraz w tym tekście) Ewangelią Marcjona. O ile w przypadku publikacji M. Vinzenta tytuł ten wskazuje na autorstwo, to autor niniejszego artykułu stosuje go wyłącznie w rozumieniu „Ewangelii wykorzystywanej przez Marcjona". Sam Pontyjczyk według Tertuliana nazywał ją po prostu εὐαγγέλιον. Por. S. Moll, *The Arch-heretic Marcion*, Tübingen 2010, s. 90.

5 Por. S. Moll, *The Arch-heretic Marcion*, dz. cyt., s. 147.

6 Ewangelia Marcjona bardzo długo – za Tertulianem – była określana mianem okrojonego z problematycznych fragmentów Łukasza. O ile sam fakt tekstualnego związku między tymi dwoma pismami nie budzi wątpliwości, to wektor zależności między nimi stanowi przedmiot kontrowersji. Istnieją jednak ważne przesłanki, by przyjąć, iż to Ewangelia Marcjona jest tekstem starszym.

7 Por. F. Baur, *Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien*, Tübingen 1847, s. 428–435.

8 Por. J. Lieu, *Marcion and the Making of a Heretic*, Cambridge 2015.

9 Por. J. Tyson, *Marcion and Luke-Acts: A Defining Struggle*, Columbia 2006.

10 Por. M. Klinghardt, *Das älteste Evangelium und die Entstehung der kanonischen Evangelien*, Tübingen 2015.

11 Por. M. Vinzent, *Marcion and the Dating of the Synoptic Gospels*, Leuven 2014.

12 Bodaj pierwszy tę problematykę podjął w ostatnim czasie K. Pilarczyk w referacie *Dzieje a początki Kościoła: wokół problemu datacji dzieła Łukasza* wygłoszonym na 53 Sympozjum Biblistów Polskich w Toruniu w 2015 roku (opublikowany w: „Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich" 13 [2016], s. 369–390), a następnie w artykule *Wokół problemu datacji „Dziejów apostolskich"* („Wrocławski Przegląd Teologiczny" 23 [2015], nr 2, s. 75–94). Brak tej problematyki w ważnym skądinąd nowym komentarzu do Nowego Testamentu w *Ewangelii według Łukasza* autorstwa F. Mickiewicza (*Ewangelia według świętego Łukasza, rozdziały 1–11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2011;

wszystkich najnowszych prac dotyczących problemu synoptycznego w kontekście Ewangelii Marcjona dokonał w ostatnim czasie Dieter Roth[13] i bezzasadnym byłoby powtarzanie jego badań, dlatego też niniejszy artykuł skupia się wyłącznie na monografii jednego z wymienionych autorów, tj. książce M. Vinzenta *Marcion and the Dating of the Synoptic Gospels*[14], proponując czytelnikowi alternatywny względem niej klucz rozumienia zależności między omawianymi tekstami.

Marcion and the Dating of the Synoptic Gospels – koncepcja i struktura wywodu

Prezentowana monografia jest rozwinięciem tezy pojawiającej się we wcześniejszej książce Vinzenta (*Christ's Resurrection in Early Christianity and the Making of the New Testament*[15]), wedle której Marcjon ma być autorem pierwszej ewangelii, a także twórcą samego gatunku literackiego. Autor już we wstępie zaznacza, że celem tej publikacji jest wyczerpujące wyjaśnienie wątpliwości, jakie pojawiły się w recenzjach jego poprzedniej książki[16], którą w kilku miejscach cytuje. Należałoby zatem spodziewać się, że monografia ta wprost będzie odnosić się do stawianych Vinzentowi zarzutów. Jednak jest zgoła inaczej. Okazuje się bowiem, że druzgoczące zarzuty stawiane poprzedniej publikacji autor traktuje jako komplementy, jak to widać w odniesieniu do obszernej recenzji Jamesa Pageta, w której padają zarzuty o niefalsyfikowalność proponowanych przez niemieckiego badacza rozwiązań. Vinzent przytacza nawet wprost zdanie: „trudno jest jednak znaleźć sposób, by zaprzeczyć jego twierdzeniom, tj. pokazać, że myli się ponad wszelką wątpliwość"[17]. Odnajduje w tym stwierdzeniu wyraz przychylnej oceny, „mimo metodologicznej krytyki"[18]. W obliczu tak radykalnego nieporozumienia trudno oczekiwać, by *Marcion and the Dating...* zawierała wprost odpowiedzi na zarzuty stawiane poprzedniej jego publikacji.

F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza, rozdziały 12–24. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2012).

13 Por. D. Roth, *Marcion's Gospel and the Synoptic Problem in Recent Scholarship*, [w:] *Gospel Interpretation and the Q-Hypothesis*, M. Müller, H. Omerzu (eds.), London 2018, s. 267–282.

14 Por. M. Vinzent, *Marcion...*, dz. cyt.

15 Por. M. Vinzent, *Christ's Resurrection in Early Christianity and the Making of the New Testament*, Farnham 2011.

16 Por. M. Vinzent, *Marcion...*, dz. cyt., s. VII.

17 M. Vinzent, *Marcion...*, dz. cyt., s. X (tłum. własne – GW, dotyczy również wszystkich kolejnych cytatów z języków obcych).

18 M. Vinzent, *Marcion...*, dz. cyt., s. X.

Czy jednak mimo to autorowi udało się w przekonujący i – co ważne w świetle cytowanej recenzji – naukowy sposób zaprezentować swoje stanowisko?

Sama struktura monografii sprawia na pierwszy rzut oka przekonujące wrażenie. W pierwszym rozdziale autor prezentuje i analizuje źródła wzmiankujące Marcjona i jego ewangelię, odnosząc się także do najstarszych tekstów cytujących ewangelie kanoniczne. W kolejnej części dokonuje przeglądu stanowisk dotyczących problemu synoptycznego, by w trzeciej przeprowadzić porównawcze analizy tekstu Marcjona z Markiem, Mateuszem i Łukaszem. Niewielki czwarty rozdział to podsumowanie, w którym autor ponownie opowiada się ze teorią Baura i powtarza tezę, że Marcjon jest twórcą nowego gatunku literackiego – ewangelii.

Gdy jednak spojrzeć na objętość poszczególnych części książki, można z zaskoczeniem odnotować, że dwa pierwsze rozdziały, referujące *status quaestionis*, stanowią ponad 70% całej monografii[19]. Z kolei zasadniczy dla centralnej tezy rozdział trzeci składa się w znacznej mierze z tabelarycznych zestawień równoległych fragmentów Ewangelii Marcjona oraz synoptyków (z pominięciem aparatu krytycznego) oraz bardzo rozległych cytatów z artykułu Charlesa E. Hilla *The Orthodox Gospel*[20]. Jakkolwiek taki kształt opracowania może budzić wątpliwości, wcale nie musi decydować o tym, że Vinzent myli się w swych twierdzeniach. Niestety, także szczegółowa lektura nie przekonała do nich autora niniejszego artykułu[21] z powodów, które zostaną przedstawione poniżej.

Uwagi merytoryczne

Zaprezentowane w najobszerniejszym rozdziale *Marcion and the Dating...* źródła stanowią niemal wyczerpującą listę zachowanych tekstów datowanych na II wiek,

[19] Wiele miejsca autor przeznacza na rozległe cytaty z tekstów źródłowych – prezentując równolegle tłumaczenie i tekst oryginalny.

[20] Por. C.E. Hill, *"The Orthodox Gospel": The Reception of John in the Great Church Prior to Irenaeus'*, [w:] *The Legacy of John*, T. Rasimus (ed.), Leiden 2010, s. 233–300.

[21] Podobne opinie pojawiają się zarówno w recenzjach, jak i pracach odwołujących się do omawianej publikacji. Por. J. Lieu, *Marcion and the Making of a Heretic*, Cambridge 2015, s. 183; P. Himes, *M. Vinzent, Marcion and the Dating of the Synoptic Gospels*, „Journal of Textual Criticism" 20 (2015), http://jbtc.org/v20/TC-2015-Rev-Vinzent-Himes.pdf [dostęp: 15.04.2020]; C. Rotschild, *M. Vinzent, Marcion and the Dating of the Synoptic Gospels*, „Review of Biblical Literature" 3 (2016), https://www.bookreviews.org/pdf/10107_11206.pdf [dostęp: 15.04.2020]; P. Foster, *M. Vinzent, Marcion and the Dating of the Synoptic Gospels*, „Journal of Ecclesiastical History" 66 (2015), s. 144–145.

w których pojawiają się odniesienia do Marcjona i wzmianki na temat ewangelii kanonicznych. Rozdział ten ma za zadanie wesprzeć dwie tezy autora:

1) Ewangelia Marcjona stanowiła źródło dla późniejszych ewangelii kanonicznych[22].
2) Marcjon traktowany był jako heretyk w źródłach późniejszych, podczas gdy jemu współcześni wchodzą z nim w dyskusję „jak teolog z teologiem"[23].

Wśród przytaczanych źródeł brakuje tam niestety, problematycznego z perspektywy tez autora, *Pierwszego Listu Klemensa*, którego treść wskazuje na znajomość Mateusza i Łukasza[24]. Brak ten sprawia, że twierdzenie o wtórności synoptyków (i Jana) względem Marcjona[25] oparte jest wyłącznie na fałszywym *argumentum a silentio*, a tym samym zupełnie nieprzekonujące. Inne źródła, które mogłyby przeczyć tej tezie, autor datuje bardzo późno (np. Papiasza[26]), dzięki czemu przestają zagrażać jego teorii. Vinzent próbuje dodatkowo wspierać się faktem, że źródła w II wieku używają terminu εὐαγγέλιον, dodając do tego frazę „tak zwana"[27]. Jego zdaniem ma ona wskazywać na dystansowanie się starożytnych autorów od pochodzącego od Marcjona terminu[28]. Równie dobrze jednak może to oznaczać tylko tyle, iż był to stosunkowo nowy sposób określania tego, co dotychczas nazywano „wspomnieniami"[29].

W wielu miejscach autor podobnie powołuje się na daleko idące przypuszczenia: sięga po bardzo luźne wyjaśnienia metafor[30], a nawet spekulacje. Dobitny przykład może stanowić sugestia, że teksty synoptyków zostały odrzucone przez Marcjona jako „plagiat" jego dzieła – pojawia się ona bez jakiegokolwiek umocowania w źródłach[31]. Druga z przytoczonych na początku poprzedniego akapitu tez także jest do utrzymania jedynie w pewnym stopniu – Vinzent

---

22 Por. M. Vinzent, *Marcion*..., dz. cyt., s. 133–144.

23 Por. M. Vinzent, *Marcion*..., dz. cyt., s. 7, 11.

24 Szczegółowo na ten temat wypowiada się Himes w cytowanej już recenzji.

25 Por. M. Vinzent, *Marcion*..., dz. cyt., s. 138–140.

26 Por. M. Vinzent, *Marcion*..., dz. cyt., s. 12.

27 Por. M. Vinzent, *Marcion*..., dz. cyt., s. 37–38.

28 Por. M. Vinzent, *Marcion*..., dz. cyt., s. 55.

29 Por. M. Vinzent, *Marcion*..., dz. cyt., s. 32. Ἀπομνημονεύματα – por. Justyn Męczennik, *Dialogue avec Tryphon: édition critique*, P. Bobichon (ed.), Freiburg 2003, 105.1. Sam termin funkcjonował ponadto już od dawna w świecie hellenistycznym pod innym znaczeniem. C. Evans, *Mark's Incipit and the Priene Calendar Inscription From Jewish Gospel to Greco-Roman Gospel*, „Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism" 1 (2000), s. 67–81.

30 Wyrażenie „wszystkie narody bluźniły za jego sprawą" ma oznaczać, że Ewangelia została przetłumaczona na syryjski i łacinę. Por. M. Vinzent, *Marcion*..., dz. cyt., s. 30, zob. też s. 10–11.

31 Por. M. Vinzent, *Marcion*..., dz. cyt., s. 50. Próżno byłoby też szukać źródeł na poparcie takiego twierdzenia.

słusznie zauważa rosnącą wrogość Justyna wobec Marcjona[32], przy czym „herezjologiczny"[33] wydźwięk jest zauważalny w niemal wszystkich bliskich Justynowi czasowo źródłach, szeroko cytowanych przez autora.

Razić może także to, że źródła traktowane są przede wszystkim jako ilustracja do postawionej już na samym początku tezy, pomijając odniesienia do badań wprost przeczących stanowisku autora, a opierających się na tych samych tekstach starożytnych. Nie sposób jednak nie docenić erudycji niemieckiego badacza, któremu udało się przygotować przegląd tych często źle (lub wręcz pośrednio) zachowanych źródeł wraz z bardzo licznymi odniesieniami do literatury przedmiotu. Podobny walor posiada rozdział drugi, który stanowi bardzo dobre wprowadzenie do problematyki zależności między ewangeliami – zawiera on nie tylko przegląd stanowisk dotyczących ich datacji, ale także prezentację mniej popularnych rozwiązań problemu synoptycznego.

Bardzo trudno zaakceptować jest jednak sposób, w jaki Vinzent dochodzi do centralnego zagadnienia swojej książki w rozdziale trzecim. Ustalenie datacji najstarszych papirusów na czas po Marcjonie może, choć wcale nie musi, przemawiać za jego tezą[34]. Zupełnie wątpliwe jest jednak wykorzystywanie literalnych cytatów z Ewangelii Marcjona, która w świetle wywodu autora jawi się jako tekst dobrze zachowany, podczas gdy jest on jedynie rekonstruowany na podstawie (bardzo licznych co prawda) przytoczeń w tekstach polemicznych. Samo sięgnięcie po rekonstrukcję nie mogłoby być uznane za błąd metodologiczny, gdyby Vinzent wskazywał na ich źródła, a także fragmenty sporne i wątpliwe. W czasie gdy publikował swoją książkę, mógł dysponować wyłącznie tekstem Harnacka[35] (rekonstrukcja BeDuhna pojawiła się niewiele wcześniej niż *Marcion and the Dating...*[36]). Można jedynie przypuszczać, że pracował na własnych materiałach, których nadchodzącą publikację sygnalizował we wstępie[37]. Taką tajemniczą rekonstrukcję autor następnie zestawił z (także nieopatrzonymi aparatem krytycznym) fragmentami synoptyków[38].

Zadanie, którego podjął się Vinzent w tej części swojej monografii, nie jest wadliwe metodologicznie jako takie. Trudno jednak zaakceptować bezkrytyczny stosunek do własnej rekonstrukcji tekstu Marcjona oraz statyczne traktowanie

[32] Por. M. Vinzent, *Marcion...*, dz. cyt., s. 36.
[33] Por. M. Vinzent, *Marcion...*, dz. cyt., s. 10.
[34] Tym bardziej że P52 musiałby powstać w bardzo niewielkim czasie od działalności Marcjona. Por. M. Vinzent, *Marcion...*, dz. cyt., s. 222–224.
[35] Por. A. von Harnack, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig 1924.
[36] Por. J. BeDunh, *The First New Testament*, Salem 2013.
[37] Por. M. Vinzent, *Marcion...*, dz. cyt., s. IX.
[38] Por. M. Vinzent, *Marcion...*, dz. cyt., s. 260–276.

tekstu pozostałych ewangelii. Z pewnością byłoby ono łatwiejsze do przeprowadzenia obecnie, gdy ukazały się kolejne rekonstrukcje – autorstwa M. Klinghardta[39] i D. Rotha[40] – które wraz z pozostałymi musiałyby koniecznie zostać ze sobą zestawione, by dopiero wtedy ocenić możliwość podjęcia proponowanych przez Vinzenta badań w takiej właśnie formie. Koncepcji Vinzenta brakuje także wyczerpującej dyskusji z argumentami znacznej większości badaczy Nowego Testamentu, których badaniom radykalnie przecież przeczy.

W świetle tak poważnych wątpliwości nie sposób byłoby zaakceptować także proponowanego pod koniec omawianej publikacji wniosku, że właściwym twórcą literackiego gatunku ewangelii był Marcjon. Twierdzenie to autor określa jako „stosunkowo bliskie modelom Boismarda i Burketta"[41], gdyby jednak kanoniczne ewangelie, zgodnie z hipotezami wymienionych autorów, miały zależeć od licznych źródeł, trudno byłoby uznać innowacyjność propozycji Marcjona, która w tym wypadku ograniczałaby się do spisania części tradycji ustnych i nadania takiemu dziełu tytułu.

Ocena propozycji Vinzenta

Niestety, mimo że autor bez wątpienia był świadom zastrzeżeń metodologicznych, jakie formułowano wobec jego poprzedniej książki, w kolejnej publikacji powtórzył swój wywód, niemal nie rozwiązując żadnej z trudności, jakie sygnalizowano w recenzjach. Tak jak *Christ's Resurrection*..., również i recenzowana tu publikacja oparta jest na bardzo wątpliwym modelu wnioskowania. Brakuje w niej dyskusji, w tym z argumentami krytyków szkoły z Tybingi, na którą tak chętnie powoływał się Vinzent. Być może polemiczny rys pozwoliłby autorowi nieco krytyczniej spojrzeć na własną hipotezę, która ciągle w tym ujęciu pozostaje niefalsyfikowalna. Stało się tak pomimo deklaratywnego przyjmowania przez autora „racjonalnej"[42] postawy wobec angażującego emocje problemu, w kontrze do „romantycznych"[43] tendencji wczesnego datowania ewangelii kanonicznych. Jednocześnie intuicje autora niniejszego artykułu wydają się wskazywać na to,

[39] Por. M. Klinghardt, *Das älteste Evangelium*..., dz. cyt. Metodę rekonstrukcji tego autora oraz metodę jej graficznej prezentacji krytykuje P.A. Gramaglia w swej polemice z Klinghardtem, zob. P.A. Gramaglia, *Marcione e il Vangelo (di Luca). Un confronto con Matthias Klinghardt*, Torino 2017, s. IX–XI.

[40] Por. D. Roth, *The Text of Marcions Gospel*, Leiden 2015.

[41] M. Vinzent, *Marcion*..., dz. cyt., s. 277.

[42] Por. M. Vinzent, *Marcion*..., dz. cyt., s. VII, 215.

[43] Por. M. Vinzent, *Marcion*..., dz. cyt., s. VII.

że współczesny dyskurs naukowy dotyczący Nowego Testamentu w znacznie mniejszym stopniu uzależniony jest od konfesyjnych inklinacji i pozatekstualnych przesłanek, niż miało to miejsce np. na przełomie XIX i XX wieku, do którego tak chętnie odnosi się Vinzent.

Pomimo istotnych wątpliwości przedstawionych w niniejszym artykule, konieczne jest wskazanie na zalety, jakie posiada książka *Marcion and the Dating of Synoptic Gospels*. Po pierwsze wskazuje ona na fakt, że arbitralne rozdzielenie badań nad Nowym Testamentem i pismami patrystycznymi (tj. w modelu ciągle proponowanym w badaniach o orientacji teologicznej) może istotnie utrudniać prowadzenie przekonujących badań[44]. Uznanie obu tych domen za wspólne pole badawcze może okazać się owocne poznawczo – rozwiązanie takie jest stosunkowo często przyjmowane w niezaangażowanych konfesyjnie badaniach nad religią. Warto także wskazać na kolejny walor recenzowanej publikacji: jej istotna część może stanowić wartościowe, syntetyczne wprowadzenie w zagadnienia krytyki Nowego Testamentu, dostarczając czytelnikowi ogromu sugestii bibliograficznych, inspirując do dalszych eksploracji. W swej próbie konfrontacji Ewangelii Marcjona z ewangeliami kanonicznymi Vinzentowi niewątpliwie udało się zwrócić uwagę na bardzo ważny problem, którego prześledzenie mogło potencjalnie zmienić dominujące w obecnym dyskursie naukowym przekonania. Entuzjazm, z jakim podszedł do tego zagadnienia[45], sprawił jednak, że jego wysiłek nie zaowocował powstaniem rewolucyjnej naukowej monografii, a jedynie spekulatywnego traktatu, który musi budzić wątpliwości badaczy bez względu na to, czy identyfikują się z biblistyką jako dyscypliną teologiczną, czy paradygmatem historyczno-filologicznym w badaniach religioznawczych.

W poszukiwaniu alternatywy – Ewangelia Marcjona a hipotezy wielu źródeł

Niepowodzenie Vinzenta, a później również Klinghardta[46], nie musi bynajmniej oznaczać, że podjęty przez nich trop jest z gruntu błędny. W opinii autora niniejszego artykułu zupełnie niewystarczające były natomiast środki (tj. narzędzia metodologiczne), jakie przywołani autorzy wykorzystali, by problem

[44] Por. M. Vinzent, *Marcion...*, dz. cyt., s. 1–3.

[45] Który J. Lieu nazywa wręcz „paranoicznym uporem". Por. J. Lieu, *The Enduring Legacy of Pan-Marcionism*, „Journal of Ecclesiastical History" 64 (2013), s. 559.

[46] Por. M. Klinghardt, *Das älteste Evangelium...*, dz. cyt.

ten zbadać. Jedynie pozorne wykorzystywanie przez Vinzenta krytyki tekstu i poszczególnych narzędzi metody historyczno-krytycznej doprowadziło do pominięcia w jego rozważaniach tak istotnych pytań jak np.: czy Ewangelia Marcjona (w jej rekonstruowanym kształcie) wskazuje na podobieństwa (lub tożsamość) warsztatu redakcyjnego obserwowanego w kanonicznej Ewangelii Łukasza?[47]; czy możliwe jest zrekonstruowanie ewolucji terminologii wykorzystywanej w poszczególnych ewangeliach – i czy w tym kontekście tekst Marcjona jawi się jako pierwotny względem kanonicznych synoptyków?; czy za prawdopodobny można uznać rozwój kompozycji struktur narracyjnych w proponowanym modelu zależności? Bez szczegółowych analiz stylometrycznych i narratologicznych nie jest możliwe rzetelne formułowanie tak fundamentalnych wniosków jak te proponowane przez Vinzenta.

W tym kontekście za przekonujące metodologicznie można uznać m.in. badania Piera A. Gramagli, który właśnie poprzez porównawczą analizę leksyki tzw. Ewangelii Marcjona i Ewangelii Łukasza wyprowadza wniosek, że te dwa teksty są kolejnymi redakcjami tej samej ewangelii, wychodzącymi zresztą spod pióra jednego autora[48]. Akceptacja konkluzji włoskiego badacza rozwiązuje naturalnie jedynie niewielką część problemów, jakie rysują się wokół omawianego tu zagadnienia, niemniej jednak stanowią one argument za obraniem konkretnego kierunku dalszych badań.

Skoro bowiem Ewangelia Marcjona jest (co prawda pośrednim i nieco mglistym) świadkiem zaginionego i kwestionowanego tekstu proto-Łukasza, to teoria modelująca relacje między ewangeliami kanonicznymi musi z konieczności dopuszczać dynamikę zależności, która byłaby znacznie bardziej skomplikowana niż ta wynikająca z hipotez Griesbacha, Farrera-Goodcare'a czy w końcu także Vinzenta i Klinghardta. Konsekwentnie traci nieco na sile jeden z powtarzających się argumentów przeciwników hipotez Boismarda, Rollanda i Burketta, zgodnie z którym stopień skomplikowania ich teorii nie jest dostatecznie ugruntowany w źródłach, a przez to mało prawdopodobny[49]. Czy wektor *proto-Łukasz*[50] → *Łukasz kanoniczny* można zatem wpisać w któryś z podanych modeli?

Przywołane już obserwacje Gramagli wydają się w bardzo interesujący sposób korelować z analizą fragmentów kanonicznego Łukasza, których wydaje się

[47] Zagadnienie leksyki obu Ewangelii zbadał Gramaglia, dochodząc do wniosku, że zarówno tekst Marcjona, jak i kanoniczna Ewangelia Łukasza musiały mieć jednego redaktora. Por. P.A. Gramaglia, *Marcione*..., dz. cyt.

[48] Por. P.A. Gramaglia, *Marcione*..., dz. cyt. , s. 369.

[49] Por. S. Porter, *The Synoptic Problem: The State of the Question*, „Journal of Graeco-Roman Christianity and Judaism" 12 (2016), s. 84–85.

[50] W kształcie, jaki rysują rekonstrukcje tekstu, z jakiego korzystał Marcjon.

brakować w tekście Marcjona[51]. Spośród 26 niebudzących wątpliwości większych „pominięć"[52] aż 11, w całości lub części, stanowi Łukaszowe *Sondergut*[53]. Już taki odsetek może budzić zainteresowanie, a opiera się on jedynie na fragmentach jednoznacznie poświadczonych przez źródła. Analogiczne analizy opierające się na rekonstrukcji Harnacka (oraz uwzględniające także pomniejsze uzgodnienia) dostarczają zbliżonych, choć jeszcze większych wartości liczbowych: Knox i Tyson szacują je na poziomie ok. 41–43%[54]. Bez względu na dokładne wartości liczbowe zauważyć można, że w ten sposób hipotetyczny proto-Łukasz zbliża się w znaczącej mierze do sumy tradycji potrójnej i „Q", choć oczywiście będzie zawierał różne lekcje poszczególnych perykop.

Tak potraktowana Ewangelia Marcjona wydaje się zbliżać do kształtu proto-Łukasza w wariancie proponowanym przez Boismarda[55]. Zawiera ona znaczną część „dokumentu B" (który wraz z niemal paralelnym „dokumentem A" odpowiada za rdzeń wspólnej tradycji synoptycznej), ciągle jednak pozostając przed zakładanymi uzgodnieniami z tekstem pośredniego Marka. Z drugiej strony w tekście obecny jest niemal cały materiał wspólny dla Mateusza i Łukasza, który w modelu Boismarda również oznaczany jest jako „Q". Z kolei za pozostałe, właściwe jedynie Łukaszowi fragmenty odpowiadać miałoby odwołanie do jeszcze jednego palestyńskiego źródła (dokument C).

Trudno byłoby jednak twierdzić, że przeprowadzony powyżej zabieg nie budzi żadnych wątpliwości – bardzo problematyczne pozostają fragmenty, w których tekst Marcjona pomija wersy wspólne wszystkim synoptykom[56]. Jeszcze więcej trudności wynika zaś z tych fragmentów, w których dochodzi do uzgodnień tekstu Mateusza i Łukasza w opozycji do Marka i Marcjona[57]. Wydaje się niestety, że bezpośrednie włączenie Ewangelii Marcjona w ten i pozostałe znane nam modele relacji między synoptykami będzie tworzyło istotne problemy[58]. Konieczne zatem są szczegółowe analizy prowadzące do uzgodnienia wiedzy na temat tekstu Marcjona z dotychczasowymi analizami

[51] Tekst zrekonstruowany przez Rotha. Zob. D. Roth, *The text*..., dz. cyt.

[52] Por. D. Roth, *The text*..., dz. cyt., s. 412–436.

[53] Por. Łk 1,1-2,52; 9,31b; 11,30-32; 13,1-9; 13,29-35; 15,11-32; 17,10; 21,18; 21,21-22; 22,34; 23,43.

[54] Por. J. Tyson, *Marcion*..., dz. cyt., s. 87.

[55] Por. P. Benoit, M.E. Boismard, *Synopse des quatre Évangiles en français avec paralleles des apocryphes et des Pères*, t. 2, Paris 1972, s. 15–17.

[56] Np. Łk 18,31-32; Mt 20,17-19; Mk 10,32-34; D. Roth, *The text*..., dz. cyt., s. 429.

[57] Np. Łk 11,49-51; Mt 23,34-36; D. Roth, *The text*..., dz. cyt., s. 422. Łk 13,34-35l; Mt 23,37-38; D. Roth, *The text*..., dz. cyt., s. 445.

[58] Przywołane jako problematyczne z perspektywy hipotezy Boismarda paralelizmy między materiałem obecnym w Ewangelii Marka i Marcjona zbliżają drugą z nich do tzw. Ewangelii Pawła w kształcie, jaki hipotetycznie przyjmował Rolland.

z zakresu krytyki Nowego Testamentu. Te zaś z kolei mogą doprowadzić do ewaluacji dostępnych teorii dotyczących problemu synoptycznego.

Ewangelia Marcjona ciągle pozostaje tekstem wymagającym bardzo starannych, ale i ostrożnych analiz. Omawiane tu opracowanie Vinzenta jest niestety przykładem przedsięwzięcia, w którym autor podejmuje ten ważki problem, proponując zupełnie nieprzekonujące podejście, a w konsekwencji także konkluzje. Pozostaje zatem mieć nadzieję, że Ewangelia Marcjona zostanie włączona w szeroki dyskurs dotyczący genezy tekstów Nowego Testamentu, a nie będzie jedynie niszową domeną nielicznych badaczy, którzy z zastanawiających powodów chcą w nim widzieć odpowiedź na wszelkie aporie, jakie pojawiają się w próbie rozwikłania problemu synoptycznego.

Bibliografia

Augustyn z Hippony, *De consensu evangelistarum*, [w:] *Patrologiae cursus completes: series latina*, t. 3, J.-P. Migne (ed.), Paris 1865, s. 1041–1228.

Baur F., *Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien*, Tübingen 1847.

BeDunh J., *The First New Testament*, Salem 2013.

Benoit P., Boismard M-.É., *Synopse des quatre Évangiles en français avec paralleles des apocryphes et des Pères*, t. 2, Paris 1972.

Evans C., *Mark's Incipit and the Priene Calendar Inscription: From Jewish Gospel to Greco-Roman Gospel*, „Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism" 1 (2000), s. 67–81.

Foster P., *M. Vinzent, Marcion and the Dating of the Synoptic Gospels*, „Journal of Ecclesiastical History" 66 (2015), s. 144–145.

Gramaglia P.A., *Marcione e il Vangelo (di Luca). Un confronto con Matthias Klinghardt*, Torino 2017.

Harnack A. von, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig 1924.

Hill C.E., *"The Orthodox Gospel": The Reception of John in the Great Church Prior to Irenaeus'*, [w:] *The Legacy of John*, T. Rasimus (ed.), Leiden 2010, s. 233–300.

Himes P., *M. Vinzent, Marcion and the Dating of the Synoptic Gospels*, „Journal of Textual Criticism" 20 (2015), http://jbtc.org/v20/TC-2015-Rev-Vinzent-Himes.pdf [dostęp: 15.04.2020].

Justyn Męczennik, *Dialogue avec Tryphon: édition critique*, P. Bobichon (ed.), Freiburg 2003.

Klinghardt M., *Das älteste Evangelium und die Entstehung der kanonischen Evangelien*, Tübingen 2015.

Klinghardt M., *The Marcionite Gospel and the Synoptic Problem: A New Suggestion*, „Novum Testamentum" 50 (2008), s. 1–27.

Lieu J., *Marcion and the Making of a Heretic*, Cambridge 2015.

Lieu J., *The Enduring Legacy of Pan-Marcionism*, „Journal of Ecclesiastical History" 64 (2013), s. 557–561.

Lindsey R.L., *A Modified Two-Document Theory of the Synoptic Dependence and Interdependence*, [w:] *The Synoptic Problem and Q: Selected Studies from Novum Testamentum*, D. Orton (ed.), Leiden 1999, s. 7–31.
Mickiewicz F., *Ewangelia według świętego Łukasza, rozdziały 1–11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2011.
Mickiewicz F., *Ewangelia według świętego Łukasza, rozdziały 12–24. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2012.
Moll S., *The Arch-heretic Marcion*, Tübingen 2010.
Pilarczyk K., *Dzieje a początki Kościoła: wokół problemu datacji dzieła Łukasza*, „Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich" 13 (2016), s. 369–390.
Pilarczyk K., *Wokół problemu datacji „Dziejów apostolskich"*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 23 (2015), nr 2, s. 75–94.
Porter S.E., *The Synoptic Problem: The State of the Question*, „Journal of Graeco-Roman Christianity and Judaism" 12 (2016), s. 73–98.
Roth D., *Marcion's Gospel and the Synoptic Problem in Recent Scholarship*, [w:] *Gospel Interpretation and the Q-Hypothesis*, M. Müller, H. Omerzu (eds.), London 2018, s. 267–282.
Roth D., *The Text of Marcions Gospel*, Leiden 2015.
Rotschild C., *M. Vinzent, Marcion and the Dating of the Synoptic Gospels*, „Review of Biblical Literature" 3 (2016), https://www.bookreviews.org/pdf/10107_11206.pdf [dostęp: 15.04.2020].
Synoptic Problem: Four Views, S. Porter, B. Dyer (eds.), Grand Rapids 2016.
Tyson J., *Marcion and Luke-Acts: A Defining Struggle*, Columbia 2006.
Vinzent M., *Christ's Resurrection in Early Christianity and the Making of the New Testament*, Farnham 2011.
Vinzent M., *Marcion and the Dating of the Synoptic Gospels*, Leuven 2014.
Vinzent M., *Meister Eckhart, "On the Lord's Prayer": Introduction, Text, Translation, and Commentary*, Leuven 2012.

Grzegorz Wingert – doktorant w Szkole Doktorskiej Nauk Humanistycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie w ramach dyscypliny nauki o kulturze i religii. Jego zainteresowania badawcze obejmują historię dualistycznych ruchów późnej starożytności, historię monastycyzmu chrześcijańskiego, a przede wszystkim historię, krytykę i hermeneutykę Nowego Testamentu, także w kluczach dostarczanych przez powyższe nurty.

Wrocławski Przegląd Teologiczny
29 (2021) 1, 109–135
Wrocław Theological Review

Przemysław Artemiuk
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Polska
artemiukprzemek@gmail.com
ORCID: 0000-0001-5337-0329

Apologia w esejach biskupa Roberta Barrona

Apologia in the Essays by Bishop Robert Barron

Abstract: Bishop Robert Barron's essays, imbued with apologetic rhetoric, make an interesting example of a contemporary defence of Christianity. The American hierarch, recognising the current context of faith, offers a competent and interesting defence of Christianity and Catholicism. In this article, the author analyses Barron's apologia present in his essays, beginning with the sources to which the hierarch refers and showing their topicality. Then he explores the two most important apologetic themes: the defence of Christianity against the new atheism and the defence of the Church. The paper concludes with an evaluation of the American bishop's apologia.

Keywords: apologia for Christianity, apologia for Catholicism, apologia for faith, Bishop Robert Barron, new atheism, masters of apologia, defence of the Church, religion and science

Abstrakt: Eseje biskupa Roberta Barrona, nasycone apologijną retoryką, stanowią intersujący przykład współczesnej obrony chrześcijaństwa. Amerykański hierarcha, rozpoznając obecny kontekst wiary, uprawia kompetentną i interesującą obronę chrześcijaństwa i katolicyzmu. W przedkładanym artykule autor, podejmując analizę apologii Barrona obecną w jego esejach, zaczyna od źródeł, do których hierarcha nawiązuje, i ukazuje ich aktualność. Następnie przechodzi do dwóch najważniejszych wątków apologijnych: obrony chrześcijaństwa wobec nowego ateizmu oraz obrony Kościoła. W zakończeniu dokonuje oceny apologii Amerykanina.

Słowa kluczowe: apologia chrześcijaństwa, apologia katolicyzmu, apologia wiary, biskup Robert Barron, nowy ateizm, mistrzowie apologii, obrona Kościoła, religia a nauka

DOI: 10.34839/wpt.2021.29.1.109-135 © Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

Wstęp

Biskup Robert Barron (ur. 1959) to amerykański hierarcha, który od lat zajmuje się działalnością apologetyczną. Zyskał światową popularność dzięki serii filmów zatytułowanych *Katolicyzm*[1]. Jego aktywność naukowa, publicystyczna i medialna nosi wyraźne znamiona apologijne[2]. Amerykański biskup w swoich tekstach wskazuje na pilną potrzebę obrony chrześcijaństwa.

> Jestem (…) przekonany – stwierdza – że zadaniem, przed jakim stoi przyszłe pokolenie katolickich intelektualistów, jest zaproponowanie przekonującej apologetyki dla podstawowej narracji wiary. Konieczne jest pokazanie kulturze żyjącej naukami ścisłymi, że jedynie transcendentalna i rozumiejąca przyczyna jest w stanie wyjaśnić to, co przypadkowe i dające się zrozumieć z naszego skończonego świata. Kulturze materialistycznej musimy pokazać, idąc za słowami papieża Benedykta XVI, że *Logos* jest metafizycznie bardziej podstawowy niż byle materia. Kulturze sceptycznej musimy pokazać, że wiara w zmartwychwstanie Jezusa jest intelektualnie logiczna i historycznie do obronienia. Konieczne jest pokazanie znudzonej kulturze, że życie w Duchu jest wspaniałą przygodą, korespondującą z najgłębszym pragnieniem ludzkiego serca. Sądzę, że nowe pokolenie katolickich komentatorów powinno powrócić do stylu pierwszych kaznodziejów i nauczycieli wiary, tych, którzy starali się urzec znudzoną i materialistyczną kulturę własnych czasów niewiarygodnie dobrą nowiną o Bogu, który wskrzesił swojego Syna z martwych. Żegnając to pokolenie katolickich intelektualistów, mamy świadomość, że przed kolejnymi pozostaje ważne zadanie[3].

---

1 Kanał bp. Roberta Barrona w serwisie You Tube: https://www.youtube.com/user/wordonfirevideo/featured [dostęp: 10.01.2021]. W obrębie polskiej literatury teologicznej nie spotykamy opracowań myśli bp. R. Barrona; obok książek hierarchy mamy jedynie artykuły jego autorstwa, zob. https://pl.aleteia.org/author/biskup-robert-barron/ [dostęp: 8.01.2021]. Biorąc pod uwagę literaturę anglojęzyczną, spotykamy dysertację M.G. Holmesa poświęconą kaznodziejstwu bp. Barrona. Bibliografia rozprawy nie zawiera jednak żadnych opracowań teologii amerykańskiego apologety; zob. https://ourarchive.otago.ac.nz/bitstream/handle/10523/10019/HolmesMartinG2017PhD.pdf?sequence=1&isAllowed=y [dostęp: 8.01.2021]. Na temat teologii bp. Barrona zob. W.M. Wright IV, F. Martin, *Encountering the Living God in Scripture. Theological and Philosophical Principles for Interpretation*, Grand Rapids 2019, s. 116, 156. Autorzy pracy zwracają uwagę, że amerykański hierarcha jako uczeń R. Sokolowskiego kontynuuje i rozwija tematy filozofa.

2 Zob. R. Barron, *The Priority of Christ. Toward a postliberal catholicism*, Michigan 2007; R. Barron, *Eucharystia*, tłum. K. Rosół, Cieszyn 2018; R. Barron, *Przedziwna droga. Krocząc ścieżką chrześcijaństwa*, tłum. A. Lis, Cieszyn 2018.

3 R. Barron, *Ziarna Słowa. Odnajdywanie Boga w kulturze*, tłum. E. Kopocz, Poznań 2019, s. 241–242.

Określając istotę współczesnej apologii/apologetyki[4], bp Barron jest równocześnie odważnym i kompetentnym apologetą. Świadectwem podejmowanych przez amerykańskiego hierarchę działań pozostają jego eseje teologiczne, w których jawi się jako wyjątkowy erudyta, doskonale wyczuwający kontekst chrześcijaństwa. Zdaniem Petera Kreefta bp Barron „jest po prostu wspaniałym, najczęściej czytanym katolickim eseistą"[5]. Amerykański hierarcha, wyraźnie nawiązując do Gilberta K. Chestertona, pragnie uchwycić to, co w chrześcijaństwie jest żywym paradoksem[6]. W tym celu łączy „tematy i motywy, które wielu uznałoby za wzajemnie wykluczające się lub, w najlepszym razie, ich zestawienie jednego z drugim za dziwaczne"[7]. Chce w gruncie rzeczy pokazać, „że zejście się przeciwieństw, rozpatrywane wedle głębszej logiki wcielenia, w istocie sprawia, że światło świeci w każdą stronę"[8]. Podejmując analizę apologii bp. Roberta Barrona, obecnej w jego esejach, zacznę od źródeł, do których hierarcha nawiązuje, ukazując ich aktualność, by potem przejść do dwóch najważniejszych wątków apologijnych: obrony chrześcijaństwa wobec nowego ateizmu oraz obrony Kościoła. W zakończeniu dokonam oceny apologii Amerykanina.

Mistrzowie apologii

Obok przywołanego już G.K. Chestertona bp Barron regularnie powraca do kilku wybranych apologetów[9]. Bliscy są mu zarówno klasycy myśli teologicznej (św. Ireneusz, św. Tomasz z Akwinu, św. John Henry Newman), jak i XX-wieczni filozofowie (Dietrich von Hildebrand czy René Girard).

---

4 Całościowe spojrzenie na współczesną apologię zob. P. Artemiuk, *Renesans apologii*, Płock 2016; P. Artemiuk, *W obronie spraw najważniejszych. Szkice o apologii*, Poznań 2019; *Bronić czy dialogować? O pewnym dylemacie chrześcijaństwa dzisiaj*, H. Seweryniak, P. Artemiuk (red.), Płock 2016; *Nowa apologia. Czego, wobec kogo i jak bronimy?*, P. Artemiuk (red.), Płock 2020; H. Seweryniak, *Apologia i dziennikarstwo*, Warszawa 2018; *Powracanie apologii*, M. Skierkowski (red.), Płock 2013.

5 P. Kreeft, *Przedmowa*, [w:] R. Barron, *Żywe paradoksy. Zasada katolickiego i/i*, tłum. M. Figurna-Rogalińska, Poznań 2019, s. 6.

6 Zob. R. Barron, *Wstęp*, [w:] R. Barron, *Żywe paradoksy…*, dz. cyt., s. 12.

7 R. Barron, *Wstęp*, dz. cyt., s. 12–13.

8 R. Barron, *Wstęp*, dz. cyt., s. 13.

9 W swoich esejach amerykański hierarcha ujawnia ogromną erudycję, nie traktuje jednak tematów w sposób wyczerpujący lub naukowy. Raczej inspiruje się pojawiającymi się ideami, często antychrześcijańskimi, i do nich odnosi własną publicystyczną apologię.

Gdy sięga do św. Ireneusza, bp. Barrona interesuje przede wszystkim spojrzenie tego wybitnego apologety na gnostycyzm. Amerykański hierarcha dostrzega współczesne postaci tej herezji. Dlatego szuka wsparcia u św. Ireneusza.

> Gnostycyzm – stwierdza biskup – był i jest bestią o wielu głowach, lecz jednym z podstawowych założeń jest to, że materia jest upadłą, niższą formą istnienia, stworzoną przez bóstwo niższego rzędu. Dusza znajduje się w pułapce materii, a całym sensem życia duchowego jest osiągniecie *gnosis* (wiedzy), która ułatwiłaby ucieczkę duszy z ciała. Według gnostyckiej interpretacji starotestamentowy Jahwe, który niemądrze uznał świat materialny za dobry, jest tylko jednym ze skompromitowanych bogów, jakie opisuje kosmologia gnostycka, a Jezus prorokiem, który przyszedł do ludzi ze zbawienną wiedzą, jak wznieść się nad rzeczywistość materialną[10].

Zdaniem amerykańskiego hierarchy św. Ireneusz wyczuwał, „że taki punkt widzenia jest jawnie sprzeczny z chrześcijaństwem biblijnym, które z naciskiem podkreśla dobro materii"[11]. Dlatego w myśli teologa z Lyonu tak często pojawia się termin „ciało". Na nim właśnie opiera się wiara Kościoła. „Dla Ireneusza zbawienie zdecydowanie nie sprowadza się do ucieczki duszy z ciała; jest ono raczej ocaleniem i osiągnieciem doskonałości przez ciało"[12].

Dlaczego jednak bp Barron sięga do autora *Adversus haereses*?[13] W jakim kontekście przywołuje myśl wielkiego apologety? Amerykański hierarcha, zwracając uwagę na coraz częstsze transformacje, w których osoby przestają czuć się na przykład mężczyzną i wybierają kobiecość, nazywa je schematami gnostyckimi, w których relacja duszy do ciała przypomina związek „pan kontra niewolnik". A przecież tradycja biblijna i teologiczna sięgająca czasów św. Ireneusza mówiła coś całkowicie innego. Ludzie Biblii nie pojmowali ciała po platońsku jako więzienia duszy. Nie widzieli też w nim narzędzia do manipulacji duszą. „Poza tym – podkreśla bp Barron – umysł czy wola nie jest «prawdziwym ja» stojącym nad ciałem i przeciwko niemu; natomiast ciało w swym specyficznym kształcie, poznawalności i skończoności jest istotnym składnikiem «prawdziwego ja»"[14]. Chrześcijanie zatem powinni umieć

---

[10] R. Barron, *Bruce Jenner, „gabinet cieni" i św. Ireneusz*, [w:] R. Barron, *Żywe paradoksy...*, dz. cyt., s. 183–184.

[11] R. Barron, *Bruce Jenner...*, dz. cyt., s. 184.

[12] R. Barron, *Bruce Jenner...*, dz. cyt., s. 184.

[13] Polskie tłumaczenie dzieła św. Ireneusza zob. *Adversus haereses*, tłum. J. Brylowski, Pelplin 2018.

[14] R. Barron, *Bruce Jenner...*, dz. cyt., s. 185.

rozpoznawać współczesne formy gnostycyzmu, które ukrywają się pod płaszczykiem chociażby transformacji osoby.

W dobie hałaśliwych debat religijnych szczególnie potrzeba racjonalnej dysputy, której najlepszym przykładem pozostaje św. Tomasz z Akwinu[15].

> W czasach, gdy rozszalałe namiętności religijne skutkują okropnymi aktami przemocy, Tomasz przywołuje nas do wnikliwego myślenia o Bogu. W czasach, gdy zwolennicy różnych religii często patrzą na siebie podejrzliwie, Tomasz, który prowadził dialogi z pogańskimi filozofami, żydowskimi rabinami, mędrcami muzułmańskimi i chrześcijańskimi heretykami, przywołuje nas na powrót do postawy szeroko rozumianego szacunku[16].

Zdaniem bp. Barrona myśl Akwinaty jest dzisiaj szczególnie skuteczna. W latach posoborowych, spychając ją trochę na bok, popełniono ogromny błąd. „Straciliśmy coś o olbrzymiej wadze – stwierdza amerykański hierarcha – gdy odstawiliśmy na boczny tor jego zrównoważenie, głęboką inteligencję i zdrowy rozsądek"[17].

Czego dzisiaj może nauczyć XIII-wieczny mistrz, którego Kościół nazywa „doktorem powszechnym"? Według amerykańskiego apologety Akwinata jest aktualny z trzech powodów. Po pierwsze, uczy prawidłowych relacji między religią i nauką. Św. Tomasz widział „z całą jasnością, że ponieważ od Boga pochodzi cała prawda, nie może być nigdy żadnego konfliktu między danymi naukowymi a faktami dotyczącymi objawienia"[18]. Zdaniem Akwinaty nie może być konfliktu między religią i nauką, nie ma też miejsca dla istnienia „teorii dwóch prawd". Wprawdzie już w jego czasach zdarzali się zwolennicy tej koncepcji, z przekonaniem głoszący, że filozofia, tak jak wiara, musi mieć swoje racje i swoją prawdę. Niemniej jednak św. Tomasz „widział w tym całkowity bezsens"[19]. Według dominikanina „rzekome konflikty między nauką a religią (by użyć naszej terminologii) rodzą się albo ze złej nauki, albo złej

---

[15] Na temat apologii św. Tomasza z Akwinu zob. P. Artemiuk, *Renesans apologii*, dz. cyt., s. 75–77; myśli Akwinaty poświęcił bp Barron monografię, zob. R. Barron, *A Study of the De Potentia of Thomas Aquinas in light of the Dogmatik of Paul Tillich: Creation as Discipleship*, San Francisco 1993.

[16] R. Barron, *Nieodczytywalne pisma Tomasza z Akwinu*, [w:] R. Barron, *Żywe paradoksy...*, dz. cyt., s. 73–74.

[17] R. Barron, *Nieodczytywalne pisma...*, dz. cyt., s. 74.

[18] R. Barron, *Tomaszu z Akwinu, Ameryka cię potrzebuje*, [w:] R. Barron, *Żywe paradoksy...*, dz. cyt., s. 108.

[19] R. Barron, *Tomaszu z Akwinu...*, dz. cyt., s. 108.

religii, i powinny skłaniać zaniepokojonego myśliciela do głębszych poszukiwań i bardziej wytężonego myślenia”[20]. Dla przykładu, sugerując się św. Augustynem, Akwinata uczył, że jeśli jakiś tekst biblijny nie daje się pogodzić z ustaleniami naukowymi, to należy szukać innej interpretacji, mistycznej bądź symbolicznej tego fragmentu Pisma Świętego. „Literalność biblijna – rodzaj modernizmu, obcy patrystycznym i średniowiecznym umysłom – wytwarza różnorodność poglądów niechętnych wobec fizyki, biologii ewolucyjnej, kosmologii etc.”[21] Św. Tomasz, co wyraźnie podkreśla amerykański hierarcha, był w pełni świadom, do jakich katastrofalnych skutków może doprowadzić oddzielenie religii i nauki. „Twierdził, że wiara zawsze powinna pewnie wybiegać na spotkanie kultury, a kultura powinna widzieć, że poprzez wiarę może zrealizować swe najgłębsze aspiracje”[22].

Po drugie, zdaniem Tomasza „biblijny Bóg Stwórca jest jedynym ostatecznie satysfakcjonującym wyjaśnieniem istnienia wzajemnie uwarunkowanych rzeczy na świecie”[23]. Akwinata, obserwując otaczającą go rzeczywistość, widział, że istnieją w niej rzeczy, które same w sobie nie mają powodu, by istnieć.

> Rozumiał, że oznacza to, iż ich istnienie nie tłumaczy się samo przez się, że zależy od jakiejś pierwotnej rzeczywistości, która (…) istnieje mocą swej własnej istoty. Tym bytem „koniecznym” jest to, co Tomasz nazwał „Bogiem”. Był poruszony korespondencją między tym filozoficznym poczuciem Boga i samookreśleniem, jakiego używa wobec siebie Bóg w Księdza Wyjścia 3,14: „Jestem, który Jestem”[24].

Po trzecie, Akwinata, będąc głębokim humanistą i równocześnie chrześcijaninem, „dostrzegł, że skoro Bóg stał się człowiekiem w Chrystusie, [to] przeznaczeniem ludzkim jest ubóstwienie, udział w wewnętrznym życiu Boga”[25]. Zdaniem bp. Barrona to ostatnie stwierdzenie posiada wyjątkowe znaczenie, ponieważ „żadna inna religia czy filozofia, czy teoria społeczna nigdy nie głosiła tak wzniosłego znaczenia godności ludzkiej i sensu istnienia człowieka. I jak intuicyjnie wyczuwał Akwinata, dlatego właśnie w osobie ludzkiej jest coś nienaruszalnego”[26]. Ponadto ta Tomaszowa perspektywa okazuje się niezbędna, kiedy mówimy o współczesnych badaniach nad komórkami macierzystymi,

---

[20] R. Barron, *Tomaszu z Akwinu*..., dz. cyt., s. 108.
[21] R. Barron, *Tomaszu z Akwinu*..., dz. cyt., s. 108.
[22] R. Barron, *Tomaszu z Akwinu*..., dz. cyt., s. 109.
[23] R. Barron, *Tomaszu z Akwinu*..., dz. cyt., s. 109.
[24] R. Barron, *Tomaszu z Akwinu*..., dz. cyt., s. 109.
[25] R. Barron, *Tomaszu z Akwinu*..., dz. cyt., s. 109.
[26] R. Barron, *Tomaszu z Akwinu*..., dz. cyt., s. 109.

o eutanazji, legalnej aborcji, wojnach uprzedzających, słowem o wszystkich praktykach zmieniających osoby w środki[27].

Obok dawnych mistrzów w apologii bp. R. Barrona pojawią się także XX-wieczni myśliciele. R. Girarda amerykański hierarcha nazywa współczesnym ojcem Kościoła i jednym z najbardziej wpływowych myślicieli XX wieku[28]. Charakteryzując myśl francuskiego antropologa, biskup zauważa, że czerpał on pełnymi garściami od mistrzów zachodniej literatury (Szekspir, Proust, Dostojewski). Na podstawie lektur i obserwacji Girard zdefiniował mechanizm pragnienia mimetycznego, mający charakter trójkąta. Antropolog „miał na myśli to, że pragniemy przedmiotów wprost; pragniemy ich raczej dlatego, że inni ich pragną: ponieważ naśladujemy pragnienia kogoś innego (*mimesis*), tworzymy rodzaj trójkąta między sobą, tym kimś i przedmiotem"[29]. Ponadto Girard zauważył, że „tym, do czego niemal nieuchronnie prowadzi pragnienie mimetyczne, jest konflikt"[30]. Objawia się w mechanizmie, który antropolog określi mianem „szukania kozła ofiarnego". Polega on na zrzuceniu winy podczas konfliktu przez jakąś grupę społeczną na osobę bądź kilka osób, których obarcza się odpowiedzialnością za te wydarzenia. „Według tego, co pisze Girard, doznają oni uwolnienia napięcia rywalizacji mimetycznej na rzecz osób trzecich"[31]. Żeby zaobserwować tego rodzaju mechanizm, zauważa bp Barron, wystarczy sięgnąć do historycznych filmów będących zapisem rodzenia się nazizmu. Teoria Girarda objawia się w nich bardzo wyraźnie. Dlaczego jednak koncepcja mimetyczna pojawia się w apologii Barrona? Co sprawia, że hierarcha nazywa Girarda ojcem Kościoła?

Po pierwsze, antropolog, opisując teorię mimetyczną, pokazał, że w „mitach założeniowych większości społeczeństw znajdujemy jakiś akt pierwotnej przemocy, który właściwie ustanawia ich porządek, a w ich rytuałach odkrywamy wielokrotne odtwarzanie pierwszego poszukiwania kozła ofiarnego"[32].

Po drugie, odnosząc swoją teorię do Biblii, Girard odkrył, że w niej jest zawarta zarówno „cała wiedza o przemocy kozła ofiarnego"[33], jak i „desakralizacja procesu obdarzonego czcią we wszystkich mitach i religiach świata"[34].

---

[27] Zob. R. Barron, *Tomaszu z Akwinu...*, dz. cyt., s. 110.

[28] O apologii R. Girarda zob. A. Romejko, *René Girard jako chrześcijański apologeta*, [w:] *Nowa apologia...*, dz. cyt., s. 163–185.

[29] R. Barron, *René Girard, ojciec Kościoła*, [w:] R. Barron, *Żywe paradoksy...*, dz. cyt., s. 41–42.

[30] R. Barron, *René Girard...*, dz. cyt., s. 42.

[31] R. Barron, *René Girard...*, dz. cyt., s. 42.

[32] R. Barron, *René Girard...*, dz. cyt., s. 43.

[33] R. Barron, *René Girard...*, dz. cyt., s. 43.

[34] R. Barron, *René Girard...*, dz. cyt., s. 43.

Według francuskiego antropologa ukrzyżowanie Jezusa doskonale wpisuje się w teorię mimetyczną, ujawnia jednak także inny szczegół, który pozostaje charakterystycznym rysem chrześcijaństwa.

> Poprzez powstanie Jezusa z martwych odsłania się zdumiewająca prawda: Bóg nie jest po stronie poświęcających kozła ofiarnego, ale po stronie kozła. Prawdziwy Bóg nie sankcjonuje wspólnoty ustanowionej przez przemoc; sankcjonuje natomiast to, co Jezus nazwał królestwem Bożym, wspólnotą opartą na przebaczeniu, miłości i utożsamieniu się z ofiarą[35].

Zdaniem bp. R. Barrona to odkrycie sprawiło, że Girard od tej pory tylko tak czytał ewangelie i wczesne pisma chrześcijańskie, demaskując sprawców i równocześnie utożsamiając się z ofiarą.

Po trzecie, według amerykańskiego apologety badania prowadzone przez francuskiego naukowca ukazują, że chrześcijaństwo nie jest kolejnym ze starożytnych mitów, które wpisują się w dzieje kultury. „Chrześcijaństwo – puentuje myśl Girarda bp Barron – jest odsłonięciem (demaskacją) tego, co mity chcą zasłonić; jest dekonstrukcją monomitu, a nie jego powtórką – i dlatego właśnie tak wielu akademików chce je udomowić i wyrwać mu kły"[36].

Zasługą Girarda pozostaje „ukazanie chrześcijaństwa jako objawienia, jako zdemaskowania wszystkiego, co mówią inne religie"[37].

Dietrich von Hildebrand, XX-wieczny filozof niemiecki, pojawia się w apologii bp. Barrona w kontekście współczesnego relatywizmu[38]. Amerykański hierarcha zauważa, że „postmodernistyczny relatywizm i dekonstrukcja na poziomie popularnym wytworzyły coś, co [można nazwać] «Ble-kulturą»"[39]. Oznacza ona „kulturę zdominowaną przez postawę «to czy tamto – nieważne», mdłą, obojętną nieczułość na dobro i prawdę"[40]. W tym kontekście amerykański hierarcha pyta, „czy nie jest dziś rzeczą powszechną, że jedynym absolutem moralnym, jaki się ostał, jest obowiązek tolerancji wszystkich punktów widzenia?"[41]. Przecież człowiekowi potrzeba wytyczonych granic, oznaczonych

---

35 R. Barron, *René Girard...*, dz. cyt., s. 43–44.
36 R. Barron, *René Girard...*, dz. cyt., s. 44.
37 R. Barron, *René Girard...*, dz. cyt., s. 44.
38 Zob. D. von Hildebrand, *Koń trojański w mieście Boga*, tłum. J. Wocial, Ząbki 2006; D. von Hildebrand, *Spustoszona winnica*, tłum. T.G. Pszczółkowski, Ząbki 2006.
39 R. Barron, *Dietrich von Hildebrand i czasy relatywizmu*, [w:] R. Barron, *Żywe paradoksy...*, dz. cyt., s. 213.
40 R. Barron, *Dietrich von Hildebrand...*, dz. cyt., s. 213.
41 R. Barron, *Dietrich von Hildebrand...*, dz. cyt., s. 213.

brzegów. „Jasno zrozumiałe prawdy obiektywne są tym – powtarza za Janem H. Newmanem bp Barron – co daje energię kulturze”[42]. I dodaje: „gdy w imię tolerancji i wolności idzie się z nimi na kompromis, rzeczona kultura gwałtownie traci celowość i spójność”[43]. Niestety, obecnie jesteśmy świadkami dekonstrukcji nie tylko prawdy, ale także relatywizacji podstawowych wartości. Wydaje się, że wspólnota zbudowana na wspólnej tradycji i kulturze już nie istnieje. Dlatego bp Barron sięga do myśli Hildebranda, bowiem w tym myślicielu odnajduje znakomitego diagnostę, które demaskuje relatywizm w samej istocie.

Niemiecki filozof, wychowany na Platonie i św. Augustynie

> lubował się w ukazywaniu braku spójności tego samopodważającego się stanowiska: jeśli relatywista chce być konsekwentny, musi utrzymywać, że przekonanie o uniwersalnym relatywizmie jest samo w sobie relatywne, i stąd dla nikogo poza nim nie jest wiążące[44].

Według Hildebranda „filozofia relatywizmu wypływa z nieumiejętności poszanowania fundamentalnego rozróżnienia między areną rzeczy jedynie subiektywnie zadawalających a areną prawdziwych wartości”[45]. Obok rzeczy, które tylko w sposób subiektywny dają radość, istnieje cała gama dobór określanych przez filozofa mianem wartości obiektywnie przynoszących korzyści. Są dobra, „które dzięki swej wielkości, wspaniałości i wartości wewnętrznej powodują, że człowiek wychodzi poza siebie, naginając do nich swój subiektywizm, a one pociągają go do transcendencji”[46]. Filozof wyraźnie podkreśla, że sens życia moralnego polega na „pielęgnowaniu właściwej postawy wobec wartości obiektywnych, kanalizowaniu energii człowieka wedle ich wymagań”[47].

Zdaniem Hildebranda konsekwencją odkrycia wartości obiektywnych jest wzrost i rozwój wspólnoty. „To, co jedynie zadowalające, koreluje z jednostką i jej szczególnymi preferencjami, to [zaś], co wartościowe obiektywnie, koreluje z całą społecznością osób, które wykraczają poza siebie ku wspólnemu poświęceniu”[48]. Niemiecki filozof, formułując powyższe twierdzenia, odnosił się je do własnego życia, opierając się na doświadczeniu zmagania się z nazizmem. Jako profesor filozofii moralnej na Uniwersytecie w Monachium opowiedział się przeciwko

[42] R. Barron, *Dietrich von Hildebrand*..., dz. cyt., s. 214.
[43] R. Barron, *Dietrich von Hildebrand*..., dz. cyt., s. 214.
[44] R. Barron, *Dietrich von Hildebrand*..., dz. cyt., s. 214.
[45] R. Barron, *Dietrich von Hildebrand*..., dz. cyt., s. 214.
[46] R. Barron, *Dietrich von Hildebrand*..., dz. cyt., s. 214.
[47] R. Barron, *Dietrich von Hildebrand*..., dz. cyt., s. 215.
[48] R. Barron, *Dietrich von Hildebrand*..., dz. cyt., s. 215.

Hitlerowi, piętnując w nazizmie antysemityzm, nacjonalizm, okrucieństwo, przemoc, deptanie ludzkiej godności, jednym słowem wszystko, co stanowi zaprzeczenie wartości obiektywnych. Ostatecznie Hildebrand musiał opuścić Niemcy i przez Austrię uciekł do USA. Jego życie i myśl stanowią świadectwo wierności wartościom obiektywnym. Dlatego bp Barron za filozofem podkreśla, że „obojętność wobec zła jest tak samo destrukcyjna jak obojętność wobec dobra. (...) Powinniśmy pielęgnować postawę miłości i uznania wartości, powinniśmy również pielęgnować postawę nienawiści i sprzeciwu wobec zła"[49].

Święty J.H. Newman, zdaniem amerykańskiego hierarchy, był nie tylko największym człowiekiem Kościoła katolickiego w XIX wieku, ale także teologiem, którego myśl jest do dzisiaj nadzwyczaj aktualna[50]. Bp Barron przywołuje tę postać w związku z kontrowersjami synodalnymi[51]. Zdaniem hierarchy spory wokół synodu czy w ogóle współczesnego rozumienia synodalności każą zwrócić baczniejszą uwagę na prace Newmana dotyczące ewolucji doktryny. Konwertyta ten twierdził, że

> doktryny chrześcijańskie nie są dane raz na zawsze i po prostu przekazywane z pokolenia na pokolenie w niezmienionej formie. Są one raczej jak nasiona, z których wyrastają rośliny lub rzeki, które z czasem pogłębiają się i rozszerzają, a na skutek żywotnego ich rozważania obrastają w różne aspekty i sugestie[52].

W kontekście współczesnych debat warto przypomnieć kryteria, „jakie wyłożył do określenia różnicy między uprawionym rozwinięciem (które sprawia, że dana doktryna jest bardziej sobą) a zepsuciem (które podważa doktrynę)"[53]. Wszystkich kryteriów jest siedem. W kontekście synodalnych debat bp Barron przytacza tylko trzy najistotniejsze. Pierwsze kryterium Newman określa mianem „zachowania typu"[54]. Oznacza ono, że „prawowite rozwinięcie zachowuje zasadniczą formę i strukturę tego, co było wcześniej. Jeśli podważa się typ, mamy do czynienia z zepsuciem"[55]. Drugie kryterium teolog nazywa „działaniem konserwatorskim na przyszłości"[56]. Wyklucza ono wszelką ewolucję,

[49] R. Barron, *Dietrich von Hildebrand*..., dz. cyt., s. 216.
[50] Na temat apologii J.H. Newmana zob. P. Artemiuk, *Renesans apologii*..., dz. cyt., s. 89–103.
[51] Zob. R. Barron, *John Henry Newman na synodzie o rodzinie*, [w:] R. Barron, *Żywe paradoksy*..., dz. cyt., s. 155–158.
[52] Zob. R. Barron, *John Henry Newman*..., dz. cyt., s. 156.
[53] R. Barron, *John Henry Newman*..., dz. cyt., s. 156–157.
[54] R. Barron, *John Henry Newman*..., dz. cyt., s. 157.
[55] R. Barron, *John Henry Newman*..., dz. cyt., s. 157.
[56] R. Barron, *John Henry Newman*..., dz. cyt., s. 157.

która polegałaby na odwracaniu lub zaprzeczaniu temu, co wcześniej już zostało ustalone. Takie działanie ze swej natury byłoby zepsuciem, nie zaś rozwinięciem. Nie wykonuje się salta w tył, jak zauważył jeden z hierarchów podczas synodu, w kwestii doktryny[57]. Chodzi raczej o taki rozwój, który możemy dostrzec, zestawiając chrześcijaństwo z judaizmem. Pierwsze pozostaje rozwinięciem drugiego, „ponieważ zachowuje zasadnicze nauczanie i praktyki wiary, nawet jeśli wychodzi poza nie"[58]. Trzecie kryterium pojawiające się w tym kontekście Newman określił jako „moc asymilacji"[59]. Można je porównać do zdrowego organizmu, który przyswaja to, co może, z przyrody, równocześnie odrzucając to, co musi. „Zdrowa i żywotna idea może przyswoić sobie to, co najlepsze z atmosfery intelektualnej, nawet jeśli odrzuca to, co zgubne"[60].

W odniesieniu do Nadzwyczajnego Synodu poświęconego rodzinie bp Barron sugeruje lekturę dzieła Newmana. Może ona uchronić od zbędnych oskarżeń i pozwoli zachować zdrową naukę i wierność tradycji.

Sięgając do różnorodnych apologetów, amerykański hierarcha ukazuje aktualność ich argumentacji. Dawną i nową apologię bp Barron wykorzystuje, podejmując się obrony Kościoła zarówno wobec zarzutów pochodzących z zewnątrz (*apologia ad extra*), jak i wobec kwestii rodzących się we wnętrzu wspólnoty (*apologia ad intra*). Amerykanin, doskonale zorientowany w dziejach teologii, potrafi adaptować apologijne argumenty do współczesnych debat i sporów.

Mit walki religii i nauki

Czy istnieje realny konflikt między nauką i religią, czy może zmagania te są jedynie pozorne?[61] Zdaniem bp. Barrona cała rzecz zasadza się na starym micie, który ponownie został przywołany przez nowych ateistów[62]. Hierarcha, od lat badający to zagadnienie, zauważa, że zwolennikom konfliktu towarzyszy

[57] Zob. R. Barron, *John Henry Newman*..., dz. cyt., s. 157.
[58] R. Barron, *John Henry Newman*..., dz. cyt., s. 157.
[59] R. Barron, *John Henry Newman*..., dz. cyt., s. 157.
[60] R. Barron, *John Henry Newman*..., dz. cyt., s. 158.
[61] Zob. D. Dennet, A. Plantiga, *Nauka i religia. Czy można je pogodzić?*, tłum. M. Furman, Ł. Kwiatek, Kraków 2014; T. Pabjan, *Anatomia konfliktu. Między nowym ateizmem a teologią nauki*, Kraków 2016.
[62] Na temat nowego ateizmu zob. *Czterej jeźdźcy apokalipsy. Jak zaczęła się ateistyczna rewolucja?*, tłum. P.J. Szwajcer, Warszawa 2019; J. Guja, *Soteriologia ateizmu jako nowa antropologia*, Kraków 2018; T. Sieczkowski, *Nowy ateizm. Rekonstrukcja światopoglądu*, Łódź 2018; P. Roszak, F. Conesa, *Nowy ateizm – czy rzeczywiście nowy? Analiza argumentów i wyzwań dla współczesnej teologii*, „Teologia i Człowiek" 1 (2014), s. 79–100;

herezja, którą można określić mianem scjentyzmu. Jest to założenie filozoficzne głoszące, że „rzeczywistość jest redukowalna do tego, co sprawdzić lub opisać mogą nauki empiryczne”[63]. Głosiciele tego poglądu uważają, że „wszystko, co istnieje po tym, co empiryczne i mierzalne, jest po prostu fantazją, przesądem i prymitywnym wierzeniem”[64]. Trudno im przyjąć, że przecież może istnieć jeszcze inny wymiar rzeczywistości, który człowiek ma szanse poznać w nienaukowy, ale racjonalny sposób. Poza empirią, rozumianą scjentystycznie, nie rozciąga się próżnia. „To uprzedzenie – zauważa bp Barron – ta ślepota wobec literatury, filozofii, metafizyki, mistycyzmu i religii to właśnie ów scjentyzm, nad którym ubolewam”[65].

Zwolenników scjentyzmu cechuje także przekonanie, że nauka i religia są w sposób nieunikniony nastawione na konflikt. Jest to założycielski mit nowożytności i oświecenia. Dlatego konflikt między religią i nauką „musi być wciąż powtarzany i ożywiany jako akt rytualnego odgrywania początkowej historii”[66]. Według amerykańskiego hierarchy ten mit jest nonsensowny. Wystarczy przecież przywołać wielkich badaczy nowoczesnej nauki, Kopernika, Newtona, Keplera, Pascala, by przekonać się, że byli to ludzie głęboko religijni. W kolejnych wiekach również spotykamy niezwykle pobożnych fizyków, by przywołać chociażby Faradaya, Maxwella czy Polkinghorne’a. Według tego ostatniego „rozwój nauk fizycznych stał się możliwy dzięki kręgom religijnych, z których się wyłoniły. To nie przypadek, że nowoczesna nauka pojawiła się właśnie w chrześcijańskiej Europie, gdzie prym wiodła doktryna stworzenia”[67]. Wystarczy się jej dokładniej przyjrzeć, by zrozumieć, że

> świat stworzony jednak nie jest boski z definicji. Jest czymś innym niż Bóg, i w tej inności naukowcy mają wolność działania. Jednocześnie, gdyby wszechświat był niepoznawalny, żadna nauka nie mogłaby być zapoczątkowana, skoro wszystkie oparte są na założeniu, że naturę da się poznać, że ma formę. Świat przecież, właśnie dlatego, że stworzony jest przez boską inteligencję, jest całkowicie

R. Rożdżeński, *Ateizm, czyli wiara negatywna. Ateistyczne przeświadczenia z perspektywy pytań granicznych*, Kraków 2016.

63 R. Barron, *Mit wojny między nauką a religią*, [w:] R. Barron, *Żywe paradoksy…*, dz. cyt., s. 76.

64 R. Barron, *Mit wojny…*, dz. cyt.

65 R. Barron, *Mit wojny…*, dz. cyt.

66 R. Barron, *Mit wojny…*, dz. cyt., s. 76–77.

67 R. Barron, *Mit wojny…*, dz. cyt., s. 77.

> poznawalny, i stąd naukowcy czerpią możność poszukiwania, badania i eksperymentowania[68].

Zdaniem bp. Barrrona chrześcijanie muszą zwalczać ten niebezpieczny mit, który głosi nieuchronność starcia między nauką a religią. Przecież „wiara i rozum – podkreśla hierarcha – są wzajemnie uzupełniającymi się i zgodnie współistniejącymi drogami do poznania prawdy"[69].

Nowi ateiści odważnie podejmują krytykę religii. Wydaje się, że to oni inspirowali akcję propagandową, w której autobusy miejskie od Londynu do Genui poruszały się obklejone hasłami: „Bóg nie istnieje – to jest zła wiadomość. Nie potrzebujesz go – to jest dobra wiadomość"[70]. Była ona częścią zdecydowanie większej kampanii. W działaniach tych chodziło o obalenie idei Boga, wykpienie religii, a przede wszystkim chrześcijaństwa. Dawniejsi ateiści, Sartre czy Camus, nigdy nie zdecydowali się na takie kroki. Byli bowiem zbyt inteligentni. „Nawet zaprzeczając istnieniu [Boga], wiedzieli, że jest [On] tym, którego z definicji potrzebuje serce człowieka"[71]. Współcześni ateiści z kolei, o czym świadczą ich działania, „bawią się w ateizm, nie spoglądając w głąb"[72]. A przecież wystarczy otworzyć Biblię, by odnaleźć drogę prowadzącą przez ateizm. Najlepszym tego przykładem jest historia Hioba czy też Księga Koheleta.

> Doświadczamy – wyjaśnia amerykański apologeta – dojmującego poczucia niekompletności, gdy nam się coś nie udaje, gdy cierpimy, gdy czegoś pragniemy, lecz jeszcze większego, gdy odnosimy sukces, radujemy się czy coś osiągamy. Dzieje się tak dlatego, że w czasach powodzenia uświadamiamy sobie dotkliwie (…) rozpaczliwą potrzebę Boga. I właśnie świadomość tej potrzeby wypycha nas poza ateizm[73].

Zdaniem bp. Barrona ludzkie „pragnienia dóbr i prawd wznoszących się ponad ten świat dowodzą, że jest w nas więcej niż tylko zwierzęca natura"[74], co sugerują ateiści. To „sam nasz niepokój (...) dowodzi istnienia jakiegoś przyciągającego i transcendentnego Dobra, które nazywamy Bogiem"[75]. Dlatego też

[68] R. Barron, *Mit wojny...*, dz. cyt., s. 77–78.
[69] R. Barron, *Mit wojny...*, dz. cyt., s. 78.
[70] Zob. R. Barron, *Zabawa w ateizm*, [w:] R. Barron, *Żywe paradoksy...*, dz. cyt., s. 79.
[71] R. Barron, *Zabawa...*, dz. cyt., s. 80.
[72] R. Barron, *Zabawa...*, dz. cyt., s. 80.
[73] R. Barron, *Zabawa...*, dz. cyt., s. 81.
[74] R. Barron, *Zabawa...*, dz. cyt., s. 81.
[75] R. Barron, *Zabawa...*, dz. cyt., s. 81.

ateistyczne slogany pojawiające się na autobusach europejskich miast zarówno obrażają wierzących, jak i świadczą o poziomie inicjatorów akcji, którzy chwytają po tanie metody agitacyjne.

Negacja istnienia Boga, zdaniem bp. Barrona, należy do żelaznych tematów podejmowanych przez nowych ateistów. Jednak polemika z nimi posiada także wymiar pozytywny. Wyostrza bowiem zmysł apologetyczny amerykańskiego hierarchy. Szukając argumentów, które skutecznie odparłyby ateistyczną negację, biskup proponuje najpierw dostrzeżenie prostej analogii.

> Choć nauki ścisłe mogą być w stanie wyjaśnić skład chemiczny farby drukarskiej i papieru, nigdy nie zdołają wyjaśnić znaczenia książki; i choć mogą zrozumieć biologię ludzkiego ciała, nigdy nie odpowiedzą na pytania, dlaczego jakiś ludzki czyn jest moralny lub niemoralny; i choć mogą wyjaśnić strukturę komórkową oleju i płótna, nigdy nie orzekną, dlaczego obraz jest piękny[76].

Zaproponowany przykład jednoznacznie wskazuje na istotną kwestię poznawczą.

> Metoda naukowa nie może zbadać takich kwestii, które należą do zupełnie innej jakościowo kategorii bytu niż sam przedmiot badania naukowego. Twierdzenie, że nauka mogłaby kiedyś całkowicie wyjaśnić rzeczywistość, całkowicie mija się z dość jaskrawym faktem, że sens, prawda, piękno, moralność, celowość etc. są składnikami wszechświata[77].

Niestety nowi ateiści całkowicie pomijają te dystynkcje i zaproponowany podział poznawczy, na który wskazuje bp Barron. Starają się przy tym wyeliminować z każdego poważnego dyskursu słowo „Bóg". Nie zauważają przy tym zupełnie, co znaczy termin ten w języku biblijnym i jak go rozumieli ludzie Biblii. Zdaniem ateistycznych krytyków „wraz z rozwojem nowoczesnych nauk fizycznych pozostaje coraz mniej miejsca na działanie Boga, i stąd coraz mniej konieczności odwoływania się do Niego jako przyczyny wyjaśniającej"[78]. Powtarzają oni w ten sposób twierdzenie Laplace'a, który wyrzucił Boga z mechanistycznego świata, stwierdzając, że ta hipoteza nie jest już człowiekowi oświecenia potrzebna. Należy jednak dostrzec lukę w tego rodzaju argumentacji.

---

[76] R. Barron, *Dlaczego nauki ścisłe nigdy nie udowodnią, że Bóg nie istnieje*, [w:] R. Barron, *Żywe paradoksy…*, dz. cyt., s. 83–84.

[77] R. Barron, *Dlaczego nauki ścisłe…*, dz. cyt., s. 84.

[78] R. Barron, *Dlaczego nauki ścisłe…*, dz. cyt., s. 84.

Bóg, „w rozumieniu klasycznej katolickiej tradycji intelektualnej, nie jest jedną, choć wielką, z wielu przyczyn; nie którąś z kolei przyczyną, ubiegającą się o pierwszeństwo pośród innych konkurencyjnych przyczyn"[79].

Kim jest w takim razie Bóg? Amerykański hierarcha przywołuje myśl św. Tomasza z Akwinu. Ten wielki teolog scharakteryzował Boga jako *ipsum esse*. Oznacza to, że Bóg jest „samym w sobie aktem istnienia – mocą we wszechświecie i mocą, dzięki której istnieje cały wszechświat"[80]. Biorąc pod uwagę to Tomaszowe twierdzenie, należy podkreślić, że „żaden rozwój nauk fizycznych nie może nigdy wyeliminować Boga ani wykazać, że nie jest On dłużej potrzebny jako przyczyna wyjaśniająca, gdyż nauki ścisłe mogą jedynie badać przedmioty i zdarzenia w obrębie skończonego kosmosu"[81]. Zdaniem bp. Barrona związek pomiędzy Bogiem i wszechświatem najlepiej jest widoczny w argumencie warunkowości. Wszystko, co istnieje, łącznie z człowiekiem, jest uwarunkowane, zależne, potrzebuje innego bytu do istnienia. Istnieje jednak rzeczywistość całkowicie wolna, samodzielna i niezależna, na której wszystko się opiera. Jej naturą jest bycie. Teologia katolicka definiuje ją słowem „Bóg". Nie jest On, dodaje amerykański hierarcha, „zrzędliwą przyczyną we wszechświecie czy też istniejącą obok niego; jest natomiast przyczyną istnienia tego wszechświata, przyczyną, dlaczego w ogóle jest, jak mówi słynne powiedzenie, «coś zamiast niczego»"[82].

Barron uważa, że argument z warunkowości jest nadzwyczaj skuteczny w potyczkach intelektualnych z nowymi ateistami. Pokazuje bowiem, że przyczyną istnienia wszechświata nie może być nic, co jest w nim samym, ani też on sam. „Musi nią być rzeczywistość, której esencją jest «bycie», zatem której doskonałość jest bezgraniczna"[83].

Nowi ateiści, dokonując krytyki religii, chętnie sięgają do argumentu z niewidzialności Boga. Sugerują przy tym, że

> religia to niewiele więcej niż żałosne ćwiczenia z myślenia życzeniowego, powrót do dziecięcych wzorów projekcji i chronienie własnej osoby. Powiadają, że najwyższy czas, by wierzący dorośli porzucili czczone przez siebie wyobrażenia i stanęli twarzą w twarz z prawdziwym światem[84].

[79] R. Barron, *Dlaczego nauki ścisłe...*, dz. cyt., s. 84.
[80] R. Barron, *Dlaczego nauki ścisłe...*, dz. cyt., s. 84.
[81] R. Barron, *Dlaczego nauki ścisłe...*, dz. cyt., s. 84–85.
[82] R. Barron, *Dlaczego nauki ścisłe...*, dz. cyt., s. 85.
[83] R. Barron, *Dlaczego nauki ścisłe...*, dz. cyt., s. 86.
[84] R. Barron, *Dlaczego kocham swego niewidzialnego przyjaciela*, [w:] R. Barron, *Żywe paradoksy...*, dz. cyt., s. 95.

Oczywiście argument ten nie jest niczym nowym. Używali go już Feuerbach, Marks i Freud – mistrzowie podejrzeń[85]. Amerykański hierarcha stwierdza, że ateiści mają rację, twierdząc, że Bóg rzeczywiście jest niewidzialnym przyjacielem. Mylą się jednak, „przypuszczając, że poddanie się tej niewidzialnej rzeczywistości jest odczłowieczające czy infantylne"[86]. Jakie kontrargumenty przedstawia bp Barron?

Po pierwsze, zauważa, że „uprzedzeniem zachodniej myśli pooświeceniowej jest przekonanie, że rzeczy widzialne, empirycznie weryfikowalne przedmioty i sytuacje są w najbardziej oczywisty sposób «prawdziwe»"[87]. Wystarczy sięgnąć do starożytnych myślicieli, chociażby do Platona, aby przekonać się, że „świat empiryczny jest przemijający i ekstremalnie uwarunkowany, złożony z niestałych przedmiotów, które dziś istnieją, a jutro nie; natomiast niewidzialny świat form i prawd matematycznych jest trwały, godny zaufania i nadzwyczaj piękny"[88]. Nie jest więc oczywiste, jak zauważa Platon, „zrównanie niewidzialnego z fantastycznym czy nierzeczywistym"[89].

Po drugie, bp Barron stwierdza, że ogromnym błędem jest ukazywanie Boga jako bytu nadzwyczajnego we wszechświecie. Oczywiście, bogowie znani z mitologii lub deistyczne wyobrażenia Boga-architekta lub zegarmistrza mogłyby tutaj pasować. Jego biblijny obraz jest na szczęście zdecydowanie inny.

> Bóg nie należy do żadnego rodzaju, nawet do najogólniejszego, czyli bytu. Wszystko to wskazuje na niewidzialność Boga. Wszystko, co możemy zobaczyć, jest z tej racji jakimś bytem, jakąś sytuacją, czyli można go lub ją przypisać do jakiegoś rodzaju i porównać z jakimiś innymi skończonymi rzeczywistościami etc. To, co widzialne, z definicji podlega uwarunkowaniem – a Bóg jest tym, co nieuwarunkowane[90].

Dlatego bp Barron, interpretując myśl św. Tomasza, stwierdza:

> Bóg niewidzialny to ten, którego rzeczywistość przekracza i zawiera w sobie wszelka doskonałość stworzeń, ponieważ on sam jest źródłem i gruntem

[85] Zob. P. Artemiuk, *Podręczny alfabet katolika*, Kraków 2018, s. 101–102.
[86] R. Barron, *Dlaczego kocham...*, dz. cyt., s. 95.
[87] R. Barron, *Dlaczego kocham...*, dz. cyt., s. 96.
[88] R. Barron, *Dlaczego kocham...*, dz. cyt., s. 96.
[89] R. Barron, *Dlaczego kocham...*, dz. cyt., s. 96.
[90] R. Barron, *Dlaczego kocham...*, dz. cyt., s. 97.

> stworzenia we wszystkich jego przejawach. Gdyby Bóg nie był niewidzialny, byłby bytem uwarunkowanym, zatem całkowicie niegodnym czci[91].

Ostatnia kwestia w tej kontrargumentacji to sprawa przyjaźni z niewidzialnym Bogiem. Może brzmieć to nieco paradoksalnie, ale Bóg nie potrzebuje człowieka. „Akt samoistnego istnienia niczym nieuwarunkowany posiada wszelką ontologiczną doskonałość i stąd nie wymaga uzupełnienia ani ulepszenia"[92]. Niemniej jednak Bóg stworzył świat, chociaż go nie potrzebował. Uczynił to z miłości. Jest więc w Bogu „pragnienie podzielenia się swoją dobrocią"[93]. Może to brzmieć nieco sentymentalnie czy naiwnie. Prawda jest jednak taka, że „Bóg nieustannie poprzez miłość sprawia, że wszechświat istnieje. Przeto taka postawa jak przyjaźń jest fundamentalna wobec wszystkich skończonych rzeczy"[94]. Świadczą o tym liczne teksty biblijne, w których Bóg czyni człowieka swoim obrazem, „namiestnikiem", „odzwierciedlającym Bożą dobroć w świecie i kierującym pochwałę tego świata z powrotem ku Bogu"[95]. Zgodnie z zamysłem Stwórcy ma być nie kim innym jak przyjacielem Boga. Jego chwałą jest więc człowiek żyjący.

Nowi ateiści, mieniąc się „oświeconymi", naturalistyczny i ateistyczny światopogląd traktują jako fundament kształtujący ich spojrzenie na religię. Uważają przy tym, że taka perspektywa pozwala im zachować zdrowy rozsądek w przeciwieństwie do chrześcijan, którzy trzymają się przekonań nadprzyrodzonych. Dla przykładu Daniel Dennett, jeden z kluczowych przedstawicieli nowego ateizmu, uważa, że ludzie najinteligentniejsi popisują się pod tezami antyteistycznymi[96]. Czy rzeczywiście tak jest? Zdaniem bp. Barrona brak wiary wśród zawodowych filozofów nie może być miarą sukcesu ateizmu. W odpowiedzi na przywołaną tezę amerykański hierarcha przywołuje argument z niewiedzy, jaki znajduje u ateistycznych myślicieli. „Przekonałem się – stwierdza – że praktycznie za każdym razem naukowcy deklarujący niewiarę w Boga nie mają pojęcia, co poważni ludzie wierzący rozumieją pod słowem «Bóg»"[97]. Przerażająca ignorancja charakteryzuje wypowiedzi nowych ateistów na temat religii. „Prawie bez wyjątku myślą o Bogu jak o kimś obdarzonym wybitną światową naturą, czymś we wszechświecie, na istnienie czego dowodu

---

[91] R. Barron, *Dlaczego kocham...*, dz. cyt., s. 97.
[92] R. Barron, *Dlaczego kocham...*, dz. cyt., s. 97.
[93] R. Barron, *Dlaczego kocham...*, dz. cyt., s. 97.
[94] R. Barron, *Dlaczego kocham...*, dz. cyt., s. 97–98.
[95] R. Barron, *Dlaczego kocham...*, dz. cyt., s. 98.
[96] Zob. R. Barron, *Czy religia naprawdę na problem z inteligentnymi ludźmi?*, [w:] R. Barron, *Żywe paradoksy...*, dz. cyt., s. 103–106.
[97] R. Barron, *Czy religia naprawdę...*, dz. cyt., s. 104.

nie znaleźli, lukę w zwyczajnej sieci relacji przyczynowych etc."[98] Ich spojrzenie jest tak nieprzystające, że amerykańskiemu hierarsze nie pozostaje nic innego, niż zgodzić się z nimi. Bowiem wizje te nijak mają się do rzeczywistego obrazu Boga. „Zaprzeczałbym takiej rzeczywistości – podkreśla bp Barron – z równym wigorem, co oni. Jeśli oni tak rozumieją Boga, to ja także jestem ateistą takim jak oni i był nim Tomasz z Akwinu"[99]. Osoby podejmujące trud refleksji nad wiarą, słysząc ateistyczne wypowiedzi na temat Boga, z pewnością przecierają ze zdziwienia oczy, tak jak amerykański biskup. Nie da się bowiem w tezach tych odnaleźć biblijnego obrazu Boga, a jedynie karykaturę i wypaczenie. Prawdziwy Bóg jest radyklanie inny. Poznanie Go zdecydowanie wykracza poza metody stosowane przez ateistycznych empirystów.

Polemika z nowymi ateistami, zdaniem bp. Barrona, pozwala na nowo apologetom zainteresować klasycznymi argumentami za istnieniem Boga. Odkrywają oni „te racjonalne przejawy prawdy o Bogu, by gorliwie bronić wiary, którą się dziś z taką siłą atakuje; a ateiści, tak samo gorliwi w obronie swego stanowiska, ruszają do boju"[100]. Stare Tomaszowe dowody znów wracają do łask, zyskując nową szatę. Amerykański hierarcha w esejach powraca do argumentu z ruchu oraz z pragnienia. Pierwszy z nich szanują nawet ateiści, uważając go za logicznie niepodważalny. Odrzucają jednak skojarzenie, które czyni Akwinata, nazywając pierwszego poruszającego Bogiem. Według nich może nim być materia, energia czy też jakiś element fizyczny. Bp Barron proponuje w tym miejscu analizę natury nieporuszanego poruszającego.

> To, co naprawdę jest niemającym przyczyny – stwierdza – i nieporuszanym przez nic innego źródłem energii, musi być w pełni urzeczywistnione, zaktualizowane (*actus purus* w zwięzłej łacinie Akwinaty), co oznacza, że nie jest zdolne do dalszego urzeczywistnienia. Materia i energia są jednak czymś zdolnym do ulegania zmianom praktycznie bez końca. Każda materia czy energia odznacza się niekończącą się plastycznością, i stąd tak jej daleko do *actus purus*, jak tylko sobie można wyobrazić[101].

W przypadku nieporuszanego poruszającego należy podkreślić, że istnieje on „w stanie czystego urzeczywistnienia (...), [jego] byt nie może być ulepszony (...), jest [on] tym, który całkowicie istnieje w akcie"[102].

---

98 R. Barron, *Czy religia naprawdę...*, dz. cyt., s. 104.
99 R. Barron, *Czy religia naprawdę...*, dz. cyt., s. 104.
100 R. Barron, *O dowodzie z ruchu raz jeszcze*, [w:] R. Barron, *Żywe paradoksy...*, dz. cyt., s. 111.
101 R. Barron, *O dowodzie...*, dz. cyt., s. 113–114.
102 R. Barron, *O dowodzie...*, dz. cyt., s. 114.

Dowód z pragnienia należy do klasycznych argumentów za istnieniem Boga. Jego treść jest następująca:

> każde wrodzone czy naturalne pragnienie odpowiada jakiemuś obiektywnemu stanowi rzeczy, który je zaspokaja. Otóż wszyscy mamy wrodzone czy naturalne pragnienie ostatecznego spełnienia, ostatecznej radości, którego nic na tym świecie nie może zaspokoić. Zatem musi obiektywnie istnieć jakiś stan nadprzyrodzony gwarantujący doskonałe spełnienie i szczęście, który ludzie ogólnie nazywają „Bogiem"[103].

Barron dostrzega jednak, że ten dowód nowi ateiści odrzucają zdecydowanie łatwiej niż argumenty kosmologiczne. Według nich pragnienie, chcenie ma wymiar życzeniowy i nie może być dowodem posiadania czy realizacji czegokolwiek. W swojej argumentacji sceptycy powracają do koncepcji Feuerbacha i Freuda, którzy zaszczepili ludzkości nieufność względem religii, traktując ją jako projekcję czy też alienację. „Tak bardzo pragniemy doskonałej sprawiedliwości i mądrości – wyrokowali mistrzowie podejrzeń – i ponieważ świat nie może nam ich zapewnić, stwarzamy je sobie świat wyobrażony, w którym one istnieją"[104]. Obaj krytycy religii wzywali do porzucenia infantylnych pragnień i zmierzenia się z życiem. Tylko obnażenie iluzji, ich zdaniem, może dać człowiekowi wolność. Jak w takim razie obronić argument z pragnienia?

Z pewnością należy poddać go głębszej analizie, sugeruje bp Barron, i odkryć jego słuszność. Pierwszym krokiem jest refleksja nad istotą pragnienia. Trzeba odróżnić pragnienia wrodzone i naturalne od sztucznych i wymyślonych. Te pierwsze, rzeczywiste i w gruncie rzeczy możliwe do realizacji

> odnoszą się i bezbłędnie wskazują na istnienie takich stanów, jakie pozwolą je zaspokoić: głód wskazuje na obiektywne istnienie jedzenia, pragnienie na obiektywne istnienie picia, pragnienie seksualne na obiektywne istnienie aktu płciowego etc. I jest to coś więcej niż zestaw przypadkowych zależności: korelacja między nimi rodzi się z prawdziwego uczestnictwa pragnienia w przedmiocie pragnienia[105].

Gdzie jednak w tej argumentacji znajduje się Bóg? Jakim rodzajem może być pragnienie doskonałego spełnienia?

---

[103] R. Barron, *O dowodzie...*, dz. cyt., s. 115.
[104] R. Barron, *O dowodzie...*, dz. cyt., s. 116.
[105] R. Barron, *O dowodzie...*, dz. cyt., s. 116–117.

> Ponieważ żadna wartość światowa nie może go zaspokoić, musi to być pragnienie prawdy, dobra, piękna i istnienia w całkowicie niezależnej postaci. To przecież, co niezależne z definicji, musi przekraczać każde ograniczenie, jakie moglibyśmy na nie nałożyć. Nie może zatem być tylko subiektywne, gdyż taka charakterystyka oznaczałaby, że nie jest prawdziwie niezależne (…). Jednym słowem, pragnienie Boga ma uczestnictwo w Bogu, tak jak głód ma uczestnictwo w jedzeniu. A zatem w dokładnie takiej mierze, w jakiej rozważane przez nas pragnienie jest wrodzone i naturalne, udowadnia ono istnienie swego przedmiotu[106].

Nowy ateizm stanowi nadal ważne wyzwanie dla chrześcijaństwa[107]. Bp Barron, rozpoznając argumenty przedstawicieli tego kierunku, formułuje racje przeciwne. Jego apologia zawiera zarówno nową interpretację argumentów za istnieniem Boga, jak i demaskuje błędy przeciwników.

Obrona Kościoła

Apologia Kościoła katolickiego zajmuje istotne miejsce w esejach bp. Barrona. Antykatolicyzm, konstatuje amerykański hierarcha, jest dzisiaj powszechny. W USA „od XIX do połowy XX wieku był wyrażany otwarcie"[108]. Z czasem zszedł do podziemi, by w ostatnich latach powrócić z nową siłą. Cechuje go niechęć do religii, którą po 11 września 2001 utożsamia się z przemocą i fundamentalizmem. Nie mniejsze znaczenie posiadają skandale związane z nadużyciami seksualnymi wśród duchownych. Barrona interesuje „nie tyle zgłębianie przyczyn prowadzących do wytworzenia się tego negatywnego nastawienia, co raczej ukazanie [ich] prymitywności i nierozumności"[109]. Hierarcha zwraca uwagę na wypaczony obraz chrześcijaństwa, który pojawia się w rozmaitych

[106] R. Barron, *O dowodzie…*, dz. cyt., s. 117.

[107] Apologia chrześcijaństwa wobec nowego ateizmu zob. P. Bloch, *Urojony Bóg Richarda Dawkinsa*, Warszawa 2011; D.B. Hart, *Chrześcijańska rewolucja a złudzenie ateizmu*, tłum. A. Gomola, Kraków 2011; A. McGrath, *Bóg Dawkinsa. Geny, memy i sens życia*, tłum. J. Gilewicz, Kraków 2008; G. Lohfink, *Jakie argumenty ma nowy ateizm? Krytyczna dyskusja*, tłum. J. Machnacz, Wrocław 2009; *Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie?*, M. Striet (ed.), Freiburg 2008; *Wobec nowego ateizmu*, I. Bokwa, M. Jagodziński (red.), Warszawa 2011; S. Zatwardnicki, *Katolicki pomocnik towarzyski, czyli jak pojedynkować się z ateistą*, Warszawa 2012; S. Zatwardnicki, *Ateizm urojony. Chrześcijańska odpowiedź na negację Boga*, Kraków 2013.

[108] R. Barron, *Ostatnie akceptowalne uprzedzenie znów powraca*, [w:] R. Barron, *Ziarna Słowa…*, dz. cyt., s. 151.

[109] R. Barron, *Ostatnie akceptowalne uprzedzenie…*, dz. cyt., s. 151–152.

pracach historycznych (np. Jamesa Millera). Krytycy postrzegają Kościół katolicki jako system zdecydowanie bardziej opresyjny niż państwa totalitarne. Ich koncepcje opierają się, jak zauważa bp Barron, na dziecinnej teologii, w której wycięte wątki, pozbawione kontekstu, zaczerpnięto z katechizmu szkoły podstawowej. Mówiąc chociażby o niebie, kontestatorzy zupełnie nie odwołują się do symboliki języka biblijnego. Rozumieją je dosłownie, podobnie postrzegają Boga. Zdaniem amerykańskiego hierarchy czytając takie opisy, można tylko się uśmiechnąć, mając przed oczami absolutną dziwaczność wypowiedzi.

Odpowiadając na głosy krytyków, bp Barron proponuje własne spojrzenie na istotę chrześcijaństwa. Jego argumentacja, odwołująca się do podstawowego kerygmatu, obnaża narosłe uprzedzenia i nierozumność śmiałych twierdzeń polemistów. „Katolicy są zmuszeni je znosić – stwierdza biskup – oby jednak nie przerodziły się (...) w coś bardziej niebezpiecznego”[110].

Krytyka, jaka spotyka Kościół katolicki, najczęściej dotyczy jego rygoryzmu moralnego i nierealistycznych wymagań, szczególnie jeśli się weźmie pod uwagę kwestie etyki seksualnej. Zwolennicy zmian postulują jeśli nie radykalną zmianę, to przynajmniej złagodzenie dyscypliny. Bp Barron, odpowiadając, stawia kwestię jasno. Uważa, że trudności w zachowywaniu norm nie mogą stanowić podstawy do ich zmian. Myśli eklezjalnej towarzyszy zupełnie inna perspektywa, której krytycy nie biorą pod uwagę.

> Oto cudowna i przerażająca prawda: zadaniem Kościoła katolickiego jest prowadzić ludzi do świętości i dawać im to, czego potrzeba, by wiedli święte życie. Misją jego nie jest stwarzanie miłych ludzi czy ludzi o złotych sercach, czy ludzie o dobrych zamiarach; misją jego jest tworzenie świętych, ludzi o heroicznej cnocie[111].

Bp Barron, uzasadniając sens wymagań moralnych, wskazuje na ich źródło. Stwierdza: „Kościół nie wzywa ludzi, żeby byli moralnymi miernotami, lecz wielkimi świętymi, i dlatego jego normy moralne są tak surowe”[112]. Dodaje jednak jeszcze jedną istotną uwagę:

---

[110] R. Barron, *Ostatnie akceptowalne uprzedzenie...*, dz. cyt., s. 155; zob. R. Barron, *Jeszcze jeden atak na rzekomego przeciwnika w postaci katolicyzmu*, [w:] R. Barron, *Ziarna Słowa...*, dz. cyt., s. 157–161.

[111] R. Barron, *Ekstremalne wymagania, ekstremalne miłosierdzie*, [w:] R. Barron, *Żywe paradoksy...*, dz. cyt., s. 23.

[112] R. Barron, *Ekstremalne wymagania...*, dz. cyt., s. 24.

> Kościół także pośredniczy w nieskończonym Bożym miłosierdziu dla tych, którzy nie dają rady wypełnić ideału (co w praktyce oznacza – dla wszystkich). Dlatego jego przebaczenie jest tak hojne i absolutne. Uchwycić oba te krańce to zrozumieć katolickie podejście do moralności[113].

Myśląc o współczesnym Kościele, bp Barron chętnie sięga do wybitnych jego osobowości. Żegnając zmarłego kardynała Francisa George'a, przywołuje jego uwagi dotyczące nowoczesności. Amerykański kardynał należał do tych hierarchów, którzy nieustannie podejmowali namysł nad kondycją chrześcijaństwa w obecnym czasie. George podkreślał, że dzisiejszy ewangelizator powinien kochać kulturę, w której żyje. „Ktoś, kto chce głosić Ewangelię we współczesnej Ameryce – stwierdzał – musi uznać, że wraz z *semina verbi* (ziarnem Słowa) siane jest hojnie ziarno kultury amerykańskiej"[114]. Analizując nowoczesność, kardynał dostrzegał jej podstawowe cechy (poczucie wolności, prawa jednostek, ogromne znaczenie przyznawane naukom eksperymentalnym)[115]. Podkreślał równocześnie, że Kościół nie może realizować liberalnego modelu katolicyzmu, ponieważ on jest już nieaktualny, najzwyczajniej wyczerpał się[116]. Projekt liberalny wykoleił się, a świat nie może już wyznaczać Kościołowi rozkładu zajęć.

> Jeśli Kościół dostarcza jedynie niejasnej motywacji religijnej dla misji i działań świeckiego społeczeństwa, wówczas traci duszę, przekształcając się cheerleadera nowoczesności. Innym zasadniczym znakiem wyczerpania się projektu liberalnego jest jego nadmierne akcentowanie wolności jako autodefinicji i samopotwierdzenia[117].

Co w takim razie proponuje kard. George? Na jaką wizję katolicyzmu wskazuje? Hierarcha nie sięga, jak oczekiwałoby wielu, do konserwatyzmu. Uważa, że prawdziwy katolicyzm jest zdrowy w krytyce każdego społeczeństwa i wiarę rozumie w pełni jako zbudowaną na fundamencie apostołów[118]. Zdaniem kard. George'a w sercu tej wizji leży relacyjność. „Ontologia katolicka jest nieuchronnie relacyjna, ponieważ ugruntowana jest w Bogu Stwórcy, który sam

---

113 R. Barron, *Ekstremalne wymagania...*, dz. cyt., s. 24.
114 R. Barron, *Lew Kościoła w Ameryce: rozmyślania na odejściem kardynała George'a*, [w:] R. Barron, *Żywe paradoksy...*, dz. cyt., s. 161.
115 Zob. R. Barron, *Lew Kościoła...*, dz. cyt., s. 161–164.
116 Zob. R. Barron, *Lew Kościoła...*, dz. cyt., s. 164–165.
117 R. Barron, *Lew Kościoła...*, dz. cyt., s. 165.
118 Zob. R. Barron, *Lew Kościoła...*, dz. cyt., s. 166.

jest komunią żywych relacji"[119]. Stoi on w opozycji do „typowo współczesnej i nominalistycznej ontologii indywidualnych bytów, które dały początek politycznej filozofii Hobbesa i Locke'a (...), w myśl której relacje społeczne nie są naturalne, a raczej sztuczne i umowne"[120]. Odmienną więc wizję realizuje Kościół.

> Przez moc Chrystusa, który jest wcieleniem żywych relacji Trójcy Świętej, stworzenie zyskało sposobność uczestnictwa w Bożym życiu. To uczestnictwo, możliwe dzięki łasce, jest o wiele intensywniejsze niż związki, które istnieją pomiędzy Bogiem i stworzeniem, i między stworzeniami, a katolicka eklezjologia wyraża tę intensywność poprzez rozmaite obrazy: panny młodej, ciała, matki, świątyni etc.[121]

Katolicyzm zatem w najgłębszym sensie oznacza „żyjący organizm Kościoła, który w złożony sposób wchodzi w związek z kulturą, asymilując i wzmacniając to, co może, i przeciwstawiając się temu, czemu musi"[122].

Celibat duchownych to kwestia żywo dyskutowana w Kościele katolickim. Krytycy kwestionują jego sens. Kościół jednak broni tej praktyki. Bp Barron, uzasadniając sens celibatu, stosuje oryginalną argumentację. Po pierwsze, zauważa, że przylgnęła do celibatu bardzo zła racja, która przemawia za nim. Chodzi mianowicie o przekonanie, że „życie małżeńskie jest podejrzane duchowo"[123], dlatego księża „powinni być duchowymi atletami bez zarzutu"[124]. Stąd wniosek: nie mogą się żenić. Zdaniem hierarchy taka argumentacje jest nie tylko fałszywa, ale i niebezpieczna. Opiera się na całkowicie nieprawdziwych przesłankach. Przecież „biblijne nauczanie na temat stworzenia implikuje integralność świata i wszystkiego, co na nim jest"[125]. Ponadto „teologia katolicka w swym najlepszym wydaniu zawsze była stanowczo antyindywidualistyczna – i oznacza to, że materia, ciało, małżeństwo i aktywność seksualna nigdy same w sobie nie są godne pogardy"[126]. Poza tym katolicka nauka o stworzeniu nie tylko dokonuje afirmacji, ale wskazuje, że samo stworzenie nosi w sobie podobieństwo do Stwórcy. „Wszystkie aspekty

[119] R. Barron, *Lew Kościoła...*, dz. cyt., s. 166.
[120] R. Barron, *Lew Kościoła...*, dz. cyt., s. 166.
[121] R. Barron, *Lew Kościoła...*, dz. cyt., s. 167.
[122] R. Barron, *Lew Kościoła...*, dz. cyt., s. 167.
[123] R. Barron, *Sprawa celibatu księży*, [w:] R. Barron, *Żywe paradoksy...*, dz. cyt., s. 187.
[124] R. Barron, *Sprawa celibatu...*, dz. cyt., s. 187.
[125] R. Barron, *Sprawa celibatu...*, dz. cyt., s. 187.
[126] R. Barron, *Sprawa celibatu...*, dz. cyt., s. 187–188.

rzeczywistości odbijają się w Bogu i noszą ślady Bożego dobra"[127], chociaż nie są boskie.

To prowadzi do kolejnego wniosku, który każe odróżnić Boga od świata i oznacza sprzeciw wobec idolatrii. Zasadzie tej, zauważa bp Barron, „towarzyszy pewne zachowanie określane jako nieprzywiązywanie się. Jest ono odmową czynienia z czegokolwiek mniejszego niż Bóg czynnikiem organizującym czyjeś życie"[128]. To pociąga za sobą napięcie, które towarzyszy życiu chrześcijańskiemu. Hierarcha, przywołując myśl G.K. Chestertona, stwierdza: „Ponieważ Kościół afirmuje świat, więc kocha kolor, widowiskowość, muzykę i bogate dekoracje (jak w liturgii i ceremoniach papieskich); a ponieważ nie przywiązuje wagi do świata, więc kocha biedę św. Franciszka i prostotę Matki Teresy"[129]. Cóż to oznacza w perspektywie celibatu i małżeństwa? Otóż wspomniane napięcie pojawia się i tutaj. Kościół przecież popiera posiadanie dzieci w małżeństwie, a równocześnie sprzeciwia się tej praktyce w przypadku celibatariuszy religijnych. Bezżeństwo duchownych nie wynika więc z pogardy wobec małżeństwa, lecz ma swoje źródło gdzieś indziej. Bp Barron uważa, że misją celibatariuszy „jest świadczyć o transcendentnej miłości, jaką będziemy kochać w niebie"[130]. Celibat, zdaniem hierarchy, „ma tylko sens w kontekście eschatologicznym"[131]. Mówiąc najprościej, „siła przyciągania u kapłana nie jest sprawą jego uroku osobistego czy powierzchownej znakomitości. To jest coś znacznie silniejszego, bardziej mistycznego. Jest to fascynacja innym światem"[132].

Barron w swojej apologii demaskuje zarzuty, jakie świat stawia Kościołowi. Chrześcijanie są oskarżani o fanatyzm, rygoryzm moralny, a duchowni o życie w celibacie. To tylko kilka kwestii eklezjalnych obecnych w apologii amerykańskiego hierarchę, przywołanych w tych analizach. Bp Barron uważnie śledzi głosy krytyków. W swoich esejach formułuje także apologię Kościoła, która staje się uzasadnieniem i obroną istotnych wątków eklezjologicznych.

Zakończenie – wnioski

Eseje bp. R. Barrona, nasycone apologijną retoryką, stanowią intersujący przykład współczesnej obrony chrześcijaństwa. Amerykański hierarcha, rozpoznając

[127] R. Barron, *Sprawa celibatu*..., dz. cyt., s. 188.
[128] R. Barron, *Sprawa celibatu*..., dz. cyt., s. 188.
[129] R. Barron, *Sprawa celibatu*..., dz. cyt., s. 189.
[130] R. Barron, *Sprawa celibatu*..., dz. cyt., s. 189.
[131] R. Barron, *Sprawa celibatu*..., dz. cyt., s. 189.
[132] R. Barron, *Sprawa celibatu*..., dz. cyt., s. 190.

obecny kontekst wiary, uprawia kompetentną i interesującą apologię. Podejmując jej analizę, w zakończeniu pragnę wyartykułować najważniejsze wnioski, odnosząc się jedynie do analizowanych treści posiadających wyłącznie formę publicystyczną.

1. Metoda i treść. Eseje bp. R. Barrona stanowią przykład apologii praktycznej. Obok zmagań z nowym ateizmem oraz obrony Kościoła zawierają także wiele innych interesujących wątków (wiara, moralność, dogmaty, polityka). Metoda, którą przyjmuje amerykański hierarcha, jest następująca: aktualne wydarzenia, głośna publikacja, wykład lub wypowiedź, zawierające treści krytyczne wobec chrześcijaństwa, bp Barron traktuje jako wezwanie, motyw przewodni, na który trzeba odpowiedzieć, formułując apologijną argumentację. Amerykański hierarcha, prezentując argumenty krytyków, stara się najpierw możliwe najdokładniej je zrekonstruować. Dociera zatem do ich źródła. Dopiero potem formułuje apologijną odpowiedź. Każdy z esejów zawiera więc dwie wyraźnie części, które można określić jako argument i kontrargument, oraz krótkie podsumowanie – pointę. Amerykański hierarcha posiada w swoim dorobku znaczące monografie naukowe, jednak w przypadku analizowanych esejów świadomie rezygnuje z naukowego aparatu. Swoboda intelektualna i rozległa wiedza są tutaj doskonale wyczuwalne. Bp Barron Tomaszową metodę *disputatio* adaptuje do własnych potrzeb i ją uwspółcześnia. Jego polemiki wychwytują słabe punkty interlokutorów i brak konsekwencji, a równocześnie zawierają dla nich szacunek. Hierarcha w swoim tonie przypomina Chestertona, który nawet z największymi przeciwnikami potrafił sympatycznie i serdecznie się spierać.

2. Język. Bp Barron należy do wyjątkowo komunikatywnych apologetów. Język, jakim posługuje się hierarcha, możemy zaliczyć do dziennikarskiej publicystyki. Analizowane eseje nie mają formy naukowych rozpraw. Stanowią raczej przemyślaną i uporządkowaną argumentację, która ma wyraźnie lżejszą formę. Pozbawione przypisów, pozostają autorskim głosem biskupa, który wypowiada się w pierwszej osobie.

3. Aktualność. Cechą apologii uprawianej przez amerykańskiego hierarchę jest jej aktualność. Czytając eseje bp. Barrona, można odnieść wrażenie, że jest on wyjątkowym erudytą, który z uwagą śledzi wszystko, co może stanowić treść współczesnej apologii. Hierarcha nie tylko doskonale wyczuwa puls świata i bada kontekst wiary, ale także odpowiada na pojawiającą się krytykę i zarzuty wobec chrześcijaństwa. Jego apologia, osadzona w historii teologii, pozostaje jednocześnie świadectwem znajomości aktualnych nurtów intelektualnych.

Bibliografia

Artemiuk P., *Renesans apologii*, Płock 2016.

Artemiuk P., *Podręczny alfabet katolika*, Kraków 2018.

Artemiuk P., *W obronie spraw najważniejszych. Szkice o apologii*, Poznań 2019.

Barron R., *A Study of the De Potentia of Thomas Aquinas in light of the Dogmatik of Paul Tillich: Creation as Discipleship*, San Francisco 1993.

Barron R., *The Priority of Christ. Toward a postliberal catholicism*, Michigan 2007.

Barron R., *Eucharystia*, tłum. K. Rosół, Cieszyn 2018.

Barron R., *Przedziwna droga. Krocząc ścieżką chrześcijaństwa*, tłum. A. Lis, Cieszyn 2018.

Barron R., *Ziarna Słowa. Odnajdywanie Boga w kulturze*, tłum. E. Kopocz, Poznań 2019.

Barron R., *Żywe paradoksy. Zasada katolickiego i/i*, tłum. M. Figurna-Rogalińska, Poznań 2019.

Bloch P., *Urojony Bóg Richarda Dawkinsa*, Warszawa 2011.

Bronić czy dialogować? O pewnym dylemacie chrześcijaństwa dzisiaj, H. Seweryniak, P. Artemiuk (red.), Płock 2016.

Czterej jeźdźcy apokalipsy. Jak zaczęła się ateistyczna rewolucja?, tłum. P.J. Szwajcer, Warszawa 2019.

Dennet D., Plantiga A., *Nauka i religia. Czy można je pogodzić?*, tłum. M. Furman, Ł. Kwiatek, Kraków 2014.

Guja J., *Soteriologia ateizmu jako nowa antropologia*, Kraków 2018.

Hart D.B., *Chrześcijańska rewolucja a złudzenie ateizmu*, tłum. A. Gomola, Kraków 2011.

Hildebrand D. von, *Koń trojański w mieście Boga*, tłum. J. Wocial, Ząbki 2006.

Hildebrand D. von, *Spustoszona winnica*, tłum. T.G. Pszczółkowski, Ząbki 2006.

Kreeft P., *Przedmowa*, [w:] R. Barron, *Żywe paradoksy. Zasada katolickiego i/i*, tłum. M. Figurna-Rogalińska, Poznań 2019, s. 5–9.

Lohfink G., *Jakie argumenty ma nowy ateizm? Krytyczna dyskusja*, tłum. J. Machnacz, Wrocław 2009.

McGrath A., *Bóg Dawkinsa. Geny, memy i sens życia*, tłum. J. Gilewicz, Kraków 2008.

Nowa apologia. Czego, wobec kogo i jak bronimy?, P. Artemiuk (red.), Płock 2020.

Pabjan T., *Anatomia konfliktu. Między nowym ateizmem a teologią nauki*, Kraków 2016.

Powracanie apologii, M. Skierkowski (red.), Płock 2013.

Romejko A., *René Girard jako chrześcijański apologeta*, [w:] *Nowa apologia. Czego, wobec kogo i jak bronimy*, P. Artemiuk (red.), Płock 2020, s. 163–185.

Roszak P., Conesa F., *Nowy ateizm – czy rzeczywiście nowy? Analiza argumentów i wyzwań dla współczesnej teologii*, „Teologia i Człowiek" 1 (2014), s. 79–100.

Rożdżeński R., *Ateizm, czyli wiara negatywna. Ateistyczne przeświadczenia z perspektywy pytań granicznych*, Kraków 2016.

Seweryniak H., *Apologia i dziennikarstwo*, Warszawa 2018.

Sieczkowski T., *Nowy ateizm. Rekonstrukcja światopoglądu*, Łódź 2018.

Św. Ireneusz, *Adversus haereses*, tłum. J. Brylowski, Pelplin 2018.

Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie?, M. Striet (ed.), Freiburg 2008.

Wright IV W.M., Martin F., *Encountering the Living God in Scripture. Theological and Philosophical Principles for Interpretation*, Grand Rapids 2019.

Wobec nowego ateizmu, I. Bokwa, M. Jagodziński (red.), Warszawa 2011.

Zatwardnicki S., *Ateizm urojony. Chrześcijańska odpowiedź na negację Boga*, Kraków 2013.
Zatwardnicki S., *Katolicki pomocnik towarzyski, czyli jak pojedynkować się z ateistą*, Warszawa 2012.

Przemysław Artemiuk (ks. dr hab., prof. UKSW) – teolog fundamentalny, adiunkt na Wydziale Teologicznym UKSW, wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Łomży oraz przewodniczący Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce. Ostatnio opublikował monografię *W obronie spraw najważniejszych. Szkice o apologii* (Poznań 2019) oraz zbiór tekstów publicystycznych *Podręczny alfabet katolicka* (Kraków 2018), a także zredagował tom studiów *Nowa apologia. Czego, wobec kogo i jak bronimy?* (Płock 2020).

Wrocławski Przegląd Teologiczny
29 (2021) 1, 137–162
Wrocław Theological Review

Jacek Froniewski
Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland
jacek.froniewski@pwt.wroc.pl
ORCID: 0000-0003-0133-3125

Theological and Biblical Basis for Construing the Eucharist as a Memorial to the Sacrifice of Christ

Teologiczno-biblijne podstawy rozumienia Eucharystii jako pamiątki uobecniającej zbawczą ofiarę Chrystusa[1]

Abstract: The fundamental problem addressed in the article is the question of how, based on the Scriptures, believers participating in the Eucharist have access to Christ's salvific sacrifice on the cross. The author takes as a starting point Jesus' words uttered at the Last Supper: "Do this in memory of me" (gr. *tuto poieite eis ten emen anamnesin*) and considers it crucial to understand the original meaning of the word "memorial" (gr. *anamnesis*). He carries out his analysis in two stages. First, he reaches for the Hebrew word *zikkaron* as the equivalent of the New Testamental term *anamnesis* and proves it is deeply rooted in the cult language of Judaism. Then, in this context, he carries out an exegesis of the words of the institution of the Eucharist, which he extends by the explanations offered by the author of the Letter to the Hebrews, where we find a full understanding of Christ's sacrifice made "once for all." The rediscovery in theology of the full understanding of the concept of memorial-anamnesis from the words of the institution of the Eucharist only took place in the biblical and liturgical research of the twentieth century, the achievements of which constitute here a fundamental point of reference for the author's search. The result of this process was the reception and return to the biblical-patristic approach to the memorial in Catholic teaching about the Eucharist as a sacrifice and the breaking of the deadlock in ecumenical dialogue in this area.

[1] This article is based on the paper *Eucharystia jako pamiątka uobecniająca życiodajną ofiarę Chrystusa* [*The Eucharist as a Memorial Making Present the Life-Giving Sacrifice of Christ*] presented during the XLIX Wrocław Pastoral Days "Wielka Tajemnica Wiary. Eucharystia – Źródło Bożego Życia" [*Great Mystery of Faith. Eucharist – Source of Divine Life*] held on 26–27 August 2019.

DOI: 10.34839/wpt.2021.29.1.137-162 © Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

Keywords: memorial, *zikkaron*, *anamnesis*, theology of the Eucharist, the Eucharist as a sacrifice, biblical basis of the Eucharist, Jesus

Abstrakt: Zasadniczym problemem podjętym w artykule jest odpowiedź na pytanie, na jakiej zasadzie, w oparciu o dane Pisma Świętego, wierzący uczestniczący w Eucharystii mają dostęp do zbawczej ofiary Chrystusa dokonanej na krzyżu. Autor za punkt wyjścia przyjmuje słowa Jezusa wypowiedziane na Ostatniej Wieczerzy: „To czyńcie na moją pamiątkę" i za kluczowe uznaje zrozumienie oryginalnego znaczenia słowa „pamiątka" (gr. *anamnesis*). Swoją analizę przeprowadza w dwóch etapach. Najpierw sięga do hebrajskiego słowa *zikkaron* jako ekwiwalentu nowotestamentalnego terminu *anamnesis* i ukazuje jego głębokie zakorzenienie w kultycznym języku judaizmu. Następnie w tym kontekście przeprowadza egzegezę słów ustanowienia Eucharystii, którą poszerza o wywód autora Listu do Hebrajcsyków, gdzie odnajdujemy pełne rozumienie ofiary Chrystusa dokonanej „raz na zawsze". Odkrycie na nowo w teologii pełnego rozumienia pojęcia pamiątki-anamnezy ze słów ustanowienia Eucharystii nastąpiło dopiero w badaniach biblijnych i liturgicznych XX wieku, których osiągnięcia stanowią tutaj zasadniczy punkt odniesienia dla poszukiwań autora. Efektem tego procesu była recepcja i powrót do biblijno-patrystycznego ujęcia pamiątki w katolickim nauczaniu o Eucharystii jako ofierze oraz przełamanie impasu w dialogu ekumenicznym w tym zakresie.

Słowa kluczowe: pamiątka, *zikkaron*, anamneza, teologia Eucharystii, Eucharystia jako ofiara, biblijne podstawy Eucharystii, Jezus

Introduction – the problem

The Church lives by the Eucharist" – this is how St John Paul II began his last encyclical – because, as he continues, testifying to the Church's faith based on biblical testimonies, in the Eucharist, every believer has access to the fruits of Christ's saving Paschal sacrifice.[2] Jesus himself had already made it clear to his disciples that he came to "give his life as a ransom for many" (Mk 10:45),[3] and that "the bread that I will give is my flesh for the life of the world," while at the same time teaching: "unless you eat the flesh of the Son of Man and drink his blood, you do not have life within you. Whoever eats my flesh and drinks my blood has eternal life" (J 6:51,53-54). From the very beginning, the Church has lived a deep faith in the expiatory power of Christ's sacrifice on the cross, as evidenced by the New Testament texts which place this truth at the heart

[2] Cf. John Paul II, Encyclical *Ecclesia de Eucharistia*, Città del Vaticano 2003, no. 1, 11–12. See also: Jan Paweł II, *Dominicae cenae*, no. 9, [in:] *Listy pasterskie Ojca Świętego Jana Pawła II* [*Pastoral Letters of the Holy Father John Paul II*], Kraków 1997, p. 384.

[3] Unless stated otherwise, we refer here to the USCCB Bible, available online: https://bible.usccb.org/bible [access: 10.05.2021].

of the Good News message. In his teaching, St Paul in particular, emphasised the faith in redemption through Christ's sacrifice: "They are justified freely by his grace through the redemption in Christ Jesus, whom God set forth as an expiation, through faith, by his blood" (Rom 3:24-25; cf. 1Cor 6:20; Ga 1:4; 3:13; Eph 1:7). We read similarly in Saint Peter's First Letter: "realizing that you were ransomed from your futile conduct, handed on by your ancestors (...) with the precious blood of Christ as of a spotless unblemished lamb" (1:18-19). The Apostle John also writes: "[Jesus Christ] is expiation for our sins, and not for our sins only but for those of the whole world" (1Jn 2:2; see also: 1Jn 1:7; 4:10; Ap 5:9).[4]

When at the Last Supper, Jesus establishes the rite of His Passover – the Eucharist – He clearly links with His words the actions and gestures over bread and wine with the sacrifice He will make on the Cross. This is particularly emphasised by the words spoken over the bread

> Then he took the bread, said the blessing, broke it, and gave it to them, saying, "This is my body, which will be given for you; do this in memory of me." And likewise the cup after they had eaten, saying, "This cup is the new covenant in my blood, which will be shed for you" (Lk 22:19-20)

where Matthew adds: "which will be shed on behalf of many for the forgiveness of sins" (Mt 26:28). The formula used here – "for you" (*hyper hymon didomenon*[5]) – indicates that the sacrifice is in favour of the participants of the feast. Similarly, the phrase "blood shed for you" clearly has a cultic meaning deeply rooted in Old Testament victims, where the motif of blood has a very complex symbolism indicating the reality of the sacrifice, especially in connection

[4] Cf. the results of the contemporary exegesis of the New Testamental texts on the propitiatory (atoning) nature of Jesus' sacrifice: A. Angenendt, *Die Revolution des geistigen Opfers. Blut – Sündenbock – Eucharistie*, Freiburg 2016, pp. 63–66. Cf. also L.-M. Chauvet, *Symbol und Sakrament. Eine sakramentale Relecture der christlichen Existenz*, Regensburg 2015, pp. 290–295; Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu* [*Jesus of Nazareth*], part 2: *Od wjazdu do Jerozolimy do zmartwychwstania* [*From Entry into Jerusalem to Resurrection*], transl. W. Szymona, Kielce 2011, pp. 132, 245–255; G.L. Müller, *Msza Święta – źródło chrześcijańskiego życia* [*Holy Mass – the Source of Christian Life*], transl. S. Śledziewski, Lublin 2007, pp. 106–109.

[5] Transliteration of the Greek NT text throughout the article after: *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kluczem gramatycznym, z kodami Stronga i Popowskiego oraz pełną transliteracją greckiego tekstu* [*Greek-Polish New Testament. Interlinear Edition with a Grammatical Key, Codes by Strong and Popowski and Full Transliteration of the Greek Text*], transl. R. Popowski, M. Wojciechowski, Warszawa 2014.

with making an alliance (cf. Ex 24:8).[6] We see, then, that the Last Supper was consciously lived out by Jesus as an anticipation of the saving sacrifice of the Cross. What is even more important to us is that Jesus, in expressing his last will, commands his disciples to repeat this rite with the words "Do this in memory/remembrance of me" (Lk 22:19; 1Cor 11:24) and the Church has been doing so from its very beginning, gathering for the Lord's Supper (1Cor 11:20).

The fulfilment of this injunction, as the New Testament's most ancient relations show, gives confidence to the Church gathered for the Eucharist and through the belief in the promise of Jesus that she has access to share in His life-giving sacrifice. In order to fully understand how it is possible that the liturgical celebration of the Eucharist connects us each time with the only historic sacrifice of the Cross,[7] we need to understand what Jesus' intentions were when he spoke of performing this rite "in memory/remembrance of me (in my memorial)" (*eis ten emen anamnesin*). Above all, the meaning of the word "memorial" (gr. *anamnesis*) or, in Louis Bouyer's words, of what is, in a way, the substance of this memorial, is of key importance,[8] as the full discovery of what really happens when the Church celebrates the Eucharist as the fulfilment of her Master's command depends on it.

---

6 See more: R. Pindel, *Obecność Pana w Eucharystii według tekstów jej ustanowienia* [*The Presence of the Lord in the Eucharist According to the Texts of its Institution*], [in:] *Eucharystia na ołtarzu świata* [*Eucharist on the Altar of the World*], serie: *PAT Studia* 14, S. Koperek et al. (eds.), Kraków 2006, pp. 148–161; J. Ratzinger, *Eucharystia. Bóg blisko nas* [*Eucharist. God Close to Us*], transl. M. Rodkiewicz, Kraków 2005, p. 33; R. Barron, *Eucharystia* [*Eucharist*], transl. K. Rosół, Cieszyn 2018, pp. 88–90. Cf. J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen 1967, pp. 213–214, in which the author states: *Mit den Worten* den biśri *'das ist mein (Opfer)fleisch' und den* 'idhmi *'das ist mein (Opfer)blut' redet Jesus also höchstwahrscheinlich von sich selbst als dem Passalamm*.

7 Cf. R.F. Taft, *Ponad wschodem i zachodem. Problemy rozumienia liturgii* [*Over the East and the West. Problems with Understanding the Liturgy*], transl. S. Gałecki, E. Litak, Kraków 2014, p. 26, in which the author states in the overall perspective of the liturgy: "The basic question at every level – historical, theological, pastoral – is the problem of *meaning*: what do we do in celebrating a Christian feast? Because the problem of every feast that arises not from a myth but from the history of salvation is a problem of time and event – that is to say, the relationship between a past and unique event and the current celebration" (transl. by WTR).

8 See: L. Bouyer, *Eucharystia. Teologia i duchowość modlitwy eucharystycznej* [*Eucharist. Theology and Spirituality of Eucharistic Prayer*], transl. L. Rutowska, Lublin 2015, pp. 99–100.

The Old Testament roots of the concept of memorial (*anamnesis*) used by Jesus in the words of instituting the Eucharist

It is no coincidence that Jesus uses the word "memorial" to establish the rite of the New Passover during the Last Supper. This notion is deeply rooted in the biblical tradition, especially the Passover tradition, which creates the liturgical context of the Last Supper. The problem for us is that the word "memorial" used in contemporary translations of the Bible into European languages in a general sense through its etymological connotations with words meaning only passive memorial of past events, which is an act of our memory, does not fully reflect the full range of the meaning of the original New Testament use of the Greek word *anamnesis*.[9] It should be noted here, however, that in theological terminology, memorial has already become a universally accepted biblical category, analogous to the concept of anamnesis, derived from the liturgy.[10]

When looking in the Old Testament for the Hebrew equivalent of the Greek term *anamnesis*, the Hebrew word *zikkaron* should be mentioned in particular.[11] The Septuagint translates that Hebrew word as *anamnesis*. Put otherwise, we can suppose that since Jewish translators of the Hebrew Bible into Greek equated *zikkaron* with *anamnesis*, so did the authors of the books of the New Testament, who, quoting the Old Testament, mainly relied on the

[9] Cf. D.E. Stern, *Remembering and Redemption*, [in:] *Rediscovering the Eucharist*, R. Kereszty (ed.), New York 2003, p. 2: "This Greek word is practically untranslatable in English. 'Memorial,' 'commemoration,' 'remembrance' all suggest a recollection of the past, whereas *anamnesis* means making present an object or person from the past. Sometimes the term 'reactualization' has been used to indicate the force of *anamnesis*." Similar opinion: M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* [*The First Letter to the Corinthians. Introduction, Translation from the Original Language, Commentary*], Częstochowa 2009, p. 368: "The Greek word *anamnesis*, reflecting the Hebrew term *zikkaron*, should be translated as *re-presentation*. For *a memorial* refers to the past, while *re-presentation* makes past events present in the *here and now*, and that is the meaning of the words of Christ..." Cf. A. Angenendt, *Die Revolution...*, op. cit., pp. 35–36.

[10] Cf. B. Nadolski, *Leksykon liturgii* [*Lexicon of Liturgy*], Poznań 2006, pp. 85–86. See also: *Catechism of the Catholic Church*, no. 1362–1366 (hereinafter: CCC) – especially no. 1362 treats anamnesis and memorial as synonyms. Cf. also M. Thurian, *L'eucharistie. Mémorial du Seigneur. Sacrifice d'action de grâce et d'intercession*, Neuchâtel 1963, p. 26 – the author opts for using the term *memorial* (fr. *mémorial*), believing that, despite its imperfections related to etymological references (e.g., *memorial* in the sense of *souvenir*), better than the word anamnesis – a "technical" concept from the language of the liturgy – it reflects the broad biblical reality of the Hebrew word *zikkaron*.

[11] Cf. R. Pindel, *Obecność Pana...*, op. cit., p. 163.

Septuagint; they, too, used the Greek word *anamnesis* for Jesus' "memorial," which may have been originally spoken in Hebrew (possibly Aramaic) as *zikkaron*.[12] It should be noted here that the word derives from the Hebrew core of zkr (*zakar*), which in various word forms occurs as many as 288 times in the Bible and is primarily used in the religious sense in relation to the personal relationship between God and man. It occupies an important place in the cultic language of Judaism. It is most often used in combination with other words that are terms of spiritual action or in various prayer formulas. It often means calling out the name of God in the sense of confession of faith, thanksgiving or intercessory prayer.[13] The form zkr in the sense of calling on someone for something, remembering something for the sake of someone, is relevant to the understanding of *zikkaron* in the sense of a cultic remembrance. The classic use of the "memorial" category in the Old Testament sacrificial cult can be indicated in the case of a grain offering (Lv 2:1-3), a sacrifice of bread offering (Lv 24:5-9), a burnt offering of incense (Sir 45:16) or a purification offering (Lv 5:11-13). It is also worth noting here that the form of *le-hazkir* – "to make a memorial," appearing in the headlines of Psalms 38 and 70, The Septuagint translates as *eis anamnesin*, that is, as in the words of the institution of the Eucharist,[14] where these psalms were probably performed on the Sabbath during the burning of incense during the exchange of showbreads.[15]

---

[12] Cf. W. Świerzawski, *Dynamiczna „pamiątka" Pana. Eucharystyczna anamneza Misterium Paschalnego i jego egzystencjalna dynamika* [*Dynamic 'Memorial' of the Lord. Eucharistic Anamnesis of the Paschal Mystery and its Existential Dynamics*], Kraków 1980, p. 23; D.E. Stern, *Remembering and Redemption*, op. cit., p. 2.

[13] See more: H Eising, זכר *zākar*, [in:] *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, vol. 2, G.J. Botterweck, H. Ringgren (eds.), Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1977, pp. 571–593. Cf. L. Bouyer, *Eucharystia*..., op. cit., pp. 83–84; L.-M. Chauvet, *Symbol und Sacrament*, op. cit., pp. 229–231; F. Mussner, *Traktat o Żydach* [*The Treaty on the Jews*], transl. J. Kruczyńska, Warszawa 1993, p. 167: "However, you will not understand the God of Israel, worship and feasts in Israel, the history of Israel or the essence of the history of salvation, if you do not take into account the role of 'memorial' in the Biblical and Judaic thought. No wonder, then, that theologians have turned their attention to 'memory,' 'memorial,' to the Hebrew core of *zkr*."

[14] Cf. M. Thurian, *L'eucharistie*..., op. cit., pp. 32–35; L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu* [*The Great Hebrew-Polish and Aramaic-Polish Dictionary of the Old Testament*], vol. 1, Warszawa 2008, p. 257; B. Nadolski, *Leksykon liturgii*, op. cit., pp. 86–87; D. Brzeziński, *„Chrystus wczoraj, dziś, i na wieki". Anamnetyczny wymiar roku liturgicznego* ["*Christ yesterday, today, and forever." Anamnestic Dimension of the Liturgical Year*], Toruń 2015, pp. 119–123.

[15] Cf. M. Thurian, *L'eucharistie*..., op. cit., pp. 64–67.

However, consider in particular the concept of the memorial in relation to the Jewish Passover because it was in its context that Jesus instituted the Eucharist. Let us leave aside here the almost unsolvable dispute of biblicists over whether the Last Supper was in the historical sense a Passover feast.[16] One thing is certain from the New Testament accounts: Jesus very consciously chooses the time of the feast of Passover in order to inscribe in its liturgy and theology the event of his death and resurrection, and thus establish his Passover.[17] If we read the description of the Last Supper in the context of Passover, we can consider the blessing of the meal (*beraka*) pronounced at that time as an opportunity for Jesus to formulate words that give a completely new meaning to this rite.[18] The solemn supper, inscribed within the framework of the Passover ritual, has thus acquired a completely new meaning: Jesus' gestures and words were the beginning of a new ritual that introduced His disciples to the mystery of His death as a saving sacrifice. Accordingly, the rite of Jewish Passover becomes the basic hermeneutical key for the Passover of Jesus.[19] Having already outlined the idea of a memorial in the spectrum of Old Testament texts, we can show on this basis the special meaning of Passover as a liturgical memorial.

---

16 Cf. A. Gerken, *Teologia Eucharystii* [*Theology of the Eucharist*], transl. S. Szczyrbowski, Warszawa 1977, p. 31 – the author claims: "It will probably never be possible to answer this historical question satisfactorily. However, stronger arguments speak in favour of treating this feast as a paschal feast," and p. 32: "even assuming that the last supper was not a paschal feast, the paschal theology starting from the passover as a historical and salvific background has its basis in the event of Jesus' last supper itself, and even more so in the theology presented in the synoptical Gospels and the Gospel of John." For the discussion around this issue: W. Bösen, *Ostatni dzień Jezusa z Nazaretu* [*The Last Day of Jesus of Nazareth*], transl. W. Moniak, Wrocław 2002, pp. 72–83. Cf. L. Bouyer, *Eucharystia...*, op. cit., pp. 94–97; J. Gnilka, *Jezus z Nazaretu* [*Jesus of Nazareth*], transl. J. Zychowicz, Kraków 1997, pp. 336–337; H. Hoping, *Mein Leib für euch gegeben. Geschichte und Theologie der Eucharist*, Freiburg 2011, pp. 42–48.

17 Cf. Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, op. cit., pp. 125–127.

18 Cf. L. Bouyer, *Eucharystia...*, op. cit., pp. 96–99. In this context, it is worth emphasising, after this author, that the Jewish *beraka* refers to a memorial (*zikkaron*), p. 83. Cf. also J.A. Jungmann, *Liturgia pierwotnego Kościoła do czasów Grzegorza Wielkiego* [*Liturgy of the Early Church to the Times of Gregory the Great*], transl. T. Lubowiecka, Kraków 2013, pp. 56–61.

19 Cf. J. Czerski, *Biblijny przekaz Ostatniej Wieczerzy* [*Biblical Account of the Last Supper*], [in:] *Misterium Eucharystii* [*Mystery of the Eucharist*], M. Worbs (ed.), Opole 2005, pp. 7–8; J. Gnilka, *Jezus z Nazaretu*, op. cit., pp. 339–345.

The fundamental text about the institution and celebration of Passover in the Bible is an excerpt from Exodus (12:1-14),[20] and in it verse 14 as a memorial of the fundamental biblical testimony about Passover:

> So this day shall be to you a memorial (*le-zikkaron*);[21] and you shall keep it as a feast to the Lord throughout your generations. You shall keep it as a feast by an everlasting ordinance [transl. NKJV].

> This day will be a day of remebrance for you which your future generations will celebrate with pilgrimage to the Lord; you will celebrate it as a statute forever [transl. USCCB].

Passover as a feast day is to be a memorial (*zikkaron*) celebrated by all generations as a feast for Yahweh. We see an important thing in this statement: Passover as a day, as a holiday, as a liturgical celebration is a memorial. This is an important difference from the previously discussed elements of the liturgy, which were called memorials: here the whole liturgical rite is a memorial, not just some element of it. Passover is not only some kind of remembrance of the past for the purpose of didactic commemoration of history, but above all it focuses on the grace of Yahweh.[22] The motif of sacrifice is also strongly inscribed in Passover: this can be seen especially in another, older account of this holiday coming from the Yahweh tradition (Ex 12:21-27): "It is the Passover sacrifice for the Lord" (v. 27). Thus we see that Passover as a memorial highlights two dimensions at the liturgical level: on the one hand, it is, through the rite of the Passover supper, an effective, real sign of the liberation achieved by Yahweh (in other words, of salvation), and on the other hand, a sacrifice offered to God.[23]

---

[20] Cf. the description in Deut 16:1-8 and the less important accounts in Num 28:16-25 and Lv 23:5-8.

[21] Cf. *Hebrajsko-polski Stary Testament. Pięcioksiąg. Przekład interlinearny z kodami gramatycznymi, transliteracją oraz indeksem rdzeni* [*Hebrew-Polish Old Testament. Pentateuch. Interlinear Translation with Grammatical Codes, Transliteration and Index of Roots*], A. Kuśmirek (ed.), Warszawa 2003, p. 252. Jewish translations into Polish contain here the word "memorial" – cf. *Pięcioksiąg Mojżesza. Druga Księga Mojżesza. Exodus, Tłomaczył i podług najlepszych źródeł objaśnił Dr. I. Cylkow* [*Pentateuch. The Second Book. Exodus, Translated and Explained According to the Best Sources by Dr. I. Cylkow*], Kraków 1895, p. 51; the Jakub Wujek Bible – "in memory of."

[22] Cf. John Paul II, *Eucharystia jako pamiątka „mirabilia Dei"* [*Eucharist as a Memorial of 'Mirabilia Dei'*], "L'Osservatore Romano" Polish edition 3 (2001), p. 28.

[23] Cf. M. Thurian, *L'eucharistie...*, op. cit., pp. 37, 43.

The second significant text related to the feast of Passover as a memorial can be found a little further on in the next chapter of Exodus (13:3-11), where Moses gives the Israelites indications on Passover. As we know, these two feasts melted into one liturgical celebration. The most important are verses 8 and 9:

> [8] And on that day you will explain to your son, 'This is because of what the Lord did for me when I came out of Egypt.'
>
> [9] It will be like a sign on your hand and a reminder[24] (*zikkaron*) on your forehead so that the teaching of the Lord will be on your lips: with a strong hand the LORD brought you out of Egypt.

First of all, it should be noted here that, in line 8, the text contains strong emphasis on underlined actualisation of the historical event: "This is because of what the Lord did for me when I came out of Egypt."[25] These words spoken by the father of the family were a confession of faith that what God did at the time of the Exodus He also did for the person speaking these words and for the participants in the ritual; moreover, they themselves were participants in the Exodus from Egypt. Here, as nowhere else in the Bible,[26] the sacramental realism of this ritual, which consists in the actualisation of God's salvific action, carried out in the historical fact of liberation from Egyptian captivity, is stressed. And it is this rite, the explanation of which was later inscribed in the *Paschal Haggadah*, and its external expression is, according to the text on Pesach, the consumption of a matzo reminiscent of the event of the Exodus (v. 6–7), in verse 9 it was called a memorial (*zikkaron*).

Summarizing this part of our biblical deliberations, we can draw a theological synthesis of Passover as memorial. In the first place, it must be said that Passover as a feast, as a liturgical ritual, is precisely *zikkaron* – a memorial *par excellence*; its essence is to make present the salvific event of God's past. This word memorial (*zikkaron*) gave the whole meaning to the Jewish Passover feast because despite the one-time, unique character of the historic event of the Exodus, it becomes accessible at present, it becomes an event with which

---

[24] In Cylkow's translation it is a "memorial" – cf. *Pięcioksiąg Mojżesza…*, op. cit., p. 59; *Hebrajsko-polski Stary Testament. Pięcioksiąg…*, op. cit., p. 260.

[25] The Polish translation does not render this properly in the second part of the sentence – Cylkow's translation emphasises this much stronger: *to dla tego, co uczynił mi Wiekuisty, gdym wychodził z Micraim* ["it is for what the Eternal did to me when I went out with Micraim"] – cf. *Pięcioksiąg Mojżesza…*, op. cit., p. 59.

[26] This is slightly weaker in e.g., Deut 6:23; 16:3; 26:8.

participants identify themselves.[27] Through a cultic "remembrance" – a remembrance of past events – salvation and blessing associated with these facts from the past become an accessible and current reality. This is the difference between ordinary human remembrance and memorial in the biblical sense that God Himself is involved in every celebration of Passover and for Him every event is the present; His "memory" is an eternal presence, and thus the salvific events are truly present to those who remember them before Him in faith.[28] Fulfilling the injunction of the cultic re-enactment of the events of the Paschal Night gave the Israelites, by faith, the opportunity to come into contact with the historic event of the Passover. This is a characteristic feature of the liturgical memorial: the anamnesis, which is a link to the salvific event made in history through the liturgical actualisation in the worship, where worship is understood as a plane established by God for His meetings with man.[29]

The theological interpretation of Jesus' injunction "Do this in memory of me" based on the exegesis of the texts on the institution of the Eucharist

The command to repeat the gestures and words of Jesus from the Last Supper as memorial is only contained in the texts of the so-called Antiochian tradition: after the words over bread we have them in a univocal message both in Paul (1Cor 11:24) and in Luke (Luke 22:19): "Do this in memory/remembrance of me," and after the words over the chalice they appear only in the First Letter to the Corinthians (11:25) and in a slightly expanded form: "Do this, as often as you drink it, in remembrance of me." The lack of this recommendation in the accounts of the institution of Mark and Matthew (the so-called Palestinian tradition) poses a certain exegetic problem because here we have the greatest

[27] Cf. M. Thurian, *O Eucharystii i modlitwie* [*On Eucharist and Prayer*], transl. M. Tarnowska, Kraków 1987, pp. 20, and 24.

[28] See: X. Leon-Dufour, *Czyńcie to na Moją pamiątkę* [*Do This in Memory of Me*], "W Drodze" 1984/4, p. 25; J.-L. Marion, *Bóg bez bycia* [*God Without Being*], transl. M. Frankiewicz, Kraków 1996, p. 236, where the contemporary philosopher aptly puts it: "The memorial makes the past a decisive reality for the present." See more: his reflections on the subject of memorial in the biblical sense in relation to the Eucharist, J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*..., pp. 234–238.

[29] Cf. R. Cantalamessa, *Pascha naszego zbawienia. Tradycje paschalne Biblii oraz pierwotnego Kościoła* [*The Passover of our Salvation. The Paschal Traditions in the Bible and the Early Church*], transl. M. Brzezinka, Kraków 1998, p. 31; M. Kunzler, *Liturgia Kościoła* [*Liturgy of the Church*], transl. L. Balter, Poznań 1999, p. 20.

discrepancy between the texts of both traditions,[30] which liturgical researchers on their part try to explain, among other things, by the differences in the liturgical practice of individual communities.[31]

The reference of Saint Paul to the tradition received from the Lord ("For I received from the Lord what I also handed on to you" – 1Cor 11:23) is indicated as an important and conclusive argument for the authenticity of these words of Jesus, where he makes credible to the community his message about the institution of the Eucharist as originating from Jesus.[32] The words "I received" used by Paul in this verse (*parelabon*) and "handed on" (*paredoka*) are technical terms in the Apostolic Church (cf. 1Cor 11:2; 15:3), and also in Rabbinical Judaism, meaning the process of transmission of sacred traditions.

It is also worth recalling at this point how important it was for Paul to remain in unity with the pillars of the Church in Jerusalem, with Peter, James and John (cf. Gal 1:18-19; 2:1-2.6-9). It is therefore hard to suppose that he would not be in agreement with them on such a fundamental issue as the tradition of the Lord's Supper.[33] It is also difficult to consider it historically possible that the first Christian communities would have been able to develop the sacramental realism of the words of the institution of the Eucharist so quickly on their own – for the relevant Pauline written record was created within a maximum of a dozen years after Jesus' death – and that Paul only took it over from them as a tradition from the Lord. We can therefore be sure that Paul here faithfully transmits the injunction of Jesus.[34] Moreover, the language and style – especially the conciseness of form – of Paul's pericope about the institution of the Eucharist – is clearly different from the language and style of the entire text of

30 For more information on this issue: J. Drozd, *Ostatnia Wieczerza Nową Paschą* [*The Last Supper as the New Passover*], Katowice 1977, pp. 120–140.

31 Cf. J.A. Jungmann, *Liturgia pierwotnego Kościoła...*, op. cit., p. 60.

32 Cf. W. Klaiber, *Der erste Korintherbrief*, Neukirchen–Vluyn 2011, pp. 183, 186; M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, op. cit., p. 367; R. Kereszty, *Wedding Feast of the Lamb. Eucharistic Theology from a Historical, Biblical and Systematic Perspective*, Chicago 2004, p. 33, footnote 1.

33 Cf. R. Kereszty, *Wedding Feast of the Lamb...*, op. cit., pp. 22–23. By the way, it is worth noting here that the liturgy of the early Church was based precisely on Tradition – all the provisions of Scripture about the institution were only written in the second half of the first century, so at least one, or perhaps two generations of Christians celebrated the Eucharist based on Tradition alone; cf. G. Dix, *The Shape of the Liturgy*, London–New York 2007, p. 3.

34 Cf. A. Gerken, *Teologia Eucharystii*, op. cit., p. 39, footnote 46; Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, op. cit., pp. 128–130; H. Hoping, *Mein Leib für euch gegeben...*, op. cit., p. 28; M. Stuflesser, *Eucharistie. Liturgische Feier und theologische Erschließung*, Regensburg 2013, pp. 32–34; D. Brzeziński, *„Chrystus wczoraj, dziś, i na wieki"...*, op. cit., pp. 141–145.

the First Letter to the Corinthians, and this suggests that it is not composed by Paul, but comes from the transmission of an earlier tradition.[35]

Let us now move on to the very interpretation of Jesus' exegetic command "Do this in memory of me." This sentence consists of two parts. The first is the formula "do this," which is known from the Old Testament, where it was used in the sense of calling for a repetition of a rite (e.g. Ex 29:35; Lb 4:19; 15:11-13). Also, the verb "do" itself (Hebrew*: aśah*) combined with the noun "Passover" meant the fulfilment of the Passover ritual.[36] The use of this formula by Jesus with the cultic term "memorial" reinforces its ritual sense, while its rootedness in the ritual of the Old Covenant allows us here to read Jesus' command as a call to repeat the new ritual he instituted – in the form of a sequence of his actions and words – in the cult of the New Covenant.[37] The sacred dimension of this new ritual also emphasises the link with the proclamation of the Lord's death, as St Paul does in his account (1Cor 11:26), since the verb "proclaim" (*katangello*) in Paul's writings and the Acts of the Apostles always makes liturgical sense in terms of the solemn proclamation of a salvific event, where the reference to this event causes ever new effects of God's salvific action in the Church. Thus, in this verse, "to proclaim the death of the Lord" means precisely "to make it present in the liturgical action."[38]

This brings us to the analysis – the most important for us – of the second part of Jesus' injunction "in my remembrance (memorial)." The phrase *eis anamnesin* itself appears literally in the Greek text of the Old Testament only four times (Lv 24:7; Ps 38[37]:1; Ps 70[69]:1; Wis 16:6). Nowhere, however, does it have the meaning given to it by Jesus in the texts of the institution: the remembrance of an individual person through the rite of a feast.[39] The key to understanding Jesus' command – a command that has no previous analogy – is the Hebrew concept of memorial – *zikkaron* – many aspects of which we have presented earlier. Particularly the divine provision for the festive ritual of Passover prescribed by Moses (Ex 12:14) shows us the source of the tradition in which the words of Jesus are rooted. Here we see how important it is for

[35] Cf. M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian*..., op. cit., pp. 364, 367.
[36] Cf. J. Drozd, *Ostatnia Wieczerza*..., op. cit., pp. 163, 164.
[37] Cf. W. Bösen, *Jesusmahl. Eucharistisches Mahl. Endzeitmahl. Ein Beitrag zur Theologie des Lukas*, Stuttgart 1980, pp. 61–63; R. Pindel, *Obecność Pana*..., op. cit., p. 162.
[38] Cf. M. Thurian, *L'eucharistie*..., op. cit., pp. 209–212; J. Drozd, *Ostatnia Wieczerza*..., op. cit., pp. 167–172; H. Hoping, *Mein Leib für euch gegeben*..., op. cit., pp. 35–36; W. Klaiber, *Der erste Korintherbrief*, op. cit., pp. 184–185.
[39] Cf. R. Pindel, *Obecność Pana*..., op. cit.., p. 162.

understanding the words of the institution to place them behind the synoptic Gospels in the Paschal context.

Thanks to this, Jesus' command to repeat the rite he instituted as a memorial is read in the full light that Jewish tradition gives it. The formula "Do this in memory of me" is clear to the Jewish mentality because, above all, it is deeply inscribed in the annual rite of the most important holiday – Passover. Thus, when Jesus gave this injunction to his Apostles, they understood it unequivocally as a call to celebrate the new Passover established by the Lord at the Last Supper.[40] The Hebrew *zikkaron* has a much deeper meaning than the Greek *anamnesis*, which in extra-biblical Greek usually meant only an annual remembrance of someone or something in the sense of remembering a past event. A remembrance (*anamnesis*) from the words of the Institution is not, therefore, an act of mind to bring to mind the event of the Last Supper or the memory of Jesus' death.

It is worth recalling here that Semitic languages are dynamic languages and express above all action.[41] When Jesus spoke in the context of the ritual of the Jewish Passover, the words instituting his memorial – *zikkaron* – he clearly indicated that this was not just about some kind of reminding liturgical ritual, but about experiencing the presence of the saving God here and now, as the Jews experienced during Passover. At the same time, however, while preserving the continuity of tradition, Jesus is transposing Jewish Passover, explaining in the words of his "Haggadah" his actions over bread and wine, which have no previous analogy in Jewish custom. His memorial is already something ontologically new because it not only fills, but also exceeds the Jewish Passover. It should be noted here that Jesus' command, unlike the command in the Book of Exodus (12:24-25), does not concern only the repetition of the rite itself, but when He says, "Do it in memory of me," He emphasizes in this act His person – His presence at this feast, and not just the memory of His salvific work.[42]

The latter aspect is worth developing further. So far, in the analysis of the words "in memory of me" (*eis ten emen anamnesin*) we have placed emphasis on the word *anamnesis* (memorial). Now we should also consider how to interpret this memorial as a memorial of Jesus, i.e. what is the full meaning of the term "in my remembrance/memory" (*ten emen*) in the command of Jesus. Two main

40 Cf. B. Pitre, *Jesus and the Jewish Roots of the Eucharist*, New York 2011, p. 73.

41 Cf. J. Czerski, *Biblijny przekaz...*, op. cit., p. 11.

42 Cf. X. Leon-Dufour, *Czyńcie to na Moją pamiątkę*, op. cit., pp. 26–28; W. Bösen, *Jesusmahl...*, op. cit., pp. 64–69; G. Strzelczyk, *Sakrament Eucharystii* [*Sacrament of the Eucharist*], [in:] *Znaki Tajemnicy. Sakramenty w teorii i praktyce Kościoła* [*Signs of Mystery. Sacraments in the Theory and Practice of the Church*], K. Porosło, R.J. Woźniak (eds.), Kraków 2018, pp. 373–374.

lines of interpretation are pointed out here by such classic authors as Joachim Jeremias and Max Thurian.[43]

Jeremias interprets Jesus' words "Do this in memory of me," translating them into the following sense: "do this so that God may remember me." The possessive pronoun "my" is interpreted in the sense that Jesus is the object of memorial before God. Going on, Jeremiah refers to the prayer of the Third Blessing in the Paschal Rite, where there is a request for God to remember the Messiah. Referring to Jesus as the Messiah, Jeremiah believes that the essence of the command to repeat the memorial of Jesus is to ask God that Christ the Messiah come and realize His kingdom. The Eucharistic liturgy is therefore above all a cry for the Parousia – for the coming of Christ in glory, but it is also already a sacramental experience of the Parousia because it is the sacramental coming of Jesus that anticipates and prepares His final coming. Jeremiah points to Paul's phrase from 1Cor 11:26: "For as often as you eat this bread and drink the cup, you proclaim the death of the Lord until he comes," which comes immediately after the command of anamnesis. The testimony of the Eucharist of the first Christians of the *Didache* also points to this eschatological dominant feature.[44]

We can therefore see that for Jeremias, the core of the Eucharistic liturgy as a memorial is the expectation of eschatological fulfilment by appealing through God to the salvific death of Jesus. The value of such an understanding of the memorial of Jesus is to emphasise that the salvation made present in the Eucharist is at the same time a reality expected in the final fulfilment of the Parousia.[45]

Thurian, starting from the Old Testament, and especially the Paschal understanding of the memorial, reads the meaning of the command to repeat the memorial of Jesus differently from Jeremiah, interpreting it in words: "do this as my memorial."[46] For him, the memorial of Jesus understood in this way is above all, like the Jewish Passover, a liturgical act that makes the Lord and His salvific work present in a celebrating community. This act is also a memorial of the Father's only sacrifice of his Son, who, as High Priest, intercedes in heaven, offering his sacrifice to the Father. This is Thurian's original approach to the meaning of the memorial of Jesus. Referring to the Old Testament *zikkaron*,

---

[43] Cf. A. Gerken, *Teologia Eucharystii*, op. cit., pp. 38–42.

[44] Cf. J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, op. cit., pp. 240–246; L. Bouyer, *Eucharystia...*, op. cit., p. 113; W. Świerzawski, *Dynamiczna „pamiątka" Pana...*, op. cit., p. 220.

[45] Cf. A. Gerken, *Teologia Eucharystii*, op. cit., p. 42; R. Pindel, *Obecność Pana...*, op. cit., pp. 164–165; R. Cantalamessa, *Pascha naszego zbawienia...*, op. cit., p. 86.

[46] M. Thurian, *L'eucharistie...*, op. cit., p. 175. However, at the same time he does not contradict Jeremiah's formula – see: M. Thurian, *O Eucharystii...*, op. cit., p. 26.

the Eucharistic Memorial understood in this way is both a memorial in the sense of reminding us of Jesus and his work, our remembrance before the Father, and the Son's intercession before the Father for us. This reference to the heavenly liturgy also indicates that the memorial is not only the sacramental presence of the salvific work of the past, but also the anticipation of its future eschatological completion.[47]

Although Thurian's interpretation is much more widely accepted than Jeremiah's theses, it should also be noted that the two attempts to explain the meaning of the words "in memory of me" are not contradictory, but they place different accents. What both authors have in common is, above all, an innovative approach to the Jewish understanding of the memorial and a move beyond the classic understanding of the words "in memory of me" in a sense that only pointed to Jesus as the creator of this memorial as a new ritual.

Let us therefore try to summarise our biblical inquiries. It is clear from the exegesis of the texts on the institution of the Eucharist that Jesus' intention was to leave to his disciples a new ritual that grew out of the Paschal tradition, which would be a memorial (*anamnesis*) of his sacrifice on the cross. From the juxtaposition of this logical sequence of biblical links, linking the concept of the memorial in the Old Testament with its use in the words of the institution of the Eucharist, we can draw the first conclusions as to the nature of the memorial as a Eucharistic anamnesis as understood by its author, Jesus.

In instituting the rite of the New Passover in the Cenacle on the eve of His death and ordering disciples present there that it be repeated in His memorial, the disciples who were Jews, Jesus referred to their religious experience, and especially to the celebration of the Passover, in which the category of memorial – *zikkaron* – is central. The new rite instituted by Jesus at the time is neither a simple continuation of the Jewish Passover nor some form of development within the Jewish tradition. Jesus, in uttering a new *haggadah* explaining His gestures over bread and wine, does not repeat the old ritual, but makes it original, completely new in its form and essence. Thus, the event of the institution of the Eucharist, although inscribed in the Jewish paschal ritual, has its own meaning and clear independence from it, which, through the injunction of repetition (memorial) contained in Jesus' words, has already led to the emergence of its own Eucharistic ritual in apostolic times.[48]

---

[47] Cf. M. Thurian, *L'eucharistie...*, op. cit., p. 177; A. Gerken, *Teologia Eucharystii*, op. cit., p. 40; W. Świerzawski, *Dynamiczna „pamiątka" Pana...*, op. cit., pp. 218–219.

[48] See more: Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, op. cit., pp. 151–157. Cf. D. Brzeziński, *„Chrystus wczoraj, dziś, i na wieki"...*, op. cit., pp. 136–137.

Just as for the Jews, the Passover was not just a verbal reminder of historical events, but a living actualisation of God's saving action during the night of the Exodus, so for the disciples of Jesus, the death of the Lord became a fact that was remembered in a cultic way. Jesus on the cross fulfilled the prophecy of John the Baptist about himself – "Behold, the Lamb of God, who takes away the sin of the world" (Jn 1:29) – and became, especially in the account of the Gospel of John the Apostle, the perfect Passover lamb, whose blood has the power of salvation and expiation.[49]

We have shown that Jesus deliberately uses the terms known from the Old Testament's cultic language in relation to the anticipation of His sacrifice of the cross, a memorial of which He left to His disciples during the Last Supper. In particular, the terms "body given" and "blood shed," as well as the "blood of the Covenant" – as an indication of the antitype sacrifice of Moses – directly link the rite of the Eucharistic feast to the sacrifice of the Cross, which has an expiatory character, as emphasised by the words "for the forgiveness of sins." Thus, each time the Eucharistic anamnesis gives the participants of the liturgy a share in the sacrifice of Christ.

The link between Eucharistic anamnesis and the sacrifice of the Cross is even more evident in the text of 1Cor 11:25-27, which has already been discussed, albeit in a slightly different aspect. Its most important part in this context is verse 26: "For as often as you eat this bread and drink the cup, you proclaim the death of the Lord until he comes." This sentence is a logical conclusion from the final words of the consecration formula written by Paul just before it, where the emphasis is on the word "remembrance" – (memorial – *anamnesis*). This is indicated by the conjunction "because" (*gar*). Thus Jesus' command to celebrate His memorial – the Eucharist – is carried out in a sacrificial feast, in which one eats the bread of which Jesus said "this is my body given for you" and drinks from the cup which He called "the New Covenant in my blood,"[50] and the purpose of this ritual is to declare the death of the Lord.[51] As has already been pointed out, the word *katangéllete* – "you proclaim" – has a sacred meaning in the New Testament; it is always a solemn proclamation of the salvific event performed by Jesus. This proclamation is not just a report of a fact but conveys to listeners the consequences of this salvific fact: in this act of proclamation

[49] Cf. S. Lyonnet, *Eucharistie et vie chrétienne. Quelques aspects bibliques du mystère eucharistique*, Paris 1993, pp. 49–51.

[50] This is also confirmed in Paul's epistle: 1Cor 10:16-17.

[51] This relation is maintained by the ancient liturgies: the Egyptian liturgy of St Mark and the West Syrian from Book VIII of *Apostolic Constitutions* – see: L. Bouyer, *Eucharystia...*, op. cit., pp. 240, 242.

God becomes an acting subject. This word, then, indicates here the dynamic presence, in a sacramental way, of the salvific event of the sacrifice of the cross.[52]

In order to understand this more profoundly and to complete the image of the New Testament's understanding of memorial, it is still necessary to refer in this context to the promise of Jesus: "The Advocate, the holy Spirit that the Father will send in my name – he will teach you everything and remind you of all that [I] told you" (Jn 14:26). The word "will remind" used here (*hypomnesei*) means, in biblical language, much more than just activating memory: it is an act of actualising and deepening of the sense of previously known facts,[53] and at the same time the word suggests and emphasizes the action of a reminder.[54]

Looking at this promise of Jesus in relation to his other statements about the Holy Spirit, we can read this function of "reminding" as a dynamic representation of Christ's salvific action in the Church, not only in his words but also in the sacraments.[55] Thus, the word "remind" can be referred to its Semitic equivalent of *zikkaron* in the depths of its biblical meaning, and that is what it means that the Holy Spirit is "the living memory of the Church,"[56] it is to the one who fully "reminds" the disciples of the meaning of the words of the institution of the Eucharist uttered by Jesus and, in the Eucharistic anamnesis, makes it possible to effectively carry out the command "Do this in memory of me (*anamnesis*, *zikkaron*)."[57] At this point we can already see clearly that the Christian understanding of memorial expressed in the liturgical anamnesis, thanks to the involvement of the Holy Spirit, goes significantly beyond the original (*zikkaron*) taken from the Old Testament liturgy.

---

52 See more: D. Brzeziński, *„Chrystus wczoraj, dziś, i na wieki"...*, op. cit., pp. 133–134; cf. G. Strzelczyk, *Sakrament Eucharystii*, op. cit., p. 350; M. Blaza, *Kościół w stanie epiklezy* [*The Church in the Epiclesis*], Kraków 2018, pp. 87–88.

53 Cf. A. Jankowski, *Jedno z doniosłych zadań Ducha Parakleta – „przypominać"* [*One of the most important tasks of Paraclete is 'to remind'*], "Anamnesis" 4 (1997/1998), no. 15, pp. 37–39.

54 Cf. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu* [*Great Greek-Polish New Testament Dictionary*], Warszawa 1995, p. 629 – headword "hypomimnesko;" p. 627 – headword "hypo."

55 Cf. Jan Paweł II, *Eucharystia jako pamiątka...*, op. cit., p. 28.

56 CCC 1099.

57 Cf. J. Czerski, *Znaki sakramentalne w Nowym Testamencie* [*Sacramental Signs in the New Testament*], Opole 1989, p. 13; W. Świerzawski, *Dynamiczna „pamiątka" Pana...*, op. cit., p. 270.

The sacrificial dimension of the Eucharist as a memorial in the light of the Letter to the Hebrews

We have already shown that there is a fundamental ontological difference between the Jewish Passover festival and the rite of Christ's Passover, which goes beyond novelty in form and content. What else is it? Well, the author of the Letter to the Hebrews gives us a fundamental clue in the search for a deeper answer to this question, where we find the only place in the New Testament, apart from the texts of the institution of the Eucharist, in which the word *anamnesis* (Heb 10:3) is used.

This verse, which speaks of the memorial or reminding (*anamnesis*) of sins, is within the context of a greater argument about the superiority of the priesthood and sacrifice of Christ over the worship of the Old Covenant (Heb 7:1-10:18).[58] The content of this verse refers specifically to the practice of confessing the sins of all Israel by the high priest over the scapegoat (see: Lev. 16:21) on the feast of Yom Kippur. Thus, the author of the Letter to the Hebrews, in his introduction, links in an innovative way the theme of Christ's expiatory sacrifice of the cross with the sacrifice for sins made on the Day of Atonement.[59]

The whole of this part of the letter can be summarised in the following two conclusions. The Old Covenant did not have, through its bloody sacrifices, a real possibility to forgive sins – it could only confess them – to "remind" of them before God, but these actions and the sacrifices associated with them had to be repeated constantly because they were imperfect (Hebrews 10:4-11). Only the perfect sacrifice of Christ on the cross "once for all" (Heb 10:10,12; cf. 7:27) took away all sins.[60]

Here opens up a fundamental question regarding the Eucharist: if Christ, as the High Priest of the New Covenant, made the sacrifice "once for all" (Heb 7:26-27), how can we regard every Eucharist as a sacrifice and as a propitiation? Yes, Christ's sacrifice is perfect and therefore unique, unlike the sacrifices

---

[58] It is worth noting that some exegeses consider the Eucharist to be the main theme of this epistle in general, and its Eucharistic doctrine had a significant impact on the theology and liturgy of the Eucharist in the Eastern Fathers; R. Kereszty, *Wedding Feast of the Lamb...*, op. cit, p. 70, the author also points out two places in Heb 6:4 and 13:10 directly referring to the Eucharist – pp. 75–76. Cf. R. Barron, *Eucharystia*, op. cit., pp. 93–95.

[59] Cf. M. Thurian, *L'eucharistie...*, op. cit., p. 202; H. Hoping, *Mein Leib für euch gegeben...*, op. cit., pp. 72–75; G. Strzelczyk, *Sakrament Eucharystii*, op. cit., p. 357.

[60] See more: R. Bogacz, *Dzieło zbawienia w ludzkiej krwi Jezusa według Listu do Hebrajczyków* [*The Work of Salvation by the Human Blood of Jesus according to the Letter to the Hebrews*], Kraków 2007, pp. 121–124, 164–172.

of the Old Covenant, which required constant repetition, but it has the endless permanence of His Resurrection and Ascension. This is confirmed by the text of this whole part of the Letter to the Hebrews, which states that the priesthood of Christ is not only a sacrifice on the cross, but that it found its fulfilment after the Ascension only when he "offered one sacrifice for sins, and took his seat forever at the right hand of God" (10:12).[61] Thus his priesthood is different from that of the priests of the Old Covenant, because it is eternal (7:24), so that "he is always able to save those who approach God through him, since he lives forever to make intercession for them" (7:25; cf. 9:24; Rom 8:34, 1J 2:1-2).

This last sentence shows us the link between the enduring priesthood of Christ and the idea of a memorial. Christ "enter[ed] into (...) heaven itself, that he might now appear before God on our behalf" (9:24; cf. 6:19-20; Acts 7:56). He "lives forever" and, as "high priest," presents to the Father His only and perfect sacrifice in the true tabernacle (cf. Heb 8:1-2; 9:12).[62] His present priesthood in heaven is an intercession before the Father – an enduring, fully effective living memorial (*anamnesis*) of the only sacrifice of the Cross.[63] It is here that we find an in-depth biblical argumentation to guarantee the eternal effectiveness of the Eucharistic anamnesis (memorial).

However, how can we understand the Eucharist as a real sacrifice in the face of such an absolute statement that Jesus made a sacrifice "once for all"? The Greek word *ephapax* – "once for all" – appears three times in the Letter to the Hebrews (7:27; 9:12; 10:10) and always expresses the unique and ultimate character of Christ's sacrifice on the cross, but also the permanent sanctification of God's people through Christ's entrance into the heavenly sanctuary (cf. 10:12-14). If, therefore, this sacrifice, made in a unique and perfect way "once for all," extends from the Cross to "heaven itself," where Christ entered, "that he might now appear before God on our behalf" (Heb 9:24), we can see that

---

61 Only the Letter to the Hebrews emphasises that Jesus enters the heavenly sanctuary in order to offer his own blood (9:12). For more on the meaning of the Ascension for the liturgy: J. Corbon, *Liturgia – źródło wody życia* [*Liturgy – the Source of the Water of Life*], transl. A. Foltańska, Poznań 2005, pp. 56–63.

62 In this context we should consider the sacramental ministry of the New Covenant priests *in persona Christi* – see: R. Barron, *Eucharystia*, op. cit., pp. 95–96. Cf. CCC 1548; John Paul II, *Dominicae cenae*, no. 8, op. cit., 382.

63 Cf. M. Thurian, *L'eucharistie...*, op. cit., pp. 143–144. See also: E. Schillebeeckx, *Chrystus Sakrament spotkania z Bogiem* [*Christ as the Sacrament of the encounter with God*], transl. A. Zuberbier, Kraków 1966, p. 84 – "Christ is glorified by the sacrifice of the cross placed in glory (...). And this glorified Christ is 'the same yesterday, today, and forever'" (Heb 13:8).

it has become eternal.[64] Literally this "to appear" is in the original rendered by the verb *emfanidzo* meaning "to make oneself visible" – Christ stands before the Father in our name and shows him the stigmata of his torment, makes his sacrifice constantly visible.

Let us note that, in such a context, the term "once for all" cannot be read statically in the sense of its relation to the past: in other words, with emphasis on "once." If we place emphasis on the word "for all," we discover that the uniqueness of Christ's sacrifice does not mean that it is just some isolated fact from the past, but it is above all a historical fact, the effects of which, however, continue uninterruptedly through the eternal priesthood of Christ in heaven. Yes, the formula "once for all" underlines the absolute, complete and enduring nature of Christ's sacrifice, but this does not imply the view that this unique event in history cannot be recalled, experienced and made present in various ways because, as we have shown, it also lasts "for all [times]," through Christ's constant intercession up to the Parousia (Heb 9:28; 10:12-13).[65] Furthermore, the same Christ who "took his seat forever at the right hand of God" (Heb 10:12), is at the same time present in his Church, as confirmed by Scripture in many places (e.g. Mt 28:20; Jn 15:4; Acts 9:5; Eph 1:23). The sacrifice of Christ in this sense is therefore a unique and exceptional act, but also a dynamic one, since it appears to be the beginning and the source of the eternal work of Redemption, which can be experienced by anyone who approaches the Father through the Son. In this sense, we can say that Christ's only sacrifice on the cross is also an eternal sacrifice.[66]

At this point we come to the link between the whole argument of the author of the Letter to the Hebrews about the "once for all" sacrifice, giving forgiveness of sins, and the Eucharist.[67] Well, recalling the words of the institution of the Eucharist, which in every version – as we have shown – referred to Christ's expiatory sacrifice, words which in Matthew's particular way spoke directly of the forgiveness of sins (Mt 26:28), we see a link between the "forgiveness

[64] Cf. Jan Paweł II, *Eucharystia jako pamiątka*..., op. cit., p. 28: "the sacrifice of Christ, a unique event, accomplished *ephapax*, that is, "once for all," fills the time and space of human history with its salvific presence."

[65] Cf. M. Thurian, *L'eucharistie*..., op. cit., pp. 149–150 – the author points out the error of the Protestants during the Reformation, who considered this "once for all" from a purely historical perspective, without reference to the eternal priesthood of Christ in heaven, and at the same time the author shows the ecumenical opportunity offered by the new reading of this formula. Cf. R.F. Taft, *Over the East and the West*..., op. cit., pp. 27–28, 37–38.

[66] Cf. M. Thurian, *L'eucharistie*..., op. cit.; G.L. Müller, *Msza Święta*..., op. cit., p. 114; J. Corbon, *Liturgia*, op. cit., p. 53; R.F. Taft, *Over the East and the West*..., op. cit., pp. 322, 324.

[67] Cf. R. Kereszty, *Wedding Feast of the Lamb*, op. cit., p. 87.

of sins" and memorial.[68] In the rite of the memorial of the New Covenant, in contrast to the rite of the Old Covenant – which was the starting point of our analysis of the Letter to the Hebrews – the memorial (*anamnesis*) is no longer just a reminder of sins (Hebrews 10:3), but it is about the forgiveness of sins. In the Eucharist, the Church experiences the Father's mercy, presenting sacramentally the only sacrifice for the forgiveness of sins made by the Son on the cross. Of course, the forgiveness of sins is the fruit of this unique act of sacrifice on the cross, but this sacrifice can be made present because it is constantly present before the Father in heaven in the eternal liturgy of the Son – a priest for ever, who continues in the state of sacrifice.[69] In the light of the Letter to the Hebrews, it is not possible, as we have already shown, to regard Christ's sacrifice on the cross and the forgiveness of sins resulting from this sacrifice, as an isolated act alone that has been done in the past, but as a work of Christ that continues and results in sanctification in all sacramental acts[70] (Heb 9:14; 10:10.14[71]). Let us stress this once again: making Christ's only sacrifice present is possible because the Risen Lord has entered into the glory of heaven "for us,[72] to become High Priest for ever and forever like Melchizedek" (Heb 6:20).

Conclusions

In view of the results of the exegetic and theological analysis of the biblical texts presented here, we can call the Eucharist a true sacrifice; it is not an independent sacrifice with power or effect in itself, but it has its salvific power from Christ's only sacrifice, which it presents sacramentally and makes present.[73] The Eucharist is a sacrifice in the sense that it is the memorial-anamnesis of

[68] Cf. M. Thurian, *L'eucharistie...*, op. cit., p. 201. This relation also emphasises the joint use of words 'blood' and 'covenant,' which appear together in NT only in the texts instituting the Eucharist and in the Letter to the Hebrews. The Eucharistic allusions to the term "blood of the covenant" in the verses Heb 9:20; 10:29 are indicated by R. Kereszty, *Wedding Feast of the Lamb*, op. cit., p. 72.

[69] Cf. H. Bourgeois, B. Sesboüé, P. Tihon, *Znaki zbawienia. Sakramenty, Kościół, Najświętsza Panna Maryja. Historia dogmatów* [*Signs of Salvation. Sacraments, Church, the Blessed Virgin Mary. History of Dogmas*], vol. 3, transl. P. Rak, Kraków 2001, p. 275.

[70] This idea is also confirmed by 1J 2:1-2.

[71] Particularly the verse Heb 10:14 in the original speaks of those who are "being consecrated" – see: *Grecko-polski Nowy Testament...*, op. cit., p. 1061.

[72] Literally "on our behalf" – see: *Grecko-polski Nowy Testament...*, op. cit., p. 1045.

[73] See: John Paul II, *Dominicae cenae*, no. 8, op. cit., pp. 381–382; John Paul II, Encyclical *Ecclesia de Eucharistia*, op. cit., no. 11–12.

Christ crucified, risen and interceding for us before the Father with His only sacrifice. In other words, the Eucharist is a sacrifice because, in the liturgical act, the Church presents to the Father the Son's only sacrifice on the cross in communion with the heavenly intercession of Christ himself. The Eucharist is therefore a sacrifice, since on the one hand it is a liturgical memorial (*anamnesis*) to the only sacrifice of the Cross, and on the other hand it is a reference to the eternal (ever-present) anamnesis of that sacrifice made by Christ to the Father in the heavenly sanctuary, which is most clearly expressed in the Eucharistic prayer by doxology.[74] It can therefore be said that, in a way, the "substance" – the essence of the Eucharistic sacrifice is the fully biblically understood memorial (*zikkaron*), or the anamnesis (gr. *anamnesis*) of Christ's salvific sacrifice on the cross,[75] and thus the Church, in celebrating the Eucharist, makes it present, constantly giving the faithful of all times access to this source of salvation. Here, too, we discover this fundamental ontological difference between the memorial in the life of the Old Covenant – particularly in Passover – and the Eucharistic anamnesis: The Eucharist, like Jewish Passover, is a memorial, but re-presents a completely different reality – the death and resurrection of Christ, who, through His Passover, gives liberation not in an earthly but in an eternal dimension.

Closing this theological and biblical sketch of the concept of a memorial, it should be stated that the memorial (*zikkaron*, *anamnesis*), understood in the Bible as the cultic effective presence of God's salvific works in history, is of central importance in the interpretation of the Eucharist, especially in the dimension of sacrifice. Such a significance of this biblical concept stems above all from the fact that Jesus Himself wanted the Eucharist to be a memorial (*anamnesis*), as He expressed in the words of the institution. At the same time, however, it must be made clear that the biblical category of memorial does not exhaust the whole mystery of the Eucharist, but is only one of the keys, models that bring us closer to this great mystery of faith;[76] although it must be acknowledged that, particularly in the aspect of the Eucharist as a sacrifice, it is

[74] Cf. M. Thurian, *L'eucharistie...*, op. cit., pp. 148–150, 206–207; A. Gerken, *Teologia Eucharystii*, op. cit., p. 232; M. Stuflesser, *Eucharistie*, op. cit., pp. 198–201; R. Barron, *Eucharystia*, op. cit., p. 92; CCC 1365–1366.

[75] See: L. Bouyer, *Eucharystia...*, op. cit., p. 165; R.F. Taft, *Over the East and the West...*, op. cit., p. 326.

[76] For more on the model of the Eucharist as a memorial and its place among other models: K.W. Irwin, *Models of the Eucharist*, New York-Mahwah 2005, pp. 122–143. For an overview of other contemporary proposals for translating the mystery of the Eucharist: R. Barron, *Eucharystia*, op. cit., pp. 134–141.

a key that links it incredibly closely to all dimensions of the Eucharistic mystery, and without it, it is therefore difficult to imagine today's Catholic theology of the Eucharist. It is even more important here to emphasise the importance of contemporary value in biblically understood theology of memorial for opening up new perspectives of rapprochement in ecumenical dialogue, especially for significant progress towards overcoming the Catholic-Protestant controversy in the study of the Eucharist as a sacrifice.[77]

References

Angenendt A., *Die Revolution des geistigen Opfers. Blut – Sündenbock – Eucharistie*, Freiburg 2016.

Barron R., *Eucharystia* [*Eucharist*], transl. K. Rosół, Cieszyn 2018.

Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu* [*Jesus of Nazareth*], part 2: *Od wjazdu do Jerozolimy do zmartwychwstania* [*From Entry into Jerusalem to Resurrection*], transl. W. Szymona, Kielce 2011.

Blaza M., *Kościół w stanie epiklezy* [*The Church in the Epiclesis*], Kraków 2018.

Bogacz R., *Dzieło zbawienia w ludzkiej krwi Jezusa według Listu do Hebrajczyków* [*The Work of Salvation by the Human Blood of Jesus According to the Letter to the Hebrews*], Kraków 2007.

Bösen W., *Jesusmahl. Eucharistisches Mahl. Endzeitmahl. Ein Beitrag zur Theologie des Lukas*, Stuttgart 1980.

Bösen W., *Ostatni dzień Jezusa z Nazaretu* [*The Last Day of Jesus of Nazareth*], transl. W. Moniak, Wrocław 2002.

Bourgeois H., Sesboüé B., Tihon P., *Znaki zbawienia. Sakramenty, Kościół, Najświętsza Panna Maryja. Historia dogmatów* [*Signs of Salvation. Sacraments, Church, the Blessed Virgin Mary. History of Dogmas*], vol. 3, transl. P. Rak, Kraków 2001.

Bouyer L., *Eucharystia. Teologia i duchowość modlitwy eucharystycznej* [*Eucharist. Theology and Spirituality of Eucharistic Prayer*], transl. L. Rutowska, Lublin 2015.

Brzeziński D., "*Chrystus wczoraj, dziś, i na wieki". Anamnetyczny wymiar roku liturgicznego* [*"Christ yesterday, today, and forever." Anamnestic Dimension of the Liturgical Year*], Toruń 2015.

[77] See more: J. Froniewski, *Jedność Kościoła urzeczywistniona w znaku wspólnoty eucharystycznej – cel, który się oddala? Stan dialogu katolicko-protestanckiego o Eucharystii jako ofierze 50 lat po Dekrecie o ekumenizmie* [*Unity of the Church Realised in the Sign of the Eucharistic Community – an Objective that is Moving Away? The State of Catholic-Protestant Dialogue on the Eucharist as a Sacrifice 50 Years After the Decree on Ecumenism*], "Communio" Polish edition 35 (2015), no. 2 (190), pp. 35–59; J.A. Scampini, *Luther and the Eucharist. A Catholic re-reading in an ecumenical perspective*, [in:] *Vermitteltes Heil. Martin Luther und die Sakramente*, F. Körner, W. Thönissen (eds.), Paderborn–Leipzig 2018, pp. 119–142 (in particular pp. 133–134); T. Dieter, *Le dialogue luthéro-catholique sur l'eucharistie et la question de la communion eucharistique*, "Recherches de Science Religieuse" 107 (2019), no. 1, pp. 97–102.

Cantalamessa R., *Pascha naszego zbawienia. Tradycje paschalne Biblii oraz pierwotnego Kościoła* [*The Passover of our Salvation. The Paschal Traditions in the Bible and the Early Church*], transl. M. Brzezinka, Kraków 1998.

Chauvet L.-M., *Symbol und Sakrament. Eine sakramentale Relecture der christlichen Existenz*, Regensburg 2015.

Corbon J., *Liturgia – źródło wody życia* [*Liturgy – the Source of the Water of Life*], transl. A. Foltańska, Poznań 2005.

Czerski J., *Biblijny przekaz Ostatniej Wieczerzy* [*Biblical Account of the Last Supper*], [in:] *Misterium Eucharystii* [*Mystery of the Eucharist*], M. Worbs (ed.), Opole 2005, pp. 7–12.

Czerski J., *Znaki sakramentalne w Nowym Testamencie* [*Sacramental Signs in the New Testament*], Opole 1989.

Dieter T., *Le dialogue luthéro-catholique sur l'eucharistie et la question de la communion eucharistique*, „Recherches de Science Religieuse" 107 (2019), no. 1, pp. 87–106.

Dix G., *The Shape of the Liturgy*, London–New York 2007.

Drozd J., *Ostatnia Wieczerza Nową Paschą* [*The Last Supper as the New Passover*], Katowice 1977.

Eising H., רכז *zākar*, [in:] *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, vol. 2, G.J. Botterweck, H. Ringgren (eds.), Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1977, pp. 571–593.

Froniewski J., *Jedność Kościoła urzeczywistniona w znaku wspólnoty eucharystycznej – cel, który się oddala? Stan dialogu katolicko-protestanckiego o Eucharystii jako ofierze 50 lat po Dekrecie o ekumenizmie* [*Unity of the Church Realised in the Sign of the Eucharistic Community – an Objective that is Moving Away? The State of Catholic-Protestant Dialogue on the Eucharist as a Sacrifice 50 Years After the Decree on Ecumenism*], "Communio" Polish edition 35 (2015), no. 2 (190), pp. 35–59.

Gerken A., *Teologia Eucharystii* [*Theology of the Eucharist*], transl. S. Szczyrbowski, Warszawa 1977.

Gnilka J., *Jezus z Nazaretu* [*Jesus of Nazareth*], transl. J. Zychowicz, Kraków 1997.

Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kluczem gramatycznym, z kodami Stronga i Popowskiego oraz pełną transliteracją greckiego tekstu [*Greek-Polish New Testament. Interlinear Edition with a Grammatical Key, Codes by Strong and Popowski and Full Transliteration of the Greek Text*], transl. R. Popowski, M. Wojciechowski, Warszawa 2014.

Hebrajsko-polski Stary Testament. Pięcioksiąg. Przekład interlinearny z kodami gramatycznymi, transliteracją oraz indeksem rdzeni [*Hebrew-Polish Old Testament. Pentateuch. Interlinear translation with grammatical codes, transliteration and index of roots*], A. Kuśmirek (ed.), Warszawa 2003.

Hoping H., *Mein Leib für euch gegeben. Geschichte und Theologie der Eucharistie*, Freiburg 2011.

Irwin K.W., *Models of the Eucharist*, New York-Mahwah 2005.

Jankowski A., *Jedno z doniosłych zadań Ducha Parakleta – „przypominać"* [*One of the Most Important Tasks of Paraclete is 'to Remind'*], "Anamnesis" 4 (1997/1998), no. 15, pp. 37–39.

Jan Paweł II, *Eucharystia jako pamiątka „mirabilia Dei"* [*Eucharist as a Memorial of 'Mirabilia Dei'*], "L'Osservatore Romano" Polish Edition 3 (2001), pp. 28–29.

Jan Paweł II, *Dominicae cenae*, [in:] *Listy pasterskie Ojca Świętego Jana Pawła II* [*Pastoral Letters of the Holy Father John Paul II*], Kraków 1997, pp. 367–401.

Jeremias J., *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen 1967.

John Paul II, *Encyclical Ecclesia de Eucharistia*, Città del Vaticano 2003.

Jungmann J.A., *Liturgia pierwotnego Kościoła do czasów Grzegorza Wielkiego* [*Liturgy of the Early Church to the Times of Gregory the Great*], transl. T. Lubowiecka, Kraków 2013.
Katechizm Kościoła katolickiego [*Catechism of the Catholic Church*], Poznań 2002.
Kereszty R., *Wedding Feast of the Lamb. Eucharistic Theology from a Historical, Biblical and Systematic Perspective*, Chicago 2004.
Klaiber W., *Der erste Korintherbrief*, Neukirchen–Vluyn 2011.
Kohler L., Baumgartner W., Stamm J.J., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu* [*The Great Hebrew-Polish and Aramaic-Polish Dictionary of the Old Testament*], vol. 1, Warszawa 2008.
Kunzler M., *Liturgia Kościoła* [*Liturgy of the Church*], transl. L. Balter, Poznań 1999.
Leon-Dufour X., *Czyńcie to na Moją pamiątkę* [*Do this in memory of me*], "W Drodze" 4 (1984), pp. 22–31.
Lyonnet S., *Eucharistie et vie chrétienne. Quelques aspects bibliques du mystère eucharistique*, Paris 1993.
Marion J.-L., *Bóg bez bycia* [*God Without Being*], transl. M. Frankiewicz, Kraków 1996.
Müller G.L., *Msza Święta źródło chrześcijańskiego życia* [*Holy Mass – the Source of Christian Life*], transl. S. Śledziewski, Lublin 2007.
Mussner F., *Traktat o Żydach* [*The Treaty on the Jews*], transl. J. Kruczyńska, Warszawa 1993.
Nadolski B., *Leksykon liturgii* [*Lexicon of Liturgy*], Poznań 2006.
Pięcioksiąg Mojżesza. Druga Księga Mojżesza. Exodus, Tłomaczył i podług najlepszych źródeł objaśnił Dr. I. Cylkow [*Pentateuch. The Second Book. Exodus, Translated and explained according to the best sources by Dr. I. Cylkow*], Kraków 1895.
Pindel R., *Obecność Pana w Eucharystii według tekstów jej ustanowienia* [*The Presence of the Lord in the Eucharist According to the Texts of its Institution*], [in:] *Eucharystia na ołtarzu świata* [*Eucharist on the Altar of the World*], serie: *PAT Studia* 14, S. Koperek et al. (eds.), Kraków 2006, pp. 133–172.
Pitre B., *Jesus and the Jewish Roots of the Eucharist*, New York 2011.
Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu* [*Great Greek-Polish New Testament Dictionary*], Warszawa 1995.
Ratzinger J., *Eucharystia. Bóg blisko nas* [*Eucharist. God Close to Us*], transl. M. Rodkiewicz, Kraków 2005.
Rosik M., *Pierwszy List do Koryntian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* [*The First Letter to the Corinthians. Introduction, Translation from the Original Language, Commentary*], Częstochowa 2009.
Scampini J.A., *Luther and the Eucharist. A Catholic re-reading in an ecumenical perspective*, [in:] *Vermitteltes Heil. Martin Luther und die Sakramente*, F. Körner, W. Thönissen (eds.), Paderborn–Leipzig 2018, pp. 119–142.
Schillebeeckx E., *Chrystus Sakrament spotkania z Bogiem* [*Christ as the Sacrament of the Encounter with God*], transl. A. Zuberbier, Kraków 1966.
Stern D.E., *Remembering and Redemption*, [in:] *Rediscovering the Eucharist*, R. Kereszty (ed.), New York 2003, pp. 2–15.
Strzelczyk G., *Sakrament Eucharystii* [*Sacrament of the Eucharist*], [in:] *Znaki Tajemnicy. Sakramenty w teorii i praktyce Kościoła* [*Signs of Mystery. Sacraments in the Theory and Practice of the Church*], K. Porosło, R.J. Woźniak (eds.), Kraków 2018, pp. 347–387.
Stuflesser M., *Eucharistie. Liturgische Feier und theologische Erschließung*, Regensburg 2013.

Świerzawski W., *Dynamiczna „pamiątka" Pana. Eucharystyczna anamneza Misterium Paschalnego i jego egzystencjalna dynamika* [*Dynamic 'Memorial' of the Lord. Eucharistic Anamnesis of the Paschal Mystery and its Existential Dynamics*], Kraków 1980.
Taft R.F., *Ponad wschodem i zachodem. Problemy rozumienia liturgii* [*Over the East and the West. Problems with Understanding the Liturgy*], transl. S. Gałecki, E. Litak, Kraków 2014.
Thurian M., *L'eucharistie. Mémorial du Seigneur. Sacrifice d'action de grâce et d'intercession*, Neuchâtel 1963.
Thurian M., *O Eucharystii i modlitwie* [*On Eucharist and Prayer*], transl. M. Tarnowska, Kraków 1987.

Jacek Froniewski (rev. PhD) – born 1967, presbyter of the Archdiocese of Wrocław, MA in geography, University of Wrocław. He received his doctorate in dogmatic theology under the supervision of Rev. Prof. R.E. Rogowski at the Pontifical Faculty of Theology in Wroclaw. In 2011–2014, he studied ecumenical theology at the Möhler-Institut für Ökumenik in Paderborn as part of his scholarship. Since 2014, he has been an assistant professor in the Department of Dogmatic Theology at the Pontifical Faculty of Theology (PWT), lecturing in dogmatic theology. In 2014–2017, he was the Secretary General of the Pontifical Faculty of Theology. His main research interests are ecumenical theology and sacramentology. Currently, he is also the Chancellor of the Wrocław Metropolitan Curia.

Wrocławski Przegląd Teologiczny
29 (2021) 1, 163–187
Wrocław Theological Review

Dariusz Kowalczyk
Pontificia Università Gregoriana, Italia
kowalczyk@unigre.it
ORCID: 0000-0002-6469-2443

La Trinità, la famiglia umana e la comunità religiosa. Opportunità e limiti delle analogie trinitarie

Trójca Święta, rodzina ludzka i wspólnota zakonna. Możliwości i ograniczenia analogii trynitarnych

Abstract: Reflection about God makes use of analogies. The inspired language of the Bible is analogical as well. Among various analogies we have the analogy between the Trinity and the human family. The Triune God is the foundation and model for the family, and the family is a picture of the mystery of the Trinity. The analogy between the Trinity and the family developed in the first millennium in the East. It was not appreciated in the West, as St Augustine was critical of it. It reappeared in the 19th century, particularly after the Second Vatican Council, even in the teaching of the Popes. After the Council, the idea of the Trinitarian model of the life of religious communities was also taken up and developed. Every analogy, however, has its limitations which must be taken into account in order to teach about God adequately and at the same time to be able to draw practical conclusions from the mystery of God concerning human life. Yet, some theological and pastoral exaggeration is noticeable in presenting the analogy between the Triune God and the human family, especially the religious community. Some caution is necessary, therefore, to prevent a pious but abstract rhetoric, far from everyday life, when pointing to the ideal. The Trinity should be an inexhaustible source for a better individual and communal life, but it is all the more worth remembering the teaching of the Fourth Lateran Council that "between Creator and creature no similitude can be expressed without implying an even greater dissimilitude" (DH 806).

Keywords: Trinity, family, religious community, analogy

Abstrakt: Mówienie o Bogu wymaga posługiwania się analogiami. Także natchniony język Biblii jest analogiczny. Wśród różnych analogii mamy analogię pomiędzy rodziną ludzką i Trójcą Świętą. Bóg w Trójcy Jedyny jest tutaj fundamentem i modelem dla rodziny, a z drugiej strony rodzina jest obrazem tajemnicy Trójcy. Analogia rodzinno-trynitarna rozwijała się w pierwszym tysiącleciu na Wschodzie. Na Zachodzie

DOI: 10.34839/wpt.2021.29.1.163-187 © Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

nie była ceniona, jako że krytyczny wobec niej stosunek wyraził św. Augustyn. Pojawiła się na nowo w XIX wieku, szczególnie po Soborze Watykańskim II, w tym w nauczaniu papieży. Także po Soborze została podjęta i rozwinięta idea o trynitarnym modelu życia wspólnot zakonnych. Każda analogia ma jednak swoje ograniczenia, które powinny być wzięte pod uwagę, by mówić o Bogu adekwatnie, a zarazem by móc wyciągnąć z tajemnicy Boga praktyczne wnioski dotyczące życia człowieka. Tymczasem nie brakuje teologiczno-pastoralnej przesady w przedstawianiu analogii pomiędzy Bogiem w Trójcy Jedynym a ludzką rodziną, a szczególnie wspólnotą zakonną. Trzeba zatem uważać, aby wskazywanie na ideał nie prowadziło do tyleż pobożnej, co abstrakcyjnej retoryki, dalekiej od konkretnego życia. Trójca Święta powinna być niewyczerpanym źródłem do lepszego życia w wymiarze indywidualnym i wspólnotowym, ale tym bardziej warto pamiętać o nauczaniu Soboru Laterańskiego IV, że „gdy wskazujemy na podobieństwo między Stwórcą i stworzeniem, to zawsze *niepodobieństwo* między nimi jest jeszcze *większe*" (DH 806).

Słowa kluczowe: Trójca, rodzina, wspólnota zakonna, analogia

C'eri Tu e null'altro»[1], scrive Agostino, contemplando la Trinità e riferendosi al creato e alla nostra *memoria, intelligenza e volontà*. Possiamo trovare nel creato delle *vestigia trinitatis*, cioè delle impronte o tracce della Santissima Trinità, che ci permettono – *toutes proportions gardées* – di comprendere o, meglio, di intuire il mistero del Dio uno e trino e, dall'altro lato, di vedere la natura delle realtà create alla luce divina. Scorgiamo il fondamento di tale correlazione nel libro della Genesi: «E Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò: maschio e femmina li creò» (1,27). Sono nell'uomo, differenziato in maschio e femmina, le impronte del Creatore, anzi, della Trinità. Non soltanto l'uomo ma anche il resto della creazione ci parla di Dio. L'apostolo Paolo, infatti, rimprovera ai pagani di non voler riconoscere l'unico vero Dio nonostante «le sue perfezioni invisibili, ossia la sua eterna potenza e divinità, vengono contemplate e comprese dalla creazione del mondo attraverso le opere da lui compiute» (Rm 1,20). Non riusciamo ovviamente a teorizzare una dottrina trinitaria a partire dal creato ma possiamo leggere, dopo la Rivelazione che ci è stata data in Gesù Cristo, in persone e cose create, delle tracce del Dio trino, cioè siamo in grado di elaborare immagini personali e impersonali della Trinità. Tra le diverse *vestigia trinitatis* si annovera anche la famiglia umana (padre, madre, figlio), considerata, però, per diversi secoli, con molte riserve. Solo da pochi decenni i teologi stanno trattando con più coraggio la realtà della famiglia umana come possibile immagine della Trinità. È da notare, inoltre, che dopo il Concilio Vaticano II è notevolmente cresciuto il numero delle comunità,

[1] Sant'Agostino, *Le Confessioni*, 12,7,7, trad. C. Carena, Roma 1965, p. 411.

congregazioni ed associazioni che affermano di aver trovato il fondamento della loro vita *insieme* nel mistero trinitario. Per quanto innovativo appaia il percorso trinitario intrapreso, dobbiamo stare attenti e vigilare per non perderci in una retorica che potrebbe divenire tanto sublime quanto lontana dalla vita reale. Lo scopo della nostra riflessione, pertanto, non è soltanto quello di offrire una sintesi della questione relativa alle analogie tra la famiglia umana, la comunità religiosa e la vita della Trinità, ma di vedere anche le pericolose conseguenze, spirituali e pastorali, che comporta l'andare oltre i limiti delle analogie.

Gli inizi e l'oblio dell'analogia familiare trinitaria

Sembra ovvio, da un lato, il tentativo di cercare nella famiglia umana un'immagine della Trinità, ma è anche comprensibile il fatto che molti, cominciando da Agostino, abbiano preso delle distanze nei confronti di tale analogia, consapevoli di quanto essa possa suscitare delle perplessità, se non, addirittura, essere pericolosamente fuorviante. Il cristianesimo, soprattutto nei primi secoli, si è dovuto opporre a diversi culti, dove non mancavano schiere di divinità maschili e femminili. I cristiani, invece, predicavano Dio che è Spirito senza differenziazioni sessuali. L'uso dell'analogia familiare, allora, poteva mettere a rischio tale annuncio. Nonostante ciò, nel IV secolo, Gregorio di Nazianzo usa l'analogia familiare trinitaria per difendere la divinità dello Spirito Santo, negata da alcuni che ritenevano che non ci può essere consustanzialità senza generazione. Detto altrimenti, per quest'ultimi, lo Spirito, in quanto non generato, non può essere Dio vero. Gregorio, riferendosi alla proto-famiglia: «Adamo si unì di nuovo alla moglie, che partorì un figlio e lo chiamò Set» (Gn 4,25), fa notare che, mentre Adamo è una creatura di Dio, Eva, invece, «è un troncamento di Adamo, Set è una genitura»[2]. Nonostante questa puntualizzazione, Adamo, Eva e Set sono consustanziali, uguali nella loro dignità umana. Non è vero, allora, che non esiste consustanzialità senza generazione. Nell'analogia proposta dal Nazianzeno si tratta – come abbiamo notato – di dimostrare la divinità della terza Persona ma abbiamo a che fare anche con un modello di tutta la Trinità, dove Adamo rappresenterebbe Dio Padre, in quanto non viene da nessun'altra persona umana, Eva sarebbe lo Spirito e Set il Figlio. Ritroviamo, inoltre, nella teologia patristica, l'idea dell'analogia familiare trinitaria in Efrem il Siro, Didimo il Cieco, Teodoreto di Ciro, Procopio di Gaza, Anastasio di

[2] Gregorio di Nazianzo, *Orazione* 31, 8,11, [in:] Gregorio di Nazianzo, *Tutte le Orazioni*, C. Moreschini (ed.), Milano 2002, p. 757.

Antiochia, Pseudo-Nisseno e Giovanni Damasceno[3]. È da notare che Anastasio di Antiochia (VI-VII sec.) non si riferisce solo alla proto-famiglia ma estende l'analogia a tutte le altre famiglie umane[4]. Pseudo-Nisseno, un autore anonimo che è vissuto, probabilmente, nel VI secolo, indica, esplicitamente, tre paralleli: Adamo-Padre, Eva-Spirito, figlio-Figlio, ed afferma che la proto-famiglia è stata creata a immagine della Trinità. Il pensiero comune a tutti questi autori dell'Oriente non ha avuto, però, l'autorità teologica sufficiente per reggere o, quantomeno, diminuire il peso della critica fatta al modello familiare della Trinità da parte di Agostino. Perciò, in Occidente, non abbiamo, almeno fino al XII/XIII secolo, tracce significative dell'analogia familiare trinitaria.

Sant'Agostino afferma chiaramente, nel «De Trinitate», che l'opinione riguardante il fatto che si possa vedere nella coppia e nella loro prole l'immagine della Trinità, cioè, nello specifico, il poter rintracciare nell'uomo una rappresentanza del Padre, nella prole quella del Figlio e nella donna una figura dello Spirito, non è abbastanza fondata, anzi, alcuni elementi di essa sono «assurdi», «falsi» e «perciò facili da confutare»[5]. Come osserva Giuseppe Beschin, l'Ipponate respinge l'analogia familiare non a causa dell'unione dei sessi e neppure per l'identificazione, in tale analogia, dello Spirito Santo con la donna, ma perché la Bibbia attesta che ogni persona umana è stata creata ad immagine del Dio uno e trino[6]. Quindi, l'immagine della Trinità è nell'anima di ogni individuo, dove non c'è distinzione dei sessi, indipendentemente dalla famiglia. Come secondo argomento *contra* analogia, Agostino ritiene che l'immagine trinitaria dovrebbe avere, accanto alla componente trina, anche quella dell'unità sostanziale. Invece, la famiglia umana, costituita da padre, madre e figlio, come immagine della Trinità, potrebbe comportare un pensiero erroneo, dal profumo triteista. Egli preferisce, così, l'analogia psicologica, ovvero vuole vedere l'immagine del Dio uno e trino nelle facoltà interiori dell'uomo, come

[3] La storia dell'analogia familiare trinitaria è stata elaborata da Lionel Gendron nella dissertazione difesa nel 1975 presso la Pontificia Università Gregoriana, dal titolo «Mystère de la Trinité et symbolique familiale. Approche historique». La dissertazione non è stata pubblicata mai tutta intera. Ne abbiamo un estratto pubblicato nel 1975. La ricerca di Gendron è stata ripresa ed approfondita 40 anni dopo da Alessio Meloni. Il suo libro, frutto della dissertazione scritta all'Università Gregoriana, *L'analogia familiare della Trinità. Il contesto, la storia, un bilancio*, Cittadella Editrice, Assisi 2019, è la più ampia elaborazione della questione. Cfr. A. Meloni, *La famiglia immagine della Trinità. Un caso teologico articolato e promettente*, „Nuova Umanità" 37 (2015/4), pp. 511–525.

[4] Cfr. Anastasio di Antiochia, *De SS. Trinitate*, [in:] *Patrologia Graeca* 89, Parigi 1860, 1309–1330.

[5] Cfr. Agostino, *La Trinità*, XII, 5.5, trad. e note G. Beschin, Roma 2011, p. 360.

[6] Cfr. Agostino, *La Trinità*, op. cit., nota (1), p. 360.

p.es. la memoria, l'intelligenza e la volontà. Si potrebbe, però, a questo punto, sottolineare che ogni immagine creata della Trinità è imperfetta e se la famiglia umana non riesce ad esprimere sufficientemente l'unità sostanziale della Trinità, dall'altro lato, l'analogia psicologica non spiega bene la realtà delle tre Persone ed in quanto tale ha un profumo modalista. San Tommaso ribadisce alcune delle obbiezioni di Agostino. L'Aquinate ritiene, infatti, che l'analogia: uomo, prole, donna – Padre, Figlio, Spirito Santo», sia «assurda» per tre motivi:

> Primo, perché lo Spirito Santo verrebbe a essere principio del Figlio, come la donna è principio della prole che nasce dall'uomo. Secondo, perché ciascun uomo sarebbe a immagine di una persona soltanto. Terzo, perché in questa ipotesi la Scrittura avrebbe dovuto parlare dell'immagine di Dio nell'uomo soltanto dopo la produzione della prole[7].

Riccardo di San Vittore, cento anni prima di Tommaso, vedeva le cose diversamente ed indicò, seguendo, in parte, le piste dei Padri orientali, delle analogie tra le processioni umane e quelle intra-divine. Nella sua riflessione, Riccardo non si concentra sui paralleli tra le Persone divine e le persone della proto-famiglia ma, da come egli descrive le processioni umane e quelle divine, tali paralleli risultano chiari. Adamo è umanamente ingenerato e, perciò, sarebbe un'immagine del Padre. Eva procede da Adamo in modo immediato e, come tale, corrisponderebbe – e qui troviamo una novità – al Figlio. Set, invece, in quanto procede immediatamente da Adamo tramite Eva, sarebbe un'immagine dello Spirito[8]. L'analogia familiare trinitaria in Riccardo di S. Vittore è compatibile con la sua fenomenologia trinitaria dell'amore, cioè con il ragionamento sulle *rationes necessariae* della Trinità. Il parallelo tra Set e lo Spirito Santo mette in rilievo l'inter-personalità: la terza persona costituisce un necessario complemento della comunione tra la prima e la seconda. Anche S. Bonaventura (XIII sec.) ha positivamente utilizzato l'analogia che stiamo qui prendendo in considerazione. Il grande francescano vede nell'amore creato tra lo sposo e la sposa (non si limita solo ad Adamo ed Eva) un'immagine dell'amore trinitario, ma si concentra, prima di tutto, sulla processione dello Spirito Santo quale frutto dell'amore delle prime due Persone. A questo punto, formula l'analogia tra lo Spirito e la prole umana, che viene dall'amore dei genitori e sottolinea che, probabilmente, sarebbe più adeguato chiamare il figlio umano «amato»,

---

7 Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, I, Q. 93, A. 6, Bologna 2014, vol. I, p. 1054.

8 Cfr. Riccardo di S. Vittore, *La Trinità*, V, VI-IX, trad. a cura di M. Spinelli, serie: *Fonti cristiane per il terzo millennio* 4, Roma 1990, pp. 188–194.

anche se non è erroneo chiamarlo «amore», dato che viene dall'amore dell'uomo e della donna[9]. Nonostante le posizioni simili assunte da Riccardo e Bonaventura, il parere dei due grandi autori come Agostino e Tommaso non poteva non bloccare l'analogia familiare trinitaria. Essa è andata, in Occidente, nell'oblio.

Un recupero dell'analogia familiare

Il ritorno in Occidente, dopo molti secoli, alla riflessione circa l'analogia familiare trinitaria è dovuto a Matthias Joseph Scheeben (m. 1888) che, nel suo libro «I misteri del cristianesimo», scrive:

> Dio, togliendo Eva da una costa di Adamo, volle far sì che la natura umana, nei rappresentanti dell'unità del genere, padre, madre e figlio, procedesse da un principio solo, come la natura divina dal Padre passa nel Figlio, e dal Padre e dal Figlio nello Spirito Santo[10].

Quindi, il teologo tedesco, prendendo in considerazione sia la famiglia umana, sia la proto-famiglia, cerca di intrecciare i seguenti parallelismi: Adamo – uomo – Padre, Eva – donna – Figlio, figlio umano – Spirito Santo. In altre parole, il figlio umano sarebbe il frutto dell'amore dei genitori, come lo Spirito è il frutto dell'amore tra il Padre e il Figlio[11]. Scheeben, dunque, riprende la prospettiva di Riccardo di S. Vittore, anche se tali parallelismi non cessano di suscitare delle perplessità. Per questo, è preferibile sviluppare, come propongono alcuni autori dopo Scheeben, l'analogia familiare trinitaria senza postulare delle corrispondenze precise tra le persone umane e le Persone della Trinità. In altre parole, è più promettente dimostrare le analogie tra le diverse dimensioni della vita familiare umana e della vita trinitaria che cercare di riferire le figure di padre, madre e figlio alle Persone divine. Tra gli autori che, nel XX secolo, hanno riflettuto, anche se, a volte, con delle specifiche distanze, sull'analogia familiare trinitaria, possiamo elencare: Samuele Giuliani (m. 1979)[12], Hans

---

9 Cfr. Bonaventura di Bagnoregio, *Commentaria in quatuor libros sententiarum magistri Petri Lombardi*, I, d. 10, a.2, q. 1, [in:] *S. Bonaventure opera omnia*, I, B. a Portu Romatino (ed.), Quaracchi 1882, p. 201.

10 M.J. Scheeben, *I misteri del cristianesimo*, trad. I. Gorlani, Brescia 1953, p. 140.

11 Cfr. A. Meloni, *La famiglia immagine della Trinità. Un caso teologico articolato e promettente*, p. 513.

12 Cfr. S. Giuliani, *La famiglia è l'immagine di Dio*, "Angelicum" 38 (1961/2), pp. 166–186; S. Giuliani, *La famiglia è l'immagine della Trinità*, "Angelicum" 38 (1961/3–4), pp. 257–310.

Urs von Balthasar (m. 1988)[13], Yves Congar (m. 1995)[14], Bertrand de Margerie (m. 2003)[15], Heribert Mühlen (m. 2006)[16], Piero Coda[17], Angelo Scola[18], Marc Ouellet[19] e Gisbert Greshake[20].

Quell'ultimo ha fatto notare, peraltro, come sia stata, recentemente, la teologia femminista, tra le altre cose, a porre la questione delle analogie tra il Dio unitrino e la maschilità e la femminilità umana. Infatti, nel Libro della Genesi leggiamo: «Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò, maschio e femmina li creò» (1,27). Allora, l'essere creati a immagine di Dio coinvolge, in qualche modo, non solo la persona umana astratta ma le persone nella loro differenziazione tra maschi e femmine. Purtroppo, alcune correnti femministe sviluppano tale prospettiva non per approfondire il mistero della maschilità e della femminilità ma per appoggiare una emancipazione ideologizzata delle donne. Ciò nonostante, il nucleo della questione del volto di Dio, in cui ritroviamo i tratti non soltanto maschili ma anche femminili, rimane importante sia dal punto vista antropologico che quello teologico. Greshake mette in evidenza, inoltre, che nelle analogie tra la Trinità e la proto-famiglia, mentre Adamo viene riferito sempre al Padre, le altre attribuzioni risultano fluttuanti: una volta Eva corrisponde al Figlio e Set allo Spirito, altre volte accade il contrario. In ogni caso – come abbiamo già ricordato – con Agostino e Tommaso l'analogia familiare viene messa da parte. «In tal modo – afferma Greshake – alla teologia trinitaria sfuggì sempre di più la considerazione delle analogie femminili in Dio, con conseguenze catastrofiche per la comprensione dell'uomo e del mondo»[21]. Secondo il teologo tedesco le analogie tra la differenziazione dei sessi e la Trinità sono non soltanto legittime ma anche promettenti, se «le differenziazioni sessuali vengono viste come fattori *spirituali*, magari nella linea

[13] Cfr. H.U. von Balthasar, *Gli stati di vita del cristiano*, trad. E. Babini, Milano 1985; H.U. von Balthasar, *Teodrammatica*, 2: *Le persone del dramma: l'uomo in Dio*, trad. G. Sommavilla, Milano 1982.

[14] Cfr. Y. Congar, *Credo nello Spirito Santo*, trad. P. Crespi, Brescia 1998, pp. 593–603.

[15] Cfr. B. de Margerie, *La Trinité Chrétienne dans l'histoire*, Paris 1975, pp. 367–390

[16] Cfr. H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person. Beitrag zur Frage nach der dem Heiligen Geiste eigentümlichen Funktion in der Trinität, bei der Inkarnation und in Gnadenbund*, Münster 1963, pp. 59–81.

[17] Cfr. P. Coda, *Famiglia e Trinità*, "Nuova Umanità" 17/2 (1995), pp. 13–45.

[18] Cfr. A. Scola, *Il mistero nuziale. Una prospettiva di teologia sistematica?*, Roma 2003.

[19] Cfr. M. Ouellet, *"Divina somiglianza". Antropologia trinitaria della famiglia*, Roma 2004.

[20] Cfr. G. Greshake, *Il Dio unitrino. Teologia trinitaria*, trad. P. Renner, Brescia 2000, pp. 294–303.

[21] G. Greshake, *Il Dio unitrino...*, op. cit., p. 299.

di C.G. Jung come *anima-animus*»[22]. Si tratta, dunque, non tanto di elaborare dei paralleli tra uomo (padre), donna (madre) e le determinate Persone divine, quanto, piuttosto, di attribuire al Dio trinitario la femminilità e la maschilità come dimensioni spirituali. In Dio non abbiamo distinzioni sessuali, però, ci sono delle distinzioni perfette tra le Persone. Pertanto, possiamo cercare delle analogie tra le distinzioni naturali-spirituali e quelle divine nella Trinità. La vita trinitaria, infatti, costituisce la raffigurazione fondamentale di un rapporto ben riuscito tra uomo e donna, e tra essi e la loro prole, cioè può costituire un modello di rapporto in cui sono ben intrecciate uguaglianza e differenziazione. Ovviamente, potremmo sviluppare, nel discorso teologico, le analogie femminili e maschili senza fare dei riferimenti alla famiglia, ma – d'altro lato – è proprio la famiglia umana che ci offre un'immagine integrale dove ogni persona è un individuo specifico che vive, nello stesso tempo, nelle ed attraverso le relazioni con gli altri membri della famiglia. Infatti, non è pensabile né esiste il marito senza la moglie e, di conseguenza, non c'è la prole senza i genitori, né la madre e il padre senza i figli. Perciò, Greshake condivide l'affermazione di Balthasar che la famiglia umana «resta nonostante tutte le differenze evidenti l'*imago Trinitatis* più eloquente, inserita fondamentalmente nella creatura»[23].

Il pensiero dei pontefici sulla famiglia umana e la Trinità

Possiamo rinvenire nell'insegnamento dei pontificati recenti una particolare apertura a parlare della dimensione femminile in Dio e a considerare l'analogia familiare trinitaria. Papa Giovanni Paolo I, durante l'Angelus del 10 settembre 1978, facendo riferimento al profeta Isaia, disse: «Noi siamo oggetto da parte di Dio di un amore intramontabile. Sappiamo: ha sempre gli occhi aperti su di noi, anche quando sembra ci sia notte. È papà; più ancora è madre»[24]. Il Papa non usa qui la parola «famiglia» ma l'aver paragonato Dio sia al papà che alla madre è un'idea molto vicina all'analogia trinitaria familiare. Giovanni Paolo II ha avuto modo di discutere e presentare in diversi modi sia la dimensione materna di Dio che la famiglia umana come *imago Dei*. Troviamo dei brani decisamente interessanti da questo punto di vista nell'esortazione «Familiaris

[22] G. Greshake, *Il Dio unitrino...*, op. cit., p. 301.
[23] H.U. von Balthasar, *TeoLogica*, II, *Verità di Dio*, trad. G. Sommavilla, Milano 1990, p. 49.
[24] Giovanni Paolo I, Angelus, Città del Vaticano 10.09.1978, http://www.vatican.va/content/john-paul-i/it/angelus/documents/hf_jp-i_ang_10091978.html [accesso: 10.03.2021].

consortio» (1981), nella Lettera apostolica «Mulieris dignitatem» (1988), ed ancora nella Lettera alle famiglie «Gratissimam sane» (1994). In quell'ultimo documento leggiamo:

> Alla luce del Nuovo Testamento è possibile intravedere come *il modello originario della famiglia vada ricercato in Dio stesso*, nel mistero trinitario della sua vita. Il «Noi» divino costituisce il modello eterno del «noi» umano; di quel «noi» innanzitutto che è formato dall'uomo e dalla donna, creati ad immagine e somiglianza divina[25].

Il Pontefice, dunque, non cerca di mettere direttamente in relazione le specifiche persone della famiglia umana con le rispettive persone della Trinità, ma indica la dimensione del «noi»[26]. Durante l'udienza generale del 20 gennaio 1999, il Papa, parlando della paternità di Dio, fece notare:

> Una paternità così divina e nello stesso tempo così «umana» nei modi con cui si esprime, riassume in sé anche le caratteristiche che solitamente si attribuiscono all'amore materno. Anche se rare, le immagini dell'Antico Testamento in cui Dio si paragona ad una madre sono estremamente significative[27].

Il Papa si riferisce qui al Catechismo della Chiesa Cattolica, precisamente al numero 239, dove si afferma che la «tenerezza paterna di Dio può anche essere espressa con l'immagine della maternità» e che i genitori «sono per l'uomo i primi rappresentanti di Dio». Nello stesso brano, il Catechismo sottolinea che, seppur Dio trascende ogni distinzione umana dei sessi e, di conseguenza, trascende anche la paternità e la maternità umana, ne è, comunque, «l'origine e modello». In un altro discorso, tenuto durante l'udienza del 8 settembre 1999,

---

25 Giovanni Paolo II, Lettera alle famiglie *Gratissimam sane*, Città del Vaticano 1994, n. 6, http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/letters/1994/documents/hf_jp-ii_let_02021994_families.html [accesso: 10.03.2021]. Carlo Rocchetta loda l'affermazione del numero 6 della Lettera *Gratissimam sane* e scrive che «chiunque, d'ora in poi, voglia elaborare una teologia della famiglia non potrà più disattenderla, tanto più che lo stesso pontefice lo ribadisce subito dopo, ampliandola – oltre la famiglia – ad ogni forma di comunità e alla stessa umanità» (C. Rocchetta, *Teologia della Famiglia. Fondamenti e prospettive*, Bologna 2011, p. 143).

26 Cfr. C. Naumowicz, *La famiglia come «icona» del mistero trinitario*, "Teologia w Polsce" 10/2 (2016), nota 1, p. 79.

27 Giovanni Paolo II, Udienza generale, Città del Vaticano 20.01.1999, http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1999/documents/hf_jp-ii_aud_20011999.html [accesso: 10.03.2021].

Giovanni Paolo II parlò della parabola del figlio prodigo abbracciato dal padre nel seguente modo:

> È il Dio Padre – interpretò il Pontefice – che stende le sue braccia (…). Sono mani di padre e di madre nello stesso tempo. Il padre misericordioso della parabola contiene in sé, trascendendoli, tutti i tratti della paternità e della maternità[28].

Il Papa si sta riferendo, come possiamo ben intuire, al famoso quadro di Rembrandt intitolato «Il ritorno del figliol prodigo» (1668), dove possiamo vedere chiaramente ritratte una mano del padre essere maschile e l'altra femminile. Ancora più interessante ci sembra, dal punto di vista della questione che stiamo analizzando, l'affermazione che Giovanni Paolo II ha formulato durante il suo primo viaggio in America Latina:

> Si è detto, in forma bella e profonda, che il nostro Dio, nel suo mistero più intimo, non è solitudine, bensì una famiglia, dato che ha in sé paternità, filiazione e l'essenza della famiglia che è l'amore. Questo amore, nella famiglia divina, è lo Spirito Santo[29].

Il Papa polacco non usa, qui, esplicitamente, il concetto di «maternità» ma, dal contesto, è chiaro che attribuisce l'amore materno alla terza Persona della Trinità e, prima di tutto, chiama la Trinità «una famiglia».

Le affermazioni a favore dell'analogia familiare le ritroviamo anche nel pensiero di Papa Benedetto XVI, anche se, va ricordato, egli ha mostrato preoccupazione verso alcune interpretazioni della «maternità di Dio» che rischiano di attribuire a Dio un ruolo diverso da quello che vediamo nella Bibbia e nella Tradizione. Nel I volume del suo libro «Gesù di Nazareth», nel capitolo sul «Padre nostro», Joseph Ratzinger pone direttamente la domanda: «Dio è anche madre?». Nel rispondere, il Papa mette in rilievo come nella Bibbia l'amore materno, basato anche sulla corporeità umana, costituisca un'immagine di Dio, mai, però, sia nell'Antico che nel Nuovo Testamento, Dio viene chiamato «madre». «Madre è nella Bibbia un'immagine di Dio, non un

[28] Giovanni Paolo II, Udienza generale, Città del Vaticano 8.09.1999, http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1999/documents/hf_jp-ii_aud_08091999.html [accesso: 10.03.2021].

[29] Giovanni Paolo II, Omelia durante la Messa a Puebla, Città del Vaticano 28.01.1979, http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1979/documents/hf_jp-ii_hom_19790128_messico-puebla-seminario.html [accesso: 10.03.2021].

suo titolo»[30]. Su questo tema Ratzinger si espresse, in maniera molto decisa, nel 1984, in un'intervista rilasciata a Vittorio Messori: «Il cristianesimo non è "nostro", è la Rivelazione di Dio, è un messaggio che ci è stato consegnato (...). Dunque, non siamo autorizzati a trasformare il Padre nostro in una Madre nostra: il simbolismo usato da Gesù è irreversibile». E, subito dopo, aggiunge, sempre a tal proposito: «Sono infatti convinto che ciò cui porta il femminismo nella sua forma radicale non è più il cristianesimo che conosciamo, è una religione diversa»[31]. Fermo restando tutte queste obbiezioni, Benedetto XVI accetta l'analogia familiare trinitaria. Durante l'Angelus dell'11 giugno 2006, solennità della Santissima Trinità, il Pontefice disse: «Tra le diverse analogie dell'ineffabile mistero di Dio Uno e Trino (...), vorrei citare quella della famiglia. Essa è chiamata ad essere una comunità di amore e di vita, nella quale le diversità devono concorrere a formare una "parabola di comunione"»[32]. In maniera ancora più esplicita, Papa Ratzinger si espresse durante l'Angelus del 27 dicembre 2009: «Dio ha voluto rivelarsi nascendo in una famiglia umana, e perciò la famiglia umana è diventata icona di Dio! (...) La famiglia umana, in un certo senso, è icona della Trinità per l'amore interpersonale e per la fecondità dell'amore»[33]. Per Benedetto XVI, dunque, la famiglia umana può esser considerata come una analogia utile per parlare della comunione, dell'amore interpersonale e della fecondità trinitaria. Dall'altro lato, afferma che la famiglia è «chiamata ad essere immagine del Dio Unico in Tre Persone»[34]. In breve, allora, la Trinità è il modello della famiglia umana che, a sua volta, costituisce un'immagine della Trinità. Affermazioni simili sono rintracciabili anche nell'insegnamento di Papa Francesco. Nel discorso tenuto durante l'udienza generale del 15 aprile 2015, commentando Gen 1,27, il Pontefice sottolinea che non solo l'uomo e non solo la donna, presi come individui, sono immagine di Dio, ma «anche l'uomo e la donna, come coppia, sono immagine di Dio. La differenza tra l'uomo e donna non è per la contrapposizione, o la subordinazione, ma per

30 Benedetto XVI, *Gesù di Nazareth*, Milano 2007, p. 170.

31 *Rapporto sulla Fede. Vittorio Messori a colloquio con il cardinale Joseph Ratzinger*, Milano 1985, p. 97.

32 Benedetto XVI, Angelus, Città del Vaticano 11.06.2006, http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/angelus/2006/documents/hf_ben-xvi_ang_20060611.html [accesso: 10.03.2021].

33 Benedetto XVI, Angelus, Città del Vaticano 27.12.2009, http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/angelus/2009/documents/hf_ben-xvi_ang_20091227.html [accesso: 10.03.2021].

34 Benedetto XVI, Omelia, Parco di Bresso (Milano), 3.06.2012, http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/homilies/2012/documents/hf_ben-xvi_hom_20120603_milano.html [accesso: 10.03.2021].

la comunione e la generazione, sempre ad immagine e somiglianza di Dio»[35]. Francesco esprime lo stesso pensiero, facendo un riferimento alle sopracitate parole Giovanni Paolo II a Puebla, nell'esortazione «Amoris laetitia»: «Il Dio Trinità è comunione d'amore, e la famiglia è il suo riflesso vivente. (...) La famiglia non è dunque qualcosa di estraneo alla stessa essenza divina»[36]. Vediamo, dunque, che, dopo il Concilio Vaticano II, l'analogia familiare trinitaria è stata ripresa positivamente sia dai teologi, sia dal Magistero della Chiesa. Si tratta, però, di analogie tra le dimensioni e non di analogie tra le persone concrete.

L'utilità dell'analogia familiare

Facciamo ora una breve sintesi di quanto è stato detto sin qui per rispondere, poi, alla domanda sull'utilità dell'analogia familiare trinitaria. Essa – come abbiamo visto – risale ai primi secoli del cristianesimo e si è sviluppata nel pensiero teologico in Oriente, mentre in Occidente essa è rimasta piuttosto sconosciuta o rigettata, sulla base dell'autorità di Agostino. Riccardo di S. Vittore e S. Bonaventura non riuscirono a cambiare questa visione nella teologia latina. Agostino e Tommaso, d'altronde, formularono dei validi motivi per prendere delle distanze da una versione dell'analogia e non percepirono le istanze di altre possibili vie, sviluppate nei secoli XIX/XX. La riflessione sull'analogia familiare è stata formulata, prima di tutto, a partire dalla proto-famiglia – Adamo, Eva, Set. Tale prospettiva tendeva a spiegare le processioni intradivine e la consostanzialità delle Persone divine, soprattutto quella dello Spirito Santo, il quale non è generato. Su questa scia si è giunti, però, ad ipotizzare delle associazioni tra le persone umane con quelle divine che suscitarono alcune perplessità, come p.es. il parallelo Eva-Figlio. Il recupero dell'analogia, a partire da Scheeben, è stato caratterizzato dal passaggio compiuto nel considerare, per la trattazione in esame, non la proto-famiglia ma la famiglia umana in genere. Si è poi cercato, in modo sempre più stringente, di ipotizzare dei paralleli tra la vita umana e la vita divina al livello delle relazioni interpersonali e delle dimensioni dell'amore, senza lasciarsi intrappolare in equivoci dovuti ad associazioni azzardate tra persone umane determinate e le Persone divine.

---

[35] Papa Francesco, Udienza generale, Città del Vaticano 15.04.2015, http://www.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2015/documents/papa-francesco_20150415_udienza-generale.html [accesso: 10.03.2021].

[36] Papa Francesco, L'esortazione apostolica *Amoris laetitia*, Città del Vaticano 2016, n. 11.

L'analogia familiare trinitaria persegue due scopi: aiutarci a comprendere il mistero trinitario e indicare la Trinità come modello della vita familiare umana. Nel primo caso, si deve procedere con cautela e stare molto attenti per non scivolare verso una antropomorfizzazione fuorviante del Dio uno e trino; nel secondo caso, invece, il pericolo risiede nel poter ritrovarsi a fare dei discorsi apparentemente anche «alti» e «pii» ma che poi non hanno alcun aggancio pratico con la vita reale delle persone. Penso che oggi non abbiamo veramente più bisogno di postulare queste analogie tra la proto-famiglia (Adamo, Eva, Set) e la Trinità per spiegare le processioni divine o per difendere la consustanzialità dello Spirito, mentre l'analogia può esserci utile per meglio presentare l'immagine cristiana di Dio, che si offre non come una Monade assoluta ma quale perfetta comunione di amore tra i Tre. Va da sé che chi usa l'analogia familiare per parlare di Dio deve tenere in considerazione la possibilità che si possa, nella pratica, avere un'esperienza della famiglia così negativa che ogni parallelismo «famiglia-Dio» rischia di offuscare psicologicamente la dottrina dell'amore trinitario. Ovviamente non è solo questo il motivo per cui riteniamo che, a volte, vale la pena autolimitarsi nello sviluppare oltre misura l'analogia familiare trinitaria. Alcune espressioni forgiate dai teologi, come, per esempio, «Se vedi la famiglia, vedi la Trinità»[37], possono essere attraenti dal punto di vista retorico ma non sempre esse sono realmente utili per capire meglio il Dio uno e trino.

In ogni caso si deve dire che, seppure le cose, a volte, stiano così, l'immagine trinitaria di Dio può, se ben presentata, a partire della Bibbia e della Tradizione della Chiesa, aiutare a costruire la realtà di una famiglia sana, che non vuol dire certo una famiglia senza problemi. Il mistero trinitario, anche se sorpassa infinitamente la realtà della famiglia umana, ci dice una cosa fondamentale per la vita familiare concreta, ovvero che la diversità e l'unità vanno insieme. La differenziazione dei ruoli dell'uomo, della donna e dei figli non soltanto non minaccia l'uguaglianza della dignità delle persone e l'unione tra loro ma ne costituisce la condizione *sine qua non*. Ecco perché l'analogia familiare trinitaria può e dovrebbe essere usata nella teologia e nella pastorale, soprattutto, nella prospettiva dei rapporti interpersonali, dove il rispetto delle differenze crea un'autentica unità. I padri, le madri e i figli possono trovare in tutte le Persone, prese insieme oppure distintamente, le ispirazioni utili per comprendere *come* diventare il padre, la madre, il figlio o la figlia *migliore*. In sintesi, possiamo dire che l'analogia familiare trinitaria contiene, in sé, molte ricchezze e squarci di

[37] C. Naumowicz, *La famiglia come «icona» del mistero trinitario*, p. 90.

luce ma deve essere *presa* ed *usata* con le dovute cautele, per non perdersi in parallelismi forzati o troppo dettagliati.

La vita consacrata ad immagine della Trinità: da Agostino al Concilio Vaticano II

Il discorso dell'analogia familiare trinitaria si è articolato, nella storia del pensiero teologico, verso due direzioni: la Trinità come modello della famiglia umana e – dall'altro lato – la famiglia come immagine della Trinità. La vita religiosa comunitaria, invece, non è stata mai proposta come una realtà umana in grado di aiutarci a parlare del mistero trinitario. Si è affermato, piuttosto, che la vita comunitaria potrebbe avere nella Trinità il suo modello ispiratore. La monarchia del Padre e, nello stesso tempo, la perichoresi dei Tre costituiscono, infatti, il mistero che può essere eloquente per l'obbedienza religiosa e la vita comunitaria dei fratelli.

Possiamo indicare ben quattro ispirazioni principali per la vita consacrata, le cui diverse formulazioni si riferiscono, anzitutto, alla persona, agli insegnamenti e all'esempio di Gesù Cristo. Tanti modelli di vita consacrata, soprattutto quelli di istituti femminili, sono profondamente radicati nella vita di Maria, Santissima Vergine e Madre di Dio. L'esortazione «Vita consacrata» afferma che Maria «è esempio sublime di perfetta consacrazione, nella piena appartenenza e totale dedizione a Dio»[38]. Non mancano, poi, le comunità cristiane che cercano di vivere conformandosi al modello della famiglia di Nazareth, intesa come ideale di semplicità ed umiltà e, nello stesso tempo, esempio della consapevolezza di essere chiamati alle realtà più grandi, cioè quelle di Dio. La quarta ispirazione è quella trinitaria: "i consigli evangelici sono prima di tutto un dono della Trinità Santissima. La vita consacrata è annuncio di ciò che il Padre, per mezzo del Figlio, nello Spirito compie con il suo amore, la sua bontà, la sua bellezza"[39]. Dunque, la vita consacrata trova il suo fondamento e modello nel Mistero trinitario.

La Santissima Trinità come ispiratrice ed origine della vita della comunità religiosa non è una idea nuova all'interno della riflessione teologica, anche se è stata ripresa ed approfondita, soprattutto, dopo il Concilio Vaticano II. Uno dei

[38] Giovanni Paolo II, L'esortazione *Vita consacrata*, Città del Vaticano 1996, n. 28, http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_25031996_vita-consecrata.html [accesso: 10.03.2021].

[39] Giovanni Paolo II, L'esortazione *Vita consacrata*, op. cit., n. 20.

primi a formularla, anche se in modo piuttosto implicito, è stato Sant'Agostino. «Il motivo principale per cui vi siete insieme riuniti è che viviate unanimi nella casa e abbiate un'anima sola e un solo cuore in Dio»[40] – con queste parole, poste all'inizio della Regola, sant'Agostino indica nell'unità-comunione il principale obiettivo della comunità religiosa. Troviamo, qui, un diretto riferimento a ciò che leggiamo negli Atti degli Apostoli come descrizione della prima comunità cristiana di Gerusalemme: «La moltitudine di coloro che erano venuti alla fede aveva un cuore solo e un'anima sola e nessuno diceva sua proprietà quello che gli apparteneva, ma ogni cosa era fra loro comune» (At 4,32.34). È da sottolineare che Agostino aggiunge a tale stile di vita e sentire intimo l'espressione «in Deum». Nel «De Trinitate», inoltre, il vescovo di Ippona approfondisce la concezione della comunione tra i cuori e le anime, indicando la Trinità stessa come modello di comunione. Parlando dello Spirito Santo, che è la carità del Padre e del Figlio, Agostino afferma:

> E ciò che ci viene comandato di imitare, aiutati dalla grazia, sia nei riguardi di Dio, sia tra noi stessi (…). Tre sono un solo Dio unico (…). Noi invece siamo beati *da lui, per mezzo di lui, in lui*, perché per grazia sua siamo una sola cosa tra noi ed un solo spirito con lui[41].

Seppure Agostino, in questo brano, non stia parlando in modo esplicito della vita consacrata, si possono riferire, comunque, le sue parole ad essa[42].

La Trinità come modello della comunità è presente nella enunciazione dei diversi carismi della vita consacrata, anche se in modo piuttosto non approfondito e non centrale. Troviamo, ad esempio, tanti riferimenti trinitari nelle conferenze di san Vincenzo de' Paoli (m. 1660), predicate alle Figlie della Carità, congregazione la cui fondazione egli stesso ha ispirato. In uno dei suoi discorsi, tenuto il 6 gennaio 1642, il santo afferma: «Prima di tutto dovete vivere in grande unione tra voi, unione, se fosse possibile, pari a quella delle tre Persone della Santissima Trinità»[43]. In un'altra conferenza, san Vincenzo mette in rilievo, più che l'unità, il rispetto reciproco: «La prima ragione per la quale le

40 La Regola di Sant'Agostino, 1,3, https://www.agostiniani.it/spiritualita/la-regola/la-regola-di-santagostino/ [accesso: 10.03.2021].

41 Agostino, *La Trinità*, VI,5.7.

42 Cfr. N. Cipriani, *Diventare uno insieme secondo la Regola di sant'Agostino*, http://seminariomistica.paoline.org/wp-content/uploads/sites/6/2019/03/Cipriani_Diventare_uno_insieme_ita.pdf [accesso: 10.03.2021].

43 S. Vincenzo de' Paoli, *Conferenze spirituali alle Figlie della Carità*, Roma 1980, n. 100, p. 70.

Figlie della Carità si devono un cordiale rispetto si trova nella deferenza che le tre persone della SS. Trinità hanno l'una per l'altra»[44]. Sviluppando questo tema, il santo fa notare come l'unità divina vada sempre insieme con la differenziazione delle tre Persone. Tale affermazione, nel contesto delle analogie con la vita religiosa, risulta molto importante e segna un passo in avanti, visto che il modello della Trinità viene usato, a volte, per puntare l'attenzione, in modo esagerato, sull'unità tra gli uomini e non si da il posto dovuto alla diversità[45]. Sappiamo bene come una sana comunità non si nutre soltanto dell'unità ma lavora anche nella diversità. Spiegando la questione dell'obbedienza, Vincenzo de' Paoli dice che l'unità della comunità religiosa, basata sull'obbedienza, dovrebbe rappresentare l'unità della Trinità. Infatti, l'unione tra il Padre e il Figlio viene formata e custodita, in qualche senso, dall'obbedienza: «quello che il Padre vuole, il Figlio lo vuole; e sono talmente conformi tra loro che il Figlio non vuole mai quello che il Padre non vuole, e ciò unisce queste due Persone divine, e produce la terza che è lo Spirito Santo»[46]. Troviamo lo stesso pensiero in Luisa de Marillac (m. 1660), collaboratrice di Vincenzo de' Paoli e fondatrice delle Figlie della Carità. Rintracciamo, inoltre, echi dell'analogia tra la vita religiosa e la Santissima Trinità anche in Emmanuel d'Alzon (m. 1880), fondatore, tra l'altro, delle Oblate dell'Assunzione.

Il passo decisivo per stabilire la prospettiva trinitaria come fondamentale per la Chiesa e per tutte comunità che ne sono parte è stato fatto grazie al rinnovamento messo in atto dal Concilio Vaticano II. La Costituzione «Lumen gentium» afferma: «La Chiesa universale si presenta come "un popolo che deriva la sua unità dall'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo"»[47]. Nello stesso documento, il capitolo VII, dedicato ai religiosi, è strutturato trinitariamente. Lo stesso per il decreto sul rinnovamento della vita religiosa «Perfectae caritatis», che inizia dalla prospettiva trinitaria. La vita consacrata, come «disegno di Dio», desidera «seguire Cristo con maggiore libertà», «sotto l'impulso dello Spirito Santo»[48]. Anche il Codice di Diritto Canonico ci offre una sintesi dell'orientamento trinitario della vita consacrata dichiarando come essa sarebbe «una forma stabile di vita con la quale i fedeli, seguendo Cristo più da vicino per l'azione dello Spirito Santo, si dànno totalmente a Dio amato sopra ogni cosa» (can. 573, §1). Il testo che sviluppa ed approfondisce l'analogia tra la Trinità e la vita consacrata, in modo più radicale, è l'esortazione di

44 S. Vincenzo de' Paoli, *Conferenze spirituali...*, op. cit., n. 246, p. 173.
45 Cfr. S. Vincenzo de' Paoli, *Conferenze spirituali...*, op. cit., n. 253, p. 177.
46 S. Vincenzo de' Paoli, *Conferenze spirituali...*, op. cit., n. 1825, p. 1192.
47 Concilio Vaticano II, La Costituzione *Lumen gentium*, Città del Vaticano 1964, n. 4.
48 Concilio Vaticano II, Il Decreto *Perfectae caritatis*, Città del Vaticano 1965, n. 1.

Giovanni Paolo II «Vita consacrata». Il suo discorso, però, in alcuni punti, può suscitare delle perplessità, come stiamo per vedere.

La vita consacrata come *confessio trinitatis*: approfondimenti ed esagerazioni

Il capitolo I della «Vita consacrata» è intitolato: «*Confessio trinitatis*. Alle sorgenti cristologico-trinitarie della vita consacrata», dove leggiamo che «i consigli evangelici sono prima di tutto *un dono della Trinità Santissima*. La vita consacrata è annuncio di ciò che il Padre, per mezzo del Figlio, nello Spirito compie con il suo amore»[49]. La castità dei celibi e delle vergini sarebbe «un riflesso dell'*amore infinito* che lega le tre Persone divine nella profondità misteriosa della vita trinitaria»[50]. In modo ugualmente radicale viene descritto il voto di povertà, che «diventa espressione del *dono totale di sé* che le tre Persone divine reciprocamente si fanno»[51], mentre l'obbedienza religiosa sarebbe «riflesso nella storia dell'*amorosa corrispondenza* delle tre Persone divine»[52]. Sono espressioni decisamente belle anche se suscitano una domanda *pratica*, ovvero non sono esse esageratamente «alte» al punto da farne perdere il valore concreto? Sono esse icone realizzabili nella vita quotidiana? Viene usato, invece, un linguaggio più moderato nel II capitolo dell'esortazione riguardante la vita comunitaria. Si parla della Chiesa come mistero di comunione in quanto popolo radunato dalla Trinità; viene indicata la vita fraterna che cerca di rispecchiare la profondità di tale mistero e, infine, si arriva alla vita consacrata, che «ha sicuramente il merito di aver efficacemente contribuito a tener viva nella Chiesa l'esigenza della fraternità come confessione della Trinità»[53]. La «Vita consacrata» ha provocato diversi commenti. Da un lato, si loda il coraggioso recupero ed approfondimento di una dimensione trinitaria della vita consacrata, dall'altro lato, invece, si dubita – come abbiamo appena menzionato – sull'adeguatezza teologico-pratica di alcune espressioni.

Giuseppe Marco Salvati, nel suo libro «Io uno e trino. La Trinità come modello del cristiano», apprezza lo sforzo che sottende l'argomentazione dell'esortazione, cioè, presentare il mistero trinitario non come un verità astratta ma una realtà vicina all'uomo, capace di alimentare il suo pensiero e il suo agire nella

[49] Giovanni Paolo II, L'esortazione *Vita consacrata*, op. cit., n. 20.
[50] Giovanni Paolo II, L'esortazione *Vita consacrata*, op. cit., n. 21.
[51] Giovanni Paolo II, L'esortazione *Vita consacrata*, op. cit., n. 21.
[52] Giovanni Paolo II, L'esortazione *Vita consacrata*, op. cit., n. 21.
[53] Giovanni Paolo II, L'esortazione *Vita consacrata*, op. cit., n. 41.

concretezza della vita religiosa. Il teologo italiano fa notare che l'impostazione trinitaria della «Vita consacrata» si inserisce all'interno del passaggio dall'oblio al risveglio della consapevolezza del ruolo centrale del mistero della Trinità.

> Adottando il "registro trinitario", l'esortazione *Vita consacrata* testimonia – afferma Salvati – che anche la riflessione sulla vita religiosa fruisce e risente del superamento del cosiddetto "sottosviluppo trinitario", ossia di quell'atteggiamento che aveva portato la teologia e la vita concreta dei cristiani a emarginare e a svuotare di senso la realtà caratteristica dell'essere del Dio rivelatoci da Gesù Cristo: l'essere Trinità di distinti, oltre che il Dio uno e unico[54].

L'esortazione è stata valutata, invece, in modo più critico da Bruno Secondin, il quale, pur trovando interessante l'entusiasmo trinitario di alcuni suoi brani, ritiene, tutto sommato, poco convincente l'indirizzo di fondo. Secondo il teologo, il linguaggio della «Vita consacrata» è più omiletico che teologico, di conseguenza lo sviluppo delle analogie trinitarie «rasenta a volte quasi l'assurdo, quando si vuole trasferire in cielo categorie nate nella storia»[55]. L'opinione di Secondin, anche se, forse, troppo aspra, indica un pericolo reale, quello, cioè, di scivolare verso un'esagerazione palese quando si parla delle analogie tra la vita trinitaria e la vita consacrata. Ne sono prova alcuni scritti prodotti da comunità ecclesiali fondate dopo il Concilio Vaticano II.

Per esempio, nelle norme della Comunità Missionaria di Villaregia, approvate dalla Santa Sede nel 2002 e pubblicate nel 2003, sotto il titolo «Libro di vita», si intravede il desiderio di indicare delle analogie tra la comunione trinitaria e la vita della Comunità, che risulta, però, talune volte, fuorviante, in quanto non si coglie adeguatamente la differenza tra il Divino e l'umano. Nel «Libro di vita» leggiamo p.es.:

> La Comunità è fatta da un INTRECCIO di RAPPORTI TRINITARI (…). Tendiamo costantemente, nel nostro intrecciarci, ad essere uno per l'altro ora l'iniziativa d'amore di Dio-Padre, ora la risposta di Dio-Figlio. Così si innesca uno scambio

[54] G.M. Salvati, *Io uno e trino*, Napoli 2011, p. 203. Cfr. J. Castellano Cervera, *La Vita consacrata: radice cristologico-trinitaria, tratti costitutivi e missione*, [in:] *La Vita Consacrata. Alle soglie del terzo millennio alla luce dell'Esortazione apostolica post-sinodale*, Roma, 14–17 aprile 1997, pp. 37–68.

[55] B. Secondin, *Abitare gli orizzonti. Simboli, modelli e sfide della vita consacrata*, Milano 2002, p. 45.

> di ruoli che genera fraternità e fa «procedere» come dal Padre e dal Figlio, come dal Padre per il Figlio, lo Spirito Santo, unità dell'amore…[56]

Nel testo ci sono molti brani di questo tipo che vogliono esprimere l'analogia tra la vita intratrinitaria e la comunità umana. Tale retorica, è vero, può suscitare dei buoni sentimenti ma, nello stesso tempo, pur scaturendo dall'idea giusta di «far scendere la Trinità sulla terra», può portare, paradossalmente, ad una pietà astratta, lontana dalla vita reale, chiusa in un linguaggio narcisistico. Il cercare delle analogie, per esempio tra la processione dello Spirito e la vita comunitaria, sembra un tentativo esagerato e poco utile. Infatti, la vita spirituale e comunitaria ha bisogno di modelli possibili da imitare e di indicazioni reali e concrete da mettere in pratica. Le analogie trinitarie devono essere moderate ed umili. Ha ragione il sopracitato Secondin quando critica il «trasferire in cielo categorie nate nella storia». Si potrebbe anche aggiungere che, dall'altro lato, si deve stare attenti a non trasferire, in modo forzato, le categorie della vita eterna del Dio uno a trino nelle comunità degli uomini.

Deus semper maior

Tutte le analogie tra Dio e l'uomo e, soprattutto, le analogie trinitarie, devono ricordare l'affermazione del Concilio Lateranense IV (1215): «Tra il creatore e la creatura, per quanto grande sia la somiglianza, maggiore è la differenza» (DH 806). È interessante, per la nostra riflessione, il contesto in cui si colloca questa frase. Il Concilio sta parlando, qui, delle eresie di Gioacchino da Fiore e sta prendendo posizione a favore del maestro Pier Lombardo. Prima della frase citata, leggiamo:

> Quando la Verità [il Cristo] prega il Padre per i suoi fedeli, dicendo: «Voglio, Padre, che essi siano una cosa sola in noi, come noi siamo una cosa sola» [Gv 17,22], il termine «una cosa sola» riferito ai fedeli si deve intendere nel senso di unione di carità nella grazia, riferito alle persone divine indica l'unità di identità nella natura, come dice la Verità in un altro passo: «Siate voi dunque perfetti com'è perfetto il Padre vostro celeste [Mt 5,48], come se dicesse, più chiaramente: "Siate perfetti» della perfezione della grazia, «come il Padre vostro celeste è perfetto» della perfezione della natura, cioè ciascuno a suo modo… (DH 806).

[56] *Libro di Vita della Comunità Missionaria di Villaregia*, 2003, n. 4,2–3, p. 26.

Di seguito a questa dichiarazione troviamo la frase sulla differenza tra il creatore e le creature, che è sempre maggiore della somiglianza. Il contesto, dunque, è trinitario, in quanto riguarda l'unità tra il Padre e il Figlio. Luis Ladaria, riassumendo questo brano del Concilio Lateranense, scrive: «Non possono essere ridotti a un comune denominatore l'unione dei cristiani con Cristo e l'unione tra il Padre e il Cristo»[57]. Potremmo aggiungere che ancora di meno si potrebbe ridurre ad un comune denominatore l'unione trinitaria e l'unione tra i cristiani. Il Concilio Lateranense IV rigetta anche il pensiero che l'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito sia non «vera e propria unità, bensì qualcosa di collettivo e analogico come quando si dice che molti uomini sono un popolo e che molti fedeli sono una chiesa...» (DH 803).

Ovviamente, siamo ben lungi, qui, dal suggerire che alcuni brani dell'esortazione «Vita consacrata» o parte dei testi di comunità presenti nella Chiesa siano in contraddizione con l'insegnamento del Concilio Lateranense del 1215. Semplicemente, stiamo richiamando il fatto che, talune volte, usando, forse, con eccessivo fervore pastorale le analogie trinitarie, non viene ricordato sufficientemente la verità che «maggiore è la differenza», cioè che *Deus sempre maior*. Con questo non desideriamo proporre un approccio radicalmente apofatico, però, vogliamo mettere in rilievo che qualsiasi analogia, cioè ogni similitudine tra Dio e gli uomini, ci rimanda sempre al Mistero che è sopra ogni immagine. Questo Mistero si è rivelato, è vero, ma con ciò non cessa minimamente di essere il Mistero. *La Trinità economica è la Trinità immanente e viceversa* – ha fatto notare Karl Rahner[58]. L'assioma rahneriano è giusto ma esige di essere spiegato e ben precisato, per evitare delle interpretazioni erronee. Non si vuole dire che la Trinità immanente si esaurisce nella Trinità economica. In altre parole, possiamo dire che il Dio che si rivela nella storia è il vero Dio, che vive in se stesso dall'eternità, ma tra il Dio per noi e Dio in se stesso esiste una differenza epistemologica notevole. Per questo motivo è preferibile cercare delle analogie tra la vita familiare, o anche di quella consacrata, in riferimento, piuttosto, alla Trinità economica che alla Trinità immanente.

Giuseppe Salvati, commentando la «Vita consacrata» si riferisce – come abbiamo visto – a ciò che, nella storia del dogma trinitario, è stato chiamato «oblio trinitario». Infatti, pur ripetendo le formule trinitarie, la verità trinitaria non ha ravvivato, nel passato, la riflessione e la vita cristiana, come si potrebbe aspettare, dato che si entra nella Chiesa attraverso il battesimo nel nome del

[57] L. Ladaria, *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità*, Milano 2012, nota 53, p. 502.
[58] Cfr. K. Rahner, *La Trinità*, trad. C. Danna, Brescia 2008, p. 30.

Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Anzi, non pochi hanno pensato al dogma trinitario in modo simile a quello di Immanuel Kant, che scrisse: «Dalla dottrina sulla Trinità, presa alla lettera, è assolutamente impossibile dedurre alcunché di pratico; nel caso che si creda di capirla, a maggior ragione si ci rende conto che supera tutti i nostri concetti»[59]. Nel XX sec., in particolare nella sua seconda metà, si è assistito ad un risveglio trinitario nella teologia. Basta far notare come tre grandi teologi del Novecento, cioè Sergej Bulgakov (ortodosso), Karl Barth (protestante) e Hans Urs von Balthasar (cattolico), hanno strutturato le loro opere teologiche in modo profondamente ed ampiamente trinitario. La ripresa e lo sviluppo dell'analogia trinitaria familiare e quella della vita consacrata è solo uno degli aspetti di tale fenomeno. Si potrebbe, certo, anche dire che, a volte, il passaggio dall'oblio al risveglio trinitario è diventato quasi uno scivolamento dall'oblio all'esagerazione trinitaria, ciò nonostante non si deve fare un passo indietro per quanto riguarda le analogie trinitarie. Il vero nodo finalmente sciolto e compreso riguarda il fatto che si deve continuare a sviluppare tale intuizione *utilizzando*, però, moderazione e precisione teologica, con la concretezza dovuta alla riuscita di una vita spirituale sana e dello stesso lavoro pastorale. Dall'altro lato, non vale la pena concentrarsi troppo sui punti deboli delle analogie. È ovvio che ogni simbolo, immagine o analogia abbia dei limiti, così come accade per le figurazioni che troviamo nella Sacra Scrittura, p.es., lo Spirito Santo pensato come vento, fuoco, colomba. Nell'uso teologico delle analogie, si tratta di indicare qualche elemento creato che sappia cogliere bene un aspetto del mistero di Dio, oppure – dall'altro lato – di far vedere come un aspetto della vita divina possa illuminare la vita dell'uomo. Questo *passaggio* dovremmo farlo sempre con la consapevolezza che ad una somiglianza sono legate molte dissomiglianze, perché *Deus semper maior*.

La nostra predicazione, che ha come contenuto l'annuncio che non c'è salvezza senza il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, ha bisogno delle analogie trinitarie, quelle ereditate e quelle – magari – nuove, che potrebbero essere più attraenti per l'uomo d'oggi. Il problema dell'oblio trinitario è ancora aperto, non è finito, anche se – come abbiamo accennato sopra – si è fatto molto in questa direzione, al punto che possiamo parlare di un vero risveglio trinitario. Paradossalmente, potrebbe aver ragione Gianluca De Candia quando scrive:

> Se per assurdo la chiesa vi dicesse che Dio è una sola persona e non più Trinità, cosa cambierebbe questo nelle vite? Domanda imbarazzante. Alcuni (…)

[59] I. Kant, *Il conflitto delle facoltà*, trad. A. Poggi, Genova 1953, p. 47.

> avrebbero risposto più o meno così: «Sarebbe indifferente, per me, credere in un Dio uno o in un Dio Trino. Di concreto non cambierebbe granché!»[60]

Perciò, il compito di mostrare e dare ragione del fatto che la dottrina del Dio tripersonale e non monopersonale ci può aiutare a capire e vivere meglio la nostra esistenza è sempre attuale. Tale sfida è stato intrapresa da Jean Daniélou, nel suo piccolo ma prezioso libro «La Trinità e il mistero dell'esistenza». Il teologo francese afferma: «Nella Trinità ci si svelano le ultime profondità del reale, ci si svela il mistero dell'esistenza. La Trinità è principio e origine della creazione e della redenzione (...). Tutto procede da lei e a lei tende»[61].

Conclusioni

La ripresa dell'analogia tra la Trinità (famiglia celeste) e la famiglia umana è senza alcun dubbio un fatto positivo, che arricchisce sia la riflessione teologica, sia la predicazione. L'analogia trinitaria familiare funziona in due direzioni, cioè aiuta a parlare del Dio uno e trino e, nello stesso tempo, illumina la realtà della famiglia umana. Per questo potrebbe essere feconda ed utile per la pastorale familiare. Invece, per quanto riguarda l'analogia tra la Trinità e le comunità della vita consacrata, le cose stanno diversamente. In questo caso, l'analogia non serve tanto per aiutare a comprendere il Mistero trinitario ma può essere motivo di ispirazione per approfondire i diversi aspetti della vita comunitaria delle persone religiose. In tutti e due i casi, però, si richiede il coraggio umile del pensiero, cioè il coraggio del saper ricavare le diverse possibilità che possono darci le analogie restando in ascolto della Trascendenza e, nello stesso tempo, si esige l'umiltà davanti al Mistero, che sorpassa infinitamente qualsiasi realtà creata. In questo contesto, ci viene da ricordare una frase di Pio XII pronunciata il 19 giugno 1940: «La famiglia di Nazareth è per le famiglie cristiane un modello, per così dire, più tangibile e imitabile che la sublime e inaccessibile Trinità»[62]. Tale affermazione, scaturita dalla consapevolezza che *Deus semper maior*, è vicina al passaggio, che ritroviamo nella riflessione teologica, dalla Trinità «a immagine» del matrimonio e della famiglia alla famiglia a immagine della Trinità. Tale discorso permette di evitare quelli che potrebbero essere

[60] G. De Candia, *Trinità. Le consonanze di un Dio musicale*, Todi 2011, p. 53.
[61] J. Daniélou, *La Trinità e il mistero dell'esistenza*, trad. F.G. Silveri, Brescia 1989, p. 9.
[62] Cit. da T. Stramare, *Le due Trinità, celeste e terrestre, fondamento della teologia della famiglia*, https://movimentogiuseppino.files.wordpress.com/2011/06/le-due-trinita-celeste--e-terrestre-fondamento-della-teologia-della-famiglia.pdf [accesso: 10.03.2021].

i limiti ed i pericoli dell'analogia. La Trinità terrestre, cioè la Sacra Famiglia, costituisce un tramite utile per parlare della Trinità umana nella prospettiva della Trinità celeste.

L'analogia trinitaria familiare, basata sulla proto-famiglia, è stata usata nel primo millennio, tra l'altro, per difendere la dottrina delle processioni trinitarie. Di conseguenza, si sono costruiti dei parallelismi specifici tra le persone umane e quelle divine che sono stati molto criticati, peraltro, dai grandi teologi, come Agostino e Tommaso. Oggi la riflessione è, giustamente, rivolta verso altra direzione, nel desiderio di cogliere delle analogie tra il Mistero trinitario e le diverse dimensioni della vita familiare: femminilità, maschilità, fecondità ecc. Detto altrimenti, non regge su solidi fondamenti l'analogia tra le persone della famiglia con le rispettive persone della Trinità, ma le Persone della Trinità possono, invece, insegnarci, ciascuna a modo suo, ad essere padri, madri o figli, ovvero persone, migliori. Dall'altro lato, la famiglia umana costituisce, *toute proportion gardée*, l'*imago Trinitatis* promettente per predicare il Dio uno e trino. Per quanto riguarda la seconda analogia, cioè quella tra la Trinità e la comunità religiosa, certamente il Mistero trinitario può offrirci tante feconde ispirazioni sulla vita comunitaria e sull'obbedienza. La riflessione teologica, però, può e deve aiutare le persone consacrate a non lasciarsi intrappolare in una «pia esagerazione», che non considera adeguatamente il fatto che tra la Trinità e la comunità religiosa «per quanto grande sia la somiglianza, maggiore è la differenza» (DH 806). Le pie analogie, anche se possono sembrare belle ed originali, rischiano, a volte, di essere troppo lontane dalla vita quotidiana. Questo non vuol dire che non abbiamo bisogno di un ideale che costituisca l'orizzonte di senso per la vita familiare o per quella consacrata, ma la somiglianza dice relazione tra misure diverse, che restano tali. Nella dissimmetria è il segreto della verità dell'ideale. «Perché sono Dio e non uomo» (Os 11,9).

Riferimenti

Agostino, *La Trinità*, trad. G. Beschin, Roma 2011.
Anastasio di Antiochia, *De SS. Trinitate*, [in:] *Patrologia Graeca* 89, Parigi 1860, 1309–1330.
Balthasar H.U. von, *Gli stati di vita del cristiano*, trad. E. Babini, Milano 1985.
Balthasar H.U. von, *Teodrammatica*, II: *Le persone del dramma: l'uomo in Dio*, trad. G. Sommavilla, Milano 1982.
Balthasar H.U. von., *TeoLogica*, 2: *Verità di Dio*, trad. G. Sommavilla, Milano 1990.
Benedetto XVI, *Gesù di Nazareth*, Milano 2007.
Benedetto XVI, Angelus, Città del Vaticano 11.06.2006.
Benedetto XVI, Angelus, Città del Vaticano 27.12.2009.

Benedetto XVI, Omelia, Parco di Bresso (Milano), 3.06.2012.
Bonaventura di Bagnoregio, *Commentaria in quatuor libros sententiarum magistri Petri Lombardi* I, [in:] *S. Bonaventure opera omnia*, I, B. a Portu Romatino (ed.), Quaracchi 1882.
Cambón E., *Trinità modello sociale*, Roma 1999.
Cervera Castellano L., *La Vita Consacrata: radice cristologico-trinitaria, tratti costitutivi e missione*, [in:] *La Vita consacrata alle soglie del terzo millennio alla luce dell'Esortazione apostolica post-sinodale*, Roma, 14–17 aprile 1997, pp. 37–68.
Cipriani N., *Diventare uno insieme secondo la Regola di sant'Agostino*, http://seminariomistica.paoline.org/wp-content/uploads/sites/6/2019/03/Cipriani_Diventare_uno_insieme_ita.pdf [accesso: 10.03.2021].
Coda P, *Famiglia e Trinità*, "Nuova Umanità" 17/2 (1995), pp. 13–45.
Concilio Vaticano II, La Costituzione *Lumen gentium*, Città del Vaticano 1964.
Concilio Vaticano II, Il Decreto *Perfectae caritatis*, Città del Vaticano 1965.
De Candia G., *Trinità. Le consonanze di un Dio musicale*, Todi 2011.
Congar Y., *Credo nello Spirito Santo*, trad. P. Crespi, Brescia 1998.
Daniélou J., *La Trinità e il mistero dell'esistenza*, trad. F.G. Silveri, Brescia 1989.
Giovanni Paolo I, Angelus, Città del Vaticano 10.09.1978.
Giovanni Paolo II, L'esortazione *Vita consacrata*, Città del Vaticano 1996.
Giovanni Paolo II, Lettera alle famiglie *Gratissimam sane*, Città del Vaticano 1994.
Giovanni Paolo II, Omelia durante la Messa a Puebla, Città del Vaticano 28.01.1979.
Giovanni Paolo II, Udienza generale, Città del Vaticano 20.01.1999.
Giovanni Paolo II, Udienza generale, Città del Vaticano 8.09.1999.
Giuliani S., *La famiglia è l'immagine di Dio*, "Angelicum" 38 (1961/2), pp. 166–186.
Giuliani S., *La famiglia è l'immagine della Trinità*, "Angelicum" 38 (1961/3–4), pp. 257–310.
Gregorio di Nazianzo, *Orazione* 31, 8,11, [in:] Gregorio di Nazianzo, *Tutte le Orazioni*, C. Moreschini (ed.), Milano 2002.
Greshake G., *Il Dio unitrino. Teologia trinitaria*, trad. P. Renner, Brescia 2000.
Ladaria L., *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità*, Milano 2012.
Libro di Vita della Comunità Missionaria di Villaregia, 2003.
Margerie B. de, *La Trinité Chrétienne dans l'histoire*, Paris 1975.
Meloni A., *L'analogia familiare della Trinità. Il contesto, la storia, un bilancio*, Assisi 2019.
Meloni A., *La famiglia immagine della Trinità. Un caso teologico articolato e promettente*, "Nuova Umanità" 37 (2015/4), pp. 511–525.
Mühlen H., *Der Heilige Geist als Person. Beitrag zur Frage nach der dem Heiligen Geiste eigentümlichen Funktion in der Trinität, bei der Inkarnation und in Gnadenbund*, Münster 1963.
Naumowicz C., *La famiglia come "icona" del mistero trinitario*, "Teologia w Polsce" 10/2 (2016), pp. 79–96.
Ouellet M., *"Divina somiglianza". Antropologia trinitaria della famiglia*, Roma 2004.
Papa Francesco, L'esortazione apostolica *Amoris laetitia*, Città del Vaticano 2016.
Papa Francesco, Udienza generale, Città del Vaticano 15.04.2015.
Rahner K., *La Trinità*, trad. C. Danna, Brescia 2008.
Ratzinger J., *Rapporto sulla Fede. Vittorio Messori a colloquio con il cardinale Joseph Ratzinger*, Milano 1985.
Riccardo di S. Vittore, *La Trinità*, M. Spinelli (ed.), serie: *Fonti cristiane per il terzo millennio* 4, Roma 1990.

Rocchetta C., *Teologia della Famiglia. Fondamenti e prospettive*, Bologna 2011.
Salvati G.M., *Io uno e trino. La Trinità come modello del cristiano*, Napoli 2011.
Scheeben M.J., *I misteri del cristianesimo*, trad. I. Gorlani, Brescia 1953.
Scola A., *Il mistero nuziale. Una prospettiva di teologia sistematica?*, Roma 2003.
Secondin B., *Abitare gli orizzonti. Simboli, modelli e sfide della vita consacrata*, Milano 2002.
Stramare T., *Le due Trinità, celeste e terrestre, fondamento della teologia della famiglia*, https://movimentogiuseppino.files.wordpress.com/2011/06/le-due-trinita-celeste-e-terrestre-fondamento-della-teologia-della-famiglia.pdf [accesso: 10.03.2021].
Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, Bologna 2014.
Vincenzo de' Paoli, *Conferenze spirituali alle Figlie della Carità*, Roma 1980.

Dariusz Kowalczyk (rev. prof. dr) – born 1963 in Minsk Mazowiecki, Jesuit priest, in 2003–2009 Superior of the Warsaw Jesuit Province, Professor of dogmatic theology, since 2010 lecturer of theology at the Pontifical Gregorian University in Rome, in 2013–2019 Dean of the Faculty of Theology at the same University. Permanent columnist of weekly magazine "Idziemy." Recently he has published: *Czy Jezus mógł się przeziębić. Rozmowy o człowieczeństwie Boga* (2015), *Między herezją a dogmatem* (2015), *Kościół i fałszywi prorocy* (2016).

Wrocławski Przegląd Teologiczny
29 (2021) 1, 189–206
Wrocław Theological Review

Janusz Królikowski
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Polska
Janusz.krolikowski@upjp2.edu.pl
ORCID: 0000-0003-3929-6008

Jedność Jezusa Chrystusa i Ducha Świętego w dziele zbawienia

The Unity of Jesus Christ and the Holy Spirit in The Process of Salvation

Abstract: It seems that in certain modern spiritual trends a tendency can be observed to make separate references to Jesus Christ and the Holy Spirit, which is manifested in the autonomous approach to pneumatological experience in Christian life. This phenomenon is sometimes called Pentecostalization of Christianity. The first thing which needs to be done in order to address this issue is to demonstrate the unity of Jesus Christ and the Holly Spirit in the process of salvation. This article draws attention to certain aspects of this unity, especially to the exceptional manifestation of it in the title "Christ" given to Jesus, in His messianic consecration during His baptism in the Jordan River. A singular expression of this unity is Jesus' messianic consciousness. A view on fundamental New Testament data shows that pneumatology should always go thorough Christological verification. The experience of the Holy Spirit, which is so intensely searched for today, should simultaneously be derived from and crowned with Christology.

Keywords: Jesus Christ, Messiah, Holy Spirit, baptism, messianic consecration, Christology, pneumatology

Abstrakt: W niektórych współczesnych nurtach duchowych zdaje się mieć miejsce rozdzielanie odniesienia do Jezusa Chrystusa i do Ducha Świętego, co wyraża się autonomicznym traktowaniem doświadczenia pneumatologicznego w życiu chrześcijańskim. Niekiedy nazywa się to zjawisko pentekostalizacją chrześcijaństwa. Aby na nie odpowiedzieć, zachodzi przede wszystkim potrzeba pokazania jedności Chrystusa i Ducha Świętego w dziele zbawienia. Artykuł zwraca uwagę na niektóre aspekty tej jedności, a zwłaszcza na jej wyrażanie się w tytule „Chrystus" nadanym Jezusowi, w Jego konsekracji mesjańskiej w czasie chrztu w Jordanie. Szczególnym wyrazem tej jedności jest mesjańska świadomość Jezusa. Spojrzenie na podstawowe dane nowotestamentowe pokazuje, że pneumatologia powinna więc zawsze być

DOI: 10.34839/wpt.2021.29.1.189-206 © Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

poddana weryfikacji chrystologicznej. Doświadczenie Ducha Świętego, którego dzisiaj intensywnie się poszukuje, powinno zawsze posiadać podstawy chrystologiczne oraz w nich znajdować zwieńczenie.

Słowa kluczowe: Jezus Chrystus, Mesjasz, Duch Święty, chrzest, konsekracja mesjańska, chrystologia, pneumatologia

Wprowadzenie

Wiara w Ducha Świętego w Kościele, począwszy od Nowego Testamentu, naznaczona jest bardzo specyficzną dialektyką, a nawet daleko idącym paradoksem. Z jednej strony jest jasne, że za sprawą Ducha Świętego Syn Boży stał się człowiekiem i przy Jego udziale dokonał dzieła zbawienia, a w końcu udzielił Go wszystkim wierzącym, mając na względzie ich nowe życie w Kościele i w świecie. Z drugiej strony Duch Święty jest „Nieznanym ponad Słowem", jak Go określił Hans Urs von Balthasar[1]. Osobiście wolę mówić o Duchu jako Ukrytym, gdyż jest On przecież znany za pośrednictwem swego działania, choć pozostaje ono tak wewnętrzne i dyskretne, że wymyka się wszelkim próbom uogólniającego nazwania i określenia. Co do zasady znamy miejsca, w których manifestuje się zbawcze oddziaływanie Ducha Świętego, chociaż – właśnie ze względu na nieskończenie daleko sięgającą nienazywalność Jego oddziaływania – wpisuje się ono w to, co zostało nazwane Jego „prawdziwie boskim wyniszczeniem"[2].

Działanie Ducha Świętego obejmuje całe życie Jezusa z Nazaretu w czasie Jego ziemskiej misji; został On namaszczony (konsekrowany) na Mesjasza-Chrystusa mocą Ducha, który w pełni zstąpił na Niego już w chwili dziewiczego poczęcia. Następnie ta obecność i działanie Ducha Świętego w Jezusie Chrystusie są stale potwierdzane w Jego *acta et passa*, aż do Jego wywyższenia w chwale. Teologia współczesna na pewno zwróciła w bardzo szerokim zakresie uwagę na zagadnienie ścisłej więzi Jezusa Chrystusa z Duchem Świętym w tajemnicy zbawienia, a tym samym także w całym życiu chrześcijańskim, które jest uczestniczeniem w tej tajemnicy. Można mówić za H.U. von Balthasarem o tym, że dokonano już znaczącego opracowania „chrystologii Ducha"[3], chociaż wiele

---

1 H.U. von Balthasar, *Der Unbekannte jenseits des Wortes*, [w:] H.U. von Balthasar, *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III*, Einsiedeln 1967, s. 95–105.

2 *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2002, nr 687.

3 Por. H.U. von Balthasar, *Teologika*, t. 3: *Duch Prawdy*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2005, s. 28–52.

jeszcze pozostaje do zrobienia w tej materii, aby tajemnica pneumatologiczna mogła osiągać coraz pełniejsze znaczenie w Kościele.

Podejmowane w tym miejscu zagadnienie wydaje się szczególnie ważne w relacji do niektórych zjawisk, także niepokojących, których jesteśmy świadkami w dzisiejszym Kościele katolickim, jak i w innych wyznaniach chrześcijańskich, zwłaszcza w ruchach opierających się na pewnym łatwym „entuzjazmie" pneumatologicznym, niedokonującym jego krytycznej weryfikacji. Jest nim poszukiwanie „doświadczenia Ducha", niekiedy wręcz uporczywe, wyrażające się w wielu formach, przejawach i zjawiskach, niekiedy bardzo dziwnych, wykraczających poza zwyczajne przejawy życia duchowego i eklezjalnego. Ks. Andrzej Kobyliński, analizując to swoiste poszukiwanie duchowe, nazwał je „pentekostalizacją" chrześcijaństwa[4]. Niewątpliwie zwraca on uwagę na ważny problem, chociaż moim zdaniem mało teologicznie, a tymczasem właśnie teologia mogłaby w tym przypadku mieć wiele do powiedzenia z punktu widzenia krytycznego, który jest bardzo ważny, aby móc zweryfikować samo zjawisko i jego rozmaite, tak zwane konkretne przejawy. W niniejszym artykule nie chodzi o konkretne rozpatrywanie tego zjawiska i ujęcia zaproponowanego przez ks. Kobylińskiego, ale o ogólniejszy problem, którego pentekostalizacja jest tylko jednym z przejawów.

Pośród wielu problematycznych form dzisiejszych poszukiwań duchowych dotyczących doświadczenia Ducha, którego należy niewątpliwie szukać, na pierwszym miejscu sytuuje się wspomniane już nadawanie temu doświadczeniu znaczenia autonomicznego czy też samowystarczalnego; często nie jest ono wystarczająco jasno i mocno wiązane ani z chrystologicznym, ani tym bardziej z teocentrycznym charakterem wiary chrześcijańskiej. Nie da się tego pogodzić z nieustannie potwierdzanym w Nowym Testamencie faktem, że Duch Święty jest darem paschalnym Jezusa Chrystusa, ściśle złączonym z Jego dziełem zbawczym, a udziela tego daru Bóg Ojciec. Kłóci się takie ujęcie ze schematem modlitwy eucharystycznej, w której epikleza, czyli modlitwa o wylanie Ducha Świętego, pełni rolę niejako „zwornika" doświadczenia duchowego w Kościele, usytuowanego między Ojcem i Synem. Ten utrwalony i sprawdzony schemat powinien mieć także znaczenie archetypiczne w relacji do rozmaitych poszukiwań o charakterze pneumatologicznym, kształtując tym samym sferę duchową – w sensie ściśle teologicznym – życia ludzkiego.

[4] Por. A. Kobyliński, *Etyczne aspekty współczesnej pentekostalizacji chrześcijaństwa*, „Studia Philosophiae Christianae" 50 (2014), nr 3, s. 91–129; P. Sawa, *Spór o pentekostalizację Kościoła*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 51 (2018) z. 1, s. 100–119; M. Topolski, *Pentekostalizacja: szansa czy zagrożenie pastoralne?*, „Rocznik Teologiczny" 60 (2020), z. 1, s. 229–259; A. Siemieniewski, *Pentekostalizacja chrześcijaństwa. Przewodnik teologiczno-pastoralny*, Wrocław 2020.

Dla właściwego usytuowania tego zagadnienia i dostarczenia niejako pierwotnego kryterium weryfikacji doświadczeń pneumatologicznych konieczne jest zatem określenie relacji Jezusa Chrystusa i Ducha Świętego, gdyż tylko w jej świetle można ocenić ich autentyczność oraz wskazać kierunki ich dalszego rozwoju i formowania. Historiozbawcza relacja Chrystusa i Ducha Świętego posiada wzorcze znaczenie dla usytuowania Ducha Świętego w całości życia chrześcijańskiego, przede wszystkim ukazując ukierunkowanie duchowej więzi z Nim oraz z Ojcem i Synem.

Ukryty Duch

Kim jest Duch Święty i jak możemy o Nim mówić, skoro nigdy nie objawił się w sposób niejako osobisty? Jak możemy poznać działanie trzeciej osoby Bożej w Trójcy Świętej, jeśli Jego pierwszorzędną właściwością jest bycie ukrytym za osobami Ojca i Syna? Egzegeci, teologowie, mistycy, jak również poeci i artyści, stają zawsze wobec właściwie niepokonalnej trudności, gdy zachodzi potrzeba powiedzenia czegoś o Duchu samym w sobie lub wyrażenia czegoś, co by się odnosiło do Jego osoby. O Duchu Świętym możemy mówić, jedynie odwołując się do skutków Jego działania, a więc tylko pośrednio. Tak zresztą czyni Nowy Testament. Yves Congar pisał:

> Duch Święty jest bez oblicza, prawie bez własnego imienia. To wiatr, którego nie widać, który jednak wprawia w ruch. Poznajemy Go po skutkach działania. (…) Jest On Tym, który został dany, aby dokonać tego, co można streścić w słowach: wspólnota synów Bożych, powszechne ciało jedynego Syna, który stał się człowiekiem. Jest On Darem par excellence[5].

W podobny sposób pisał von Balthasar:

> Ten Duch jest powiewem, nie-kształtem, a więc chce nas tylko objąć i przeniknąć swoim tchnieniem, nie uprzedmiotawiając się dla nas; nie chce być widziany, ale chce być widzącym okiem łaski w nas i niewiele przejmuje się tym, że nie modlimy się, zwracając się do Niego, byle byśmy modlili się z Nim: *Abba* – Ojcze, byle byśmy tylko pozwolili naszą wolą na Jego niewymowne westchnienia w głębi naszej duszy. On jest światłem, którego nie można widzieć inaczej, jak tylko

[5] Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego. Rzeka życia płynie na Wschodzie i na Zachodzie (Ap 22,1)*, tłum. L. Rutowska, t. 3, Warszawa 1996, s. 173.

> w oświetlonym przedmiocie – taka jest miłość między Ojcem i Synem ukazana w Jezusie[6].

Tajemnica Trójcy Świętej będzie „światłem, w którym zobaczymy Jego światło, które wnika w tajemnicę", a podczas gdy Duch pozostaje „Bogiem nieznanym", czyli ukrytym, On jest właśnie tym, który „pozwala nam poznać Boga", któremu nie chodzi o siebie, ale o Syna, który „zapowiada i głosi miłość Ojca"[7].

Obraz wody jako źródła życia i odrodzenia jest często przywoływany i komentowany przez Ojców Kościoła, przede wszystkim w odniesieniu do obietnicy Jezusa, według której „rzeki wody żywej popłyną z Jego wnętrza" (por. J 7,38). Ta obietnica konkretyzuje się i w najwyższym stopniu wyraża właśnie w śmierci Jezusa, gdy z Jego przebitego boku „wypłynęła krew i woda" (J 19,34). Tą wodą jest Duch Święty[8]. Już św. Ireneusz mógł więc powiedzieć, że Duch Święty jest „ową wodą żywą, którą Pan obdarza tych, co należycie w Niego wierzą i miłują Go"[9]. Nowacjan, opisując działanie Ducha Świętego, który „z wody sprawia drugie narodzenie", odwołał się do wymownego obrazu; według niego Duch jest „jakby jakimś ręcznym zapisem wiecznego zbawienia, który nas czyni świątynią Boga i gromadzi do swego domu"[10].

Można by w tym miejscu przytoczyć wiele świadectw pokazujących rolę Ducha Świętego w życiu chrześcijańskim, ale niech wystarczy wypowiedź św. Bazylego Wielkiego:

> On zaś, jak słońce ściągnąwszy na siebie czyste spojrzenie, pokaże tobie w Sobie samym obraz Niewidzialnego. W szczęśliwym zaś oglądaniu obrazu jest niewysłowione dla oka piękno Archetypu. Dzięki Niemu serca wznoszą się ku górze, słabi dają się prowadzić za rękę, a ci, którzy posuwają się naprzód, doskonalą się. On to, świecąc tym, którzy oczyścili się z każdej plamy, sprawia, że stają się duchowymi istotami dzięki wspólnocie z Nim samym. I podobnie jak ciała jasne i przejrzyste, kiedy pada na nie promień, stają się lśniące i błyszczą innym choć własnym blaskiem, tak samo dusze niosące Ducha, oświecone przez Ducha, one właśnie stają się duchowe i łaskę przekazują innym. Stąd pochodzi przewidywanie

---

6 H.U. von Balthasar, *Der Unbekannte jenseits des Wortes*, [w:] H.U. von Balthasar, *Spiritus Creator...*, dz. cyt., s. 100.

7 H.U. von Balthasar, *Der Unbekannte...*, op. cit., s. 103.

8 Por. I. de la Potterie, *Studi di cristologia giovannea*, Genova 1992, s. 167–190.

9 Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* (5, 18, 2), tłum. J. Brylowski, Pelplin 2018, s. 470.

10 Nowacjan, *O Trójcy Świętej* (29, 169), tłum. G. Jaśkiewicz, seria: *Źródła Myśli Teologicznej* 35, Kraków 2005, s. 93.

tego, co będzie w przyszłości, rozumienie tajemnic, pojmowanie rzeczy ukrytych, rozdział darów łaski, niebiańskie obywatelstwo, korowód taneczny z aniołami, radość nieskończona, trwanie w Bogu, podobieństwo do Boga, kraniec wszystkich pragnień, aby stać się Bożym[11].

Do tych wypowiedzi o pierwszorzędnej i czynnej roli Ducha Świętego w całych dziejach zbawienia, zarówno powszechnych, jak i skonkretyzowanych w poszczególnym człowieku, można dodać bardziej radykalne, ale w pełni uzasadnione stwierdzenie: bez Ducha Świętego nie byłoby nawet Jezusa Chrystusa z tym wszystkim, co wynikało z Jego misji objawienia Boga oraz Jego historycznej i eschatologicznej misji zbawczej. Wcielenie Słowa, historyczne objawienie Boga w Jego osobie i w Jego życiu oraz Jego zmartwychwstanie są wydarzeniami, których Bóg Ojciec dokonał w swoim Synu *w Duchu Świętym*, czyli pod skutecznym działaniem stwórczej i zbawczej „mocy" Bożej, którą jest Duch. Jezus jest tym, który jest w sobie Mesjaszem-Chrystusem, gdyż został „namaszczony" Duchem, który „spoczął" na Nim, aby po spełnieniu misji mesjańskiej nieustannie udzielać Go odkupionym jako „największy Dar", którego zmierzał wysłużyć i udzielić, jak podkreślał zwłaszcza w Ewangelii św. Jana[12]. Tak widzi Go teraz wiara chrześcijańska.

Jezus i Duch Święty

Jaka więc relacja zachodzi między Jezusem i Duchem Świętym? Po Joachimie z Fiore (1135–1202), który głosił nadejście „ery Ducha", pojawiła się w Kościele tendencja do wprowadzania coraz bardziej wyraźnego rozdziału między Jezusem Chrystusem i Duchem Świętym, a tym samym także przeciwstawianie między historiozbawczą misją Jezusa Chrystusa i „charyzmatyczną" misją Ducha Świętego, jak gdyby Jezus był synonimem instytucji, a Duch był równoznaczny z odcieleśnionym „charyzmatem". Tendencja tego typu powraca w ciągu wieków i w niejednej publikacji jest obecna również dzisiaj, mimo że już wielokrotnie wyrażana została bezzasadność takiej tezy[13].

Teksty Nowego Testamentu mówią nam bardzo wyraźnie, że nie ma żadnej racji ani też powodu, aby można było oddzielać Ducha od Jezusa. Duch jest zawsze, ze swej natury i w swojej funkcji, „Duchem Boga" Ojca i „Duchem

[11] Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym* (10), tłum. A. Brzóstkowska, Warszawa 1999, s. 115–116.
[12] Por. I. de la Potterie, *Studi di cristologia...*, dz. cyt., s. 279–289.
[13] Por. H. de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, t. 1–2, Paris 1979–1981.

Chrystusa" (Rz 8,9; Flp 1,19; 3,3; 1P 1,2) bądź też „Duchem Pańskim" (Dz 8,39; 2Kor 3,17). Teologia trynitarna, przede wszystkim nawiązując do św. Augustyna, uwypukliła rację nierozdzielności między Jezusem Chrystusem, Synem Bożym, i Duchem Świętym. Wynika ona z tego, że Duch jest wieczną i wspólną miłością Ojca i Syna. Już św. Paweł w Drugim Liście do Koryntian jednoznacznie przyjmuje tożsamość dzieła Jezusa i dzieła Ducha w dziejach zbawienia, stwierdzając: „Pan zaś – to Duch, a gdzie jest Duch Pański – tam wolność" (3,17).

Historyczna misja Jezusa Chrystusa jako Słowa, które stało się ciałem (J 1,14), jest nieodłączna od zadania Ducha zarówno w życiu samego Chrystusa, jak i w uniwersalnym przeznaczeniu Jego dzieła. Jednym z zadań Ducha jest właśnie „interpretowanie" prawdy objawionej przez Chrystusa oraz nieustanne aktualizowanie – w czasie i w przestrzeni – ziemskiej misji Jezusa związanej z Jego egzystencją historyczną. Dlatego św. Paweł mógł napisać: „Nikt (...) nie może powiedzieć bez pomocy Ducha Świętego: «Panem jest Jezus»" (1Kor 12,3). Jednym słowem, to Duch prowadzi do poznania Chrystusa oraz uzdalnia wierzących do życia zgodnego z wymaganiami i z duchem Ewangelii.

Najstarsze głoszenie chrześcijańskie jest oparte na świadectwie, bardzo szeroko udokumentowanym w Nowym Testamencie, że Jezus jest Chrystusem – Mesjaszem Bożym. Tym wyznaniem rozpoczyna się najwcześniejsza Ewangelia św. Marka oraz zamyka ono Ewangelię św. Jana napisaną dużo później: „Początek Ewangelii Jezusa Chrystusa" (1,1); „Te zaś [znaki] zapisano, abyście wierzyli, że Jezus jest Mesjaszem" (J 20,31). Tytuł Chrystus, określający rolę i misję Jezusa z Nazaretu[14], zakorzenia się w Starym Testamencie, w którym – na poziomie religijnym, społecznym i politycznym – często pojawiają się postacie „namaszczonych" przez Boga. W dziejach Starego Przymierza – oprócz sędziów, charyzmatycznych przywódców i wojowników, wzbudzonych przez Boga w najbardziej krytycznych momentach dziejów starożytnego Izraela – „namaszczonymi Bożymi" byli przede wszystkim kapłani i królowie, a więc osoby wybrane i jakby ożywione szczególnym tchnieniem Ducha Bożego, które zostały przeznaczone do wykonania wyjątkowego zadania w ramach ekonomii starego przymierza. Namaszczenie połączone z udzieleniem Ducha Bożego czyniło osobę świętą, to znaczy oddzieloną od innych, aby spełnić jakieś zadanie na ich rzecz. W innych przypadkach, jak w odniesieniu do proroków, nie było szczególnego obrzędu namaszczenia materialnego (wspomina się o nim tylko jeden raz), samo „tchnienie" Ducha Bożego lub dokonane przez Niego poruszenie dokonywało namaszczenia. Taka sakralność pociągała za sobą

[14] Por. J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Ząbki 1999, s. 180–183.

wymóg szacunku w stosunku do „namaszczonego Bożego". Na przykład Dawid, znienawidzony przez zazdrosnego Saula, powstrzymał się od podniesienia miecza na swego króla, mimo że pojawiła się stosowna okazja i nakłaniali go do tego jego towarzysze: „Niech mnie Pan broni przed podniesieniem ręki na pomazańca pańskiego!" (1Sm 26,11).

Na pierwszym miejscu należy podkreślić, że już w samo imię Jezusa Chrystusa jest wprost wpisany Duch Święty i Jego oddziaływanie na Niego: kiedy wypowiadamy imię *Jezus Chrystus*, faktycznie wyznajemy wiarę w Jego tożsamość Odkupiciela, gdyż jest ono równoważne z powiedzeniem: Jezus jest Chrystusem. Tytuł „Chrystus" (gr. *Christos*, hebr. *Meshiah*) oznacza „namaszczony", „konsekrowany". W imię Chrystusa jest więc wprost włączony Duch Święty jako Jego osobowe namaszczenie; co więcej, gdzie jest Chrystus, tam jest cała Trójca Święta. Ojcowie Kościoła od samego początku bardzo wyraźnie podkreślali ten fakt. Św. Ireneusz tak pisał:

> W imieniu Chrystusa kryje się bowiem i ten, który namaszcza, i ten, który został namaszczony, jak też samo namaszczenie, którym namaszczony został. I tak Ojciec namaszczał, namaszczony zaś został Syn w tym Duchu, który jest namaszczeniem tak, jak mówi o tym słowo wypowiedziane przez Izajasza: „Duch Boga nade mną, ponieważ mnie namaścił", gdzie namaszczającym jest Ojciec, namaszczonym Syn, a namaszczenie oznacza Ducha[15].

Jezus z Nazaretu konsekrowany przez Ducha

Jeżeli chodzi o skuteczną i dynamiczną obecność Ducha Świętego w historycznej i eschatologicznej tajemnicy Jezusa Chrystusa, można w niej wskazać dwa różne i komplementarne zarazem etapy: etap historii Jezusa przed Jego wywyższeniem na krzyżu i etap po Jego zmartwychwstaniu, a więc czas, w którym Duch został dany Jezusowi przed Jego Paschą, i czas po wydarzeniach paschalnych, w którym Jezus jest dawcą Ducha przez swoją śmierć i swoje zmartwychwstanie. Krzyż postawiony na Golgocie jest jakby znakiem podziału między dwoma wydarzeniami chrystologicznymi, przed Paschą i po niej: życie Jezusa od narodzin do śmierci i Jego misja jako Zmartwychwstałego, obecnego w dziejach świata, aż do paruzji. Na obydwu etapach jednej i tej samej, nieprzerwanej misji Chrystusa jest obecny ten sam Duch, który działa w Jezusie i wraz z Nim w ostatecznym wypełnieniu Jego misji jako Objawiciela Ojca i Odkupiciela człowieka. Akt

[15] Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* (3, 18, 3), dz. cyt., s. 268.

skłonienia głowy przez Jezusa umierającego na krzyżu, połączonego z „oddaniem ducha" (J 19,30) – przynajmniej w perspektywie Ewangelii św. Jana – może być widziany jako moment, który rozdziela, a zarazem łączy ze sobą dwa okresy pneumatologiczne w tajemnicy Chrystusa. Do tego zdają się nawiązywać dwie wypowiedzi Chrystusa w Ewangelii św. Jana:

> W sobotnim zaś, najbardziej uroczystym dniu święta Jezus wstał i zawołał donośnym głosem: „Jeśli ktoś jest spragniony, a wierzy we Mnie – niech przyjdzie do Mnie i pije! Jak rzekło Pismo: Rzeki wody żywej popłyną z jego wnętrza". A powiedział to o Duchu, którego mieli otrzymać wierzący w Niego; Duch bowiem jeszcze nie był dany, ponieważ Jezus nie został jeszcze uwielbiony (J 7,37-39).

W przeddzień swojej śmierci Jezus potwierdził konieczność swego odejścia, aby na Apostołów i uczniów mógł zstąpić Duch Święty:

> Pożyteczne jest dla was moje odejście. Bo jeżeli nie odejdę, Parakletnie przyjdzie do was. A jeżeli odejdę, to poślę Go do was. (…) Jeszcze wiele mam wam do powiedzenia, ale teraz znieść nie możecie. Gdy zaś przyjdzie On, Duch Prawdy, doprowadzi was do całej prawdy (J 16,7.12-13).

Słusznie zauważa H.U. von Balthasar, że chodzi w tych ostatnich słowach o głębsze i właściwe rozumienie Paschy Chrystusa: „Wydaje się w pełni zasadne, aby przez te «rzeczy przyszłe» rozumieć przede wszystkim przyszły los Jezusa, Jego uwielbienie przez Krzyż i Zmartwychwstanie, przez co dopiero Słowo może zostać zinterpretowane w swojej całości"[16].

Nie można jednak powiedzieć, że dar Ducha Świętego, zapowiedziany na przyszłość w odniesieniu do życia Kościoła, nie jest obecny i działający w życiu i misji Chrystusa. Innymi słowy, Duch nie tylko jest obecny w wędrówce Jezusa do Ojca, w Jego powrocie do chwały Ojca, ale jest obecny i działający od pierwszej chwili Jego wyjścia od Ojca, w Jego zstąpieniu od Boga na świat, czyli w akcie wcielenia Słowa, a w konsekwencji Duch Święty towarzyszy Chrystusowi i ożywia Jego życie od narodzin do śmierci. Świadczy o tym cały Nowy Testament, zwłaszcza Ewangelie. Za Ojcami Kościoła mówi się dzisiaj często o „spoczywaniu" Ducha Świętego na Jezusie po chrzcie w Jordanie, co ma podkreślać Jego stałą obecność w ziemskiej misji Jezusa[17].

---

[16] H.U. von Balthasar, *Teologika*, dz. cyt., t. 3, s. 63.

[17] Por. B. Bobrinskoy, *Communion du Saint-Esprit*, Bégrolles-en-Mauges 1992, s. 51–70.

Teksty Nowego Testamentu, ukazując szczególną relację Ducha Świętego i Jezusa oraz szczególne działanie Ducha w wydarzeniu chrystologicznym, wskazują na podstawowy motyw, dla którego Jezus z Nazaretu od samego początku jest Chrystusem, a nie staje się nim po konsekracji chrzcielnej. W formie syntetycznej można przywołać zasadnicze momenty tej relacji: oprócz tego, że Jezus został namaszczony i ogłoszony Mesjaszem w czasie chrztu (Mk 1,12 par.), jest On zrodzony z Ducha Świętego (Mt 1,18-20; Łk 1,35); „pełny Ducha Świętego" Jezus oddala się od Jordanu, po chrzcie przyjętym od Jana Chrzciciela, i jest „wiedziony przez Ducha na pustynię", aby zmierzyć się z pokusami diabła (Łk 4,1); w całym swoim życiu dokonuje cudów i znaków w mocy Ducha (Mt 12,28; Mk 1,12; Łk 4,14.18); modli się do Ojca, radując się „w Duchu Świętym" (Łk 10,21; por. 11,13). Pod wpływem Ducha Świętego, umierając na krzyżu, oddał „swego ducha" i ofiarował siebie Ojcu jako niepokalana ofiara „w wiecznym Duchu" (Hbr 9,14). W końcu Jezus został wskrzeszony przez Ojca mocą Ducha Świętego (Rz 1,4; 8,11); „zabity wprawdzie na ciele, ale powołany do życia przez Ducha" (1P 3,18). Jezus, zmartwychwstały w Duchu, stał się ze swej strony Dawcą Ducha; co więcej, On sam jest Duchem ożywiającym (1Kor 15,45). Jak zostało już zaznaczone, w ziemskiej tajemnicy Jezusa ukazują się dwa etapy Jego relacji z Duchem Świętym: przed Paschą Duch jest dany Jezusowi; po wydarzeniach paschalnych, a według św. Jana już w momencie śmierci, przez swoją śmierć i swoje zmartwychwstanie jest On już dawcą Ducha (J 19,30; 20,22). Dlatego, jak stwierdził papież Jan Paweł II w encyklice *Dominum et vivificantem*, można powiedzieć, że „mesjańskie «wyniesienie» Chrystusa w Duchu Świętym osiąga w zmartwychwstaniu swój zenit. Równocześnie też objawia się On jako Syn Boży «pełen mocy»" (nr 24).

Konsekracja mesjańska Jezusa w czasie chrztu

Kiedy Jezus został konsekrowany na Mesjasza przez Boga Ojca w Duchu Świętym? W czasie chrztu czy już w momencie dziewiczego poczęcia? Stosunkowo proste pytanie okazuje się jednak złożone, gdy przechodzimy do poszukiwania odpowiedzi, dlatego w tym miejscu zadowolimy się jedynie wyznaczeniem jej ogólnej perspektywy, wystarczającej dla podjętego tutaj zagadnienia. Chrzest, który Jezus otrzymał z rąk Jana Chrzciciela w Jordanie, to na pewno wydarzenie, od którego zaczyna się publiczna misja Jezusa – Jego działalność mesjańska. Począwszy od chrztu, Jezus jest przedstawiany jako Chrystus Boży i z wyraźną świadomością, że nim jest, naucza On i działa, dokonując cudów (*mirabilia Dei*). Chrzest jest teofanią w najwyższym stopniu trynitarną, czyli widzialną

i słyszalną manifestacją Ojca, który pozwala usłyszeć swój głos; Syn stanowi centrum i przedmiot tej manifestacji, a Duch Święty jest obecny pod widzialnym znakiem gołębicy:

> Kiedy cały lud przystępował do chrztu, także Jezus przyjął chrzest. A gdy się modlił, otworzyło się niebo i Duch Święty zstąpił na Niego, w postaci cielesnej niby gołębica, a z nieba odezwał się głos: „Tyś jest mój Syn umiłowany, w Tobie mam upodobanie" (Łk 3,21-22 par.).

Chrzest jest konsekracją Jezusa na Mesjasza Bożego, ukazaniem Go jako „umiłowanego Syna" Ojca, który wypełnia w sobie obietnice Boże związane z postacią potomstwa Dawidowego i Sługi Pańskiego zapowiedzianego przez proroka Izajasza: „Oto mój Sługa, którego podtrzymuję, Wybrany mój, w którym mam upodobanie. Sprawiłem, że Duch mój na nim spoczął" (Iz 42,2; por. Ps 2,7; Łk 3,22; Hbr 1,5; 5,5)[18]. Innymi słowy, mesjańska konsekracja Jezusa (por. Łk 4,18; Dz 10,38-39), w następstwie wylania Ducha Świętego w czasie chrztu, uzdania Go do podjęcia misji publicznej, w czasie której głosi dobrą nowinę, wypędza mocą Bożą złe duchy i uzdrawia chorych. Podejmuje więc działania, które w Starym Testamencie zostały zapowiedziane jako działania mesjańskie (por. Iz 35,5; 6,1; Łk 7,22).

Opowiadanie Ewangelii synoptycznych o ogłoszeniu Jezusa z Nazaretu Mesjaszem Bożym, dokonanym w czasie chrztu słowem Ojca i wylaniem Ducha Świętego, zostało szczególnie podkreślone w czwartej Ewangelii, w której – bez podania opisu chrztu – Jan Chrzciciel składa wyjątkowe świadectwo o Jezusie:

> Ujrzałem Ducha, który zstępował z nieba jak gołębica i spoczął na Nim. Ja Go przedtem nie znałem, ale Ten, który mnie posłał, abym chrzcił wodą, powiedział do mnie: „Ten, nad którym ujrzysz Ducha zstępującego i spoczywającego na Nim (*menon ep'auton*), jest Tym, który chrzci Duchem Świętym". Ja to ujrzałem i daję świadectwo, że On jest Synem Bożym (J 1,32-34).

Kolejna teofania trynitarna (miała miejsce w czasie przemienienia Jezusa, podczas której Duch Święty ukazał się pod znakiem „świetlanego obłoku") stanowi dalsze potwierdzenie i dopełnienie posłania Jezusa przez Ojca: „Jego słuchajcie!" (J 17,5 par.). W obydwu teofaniach, to znaczy w chrzcie i w przemienieniu, akcent jest położony na nierozdzielność Słowa i Ducha. „Jak w czasie

[18] Por. M. Bednarz, *Jezus Sługą Pańskim według Nowego Testamentu*, Tarnów 2001.

zwiastowania Maryi (Łk 1,35), Słowo i Duch przychodzą razem"[19], aby wspólnie i nierozdzielnie działać w wydarzeniu chrystologicznym. Tym samym zostaje wskazane, że trzeba Ich widzieć w ramach jednej, nierozdzielnej i archetypicznej całości pełnienia jednego dzieła Boga[20].

Fakt chrztu, jako początek publicznej misji Jezusa, jest przedmiotem i punktem wyjścia pierwszego głoszenia chrześcijańskiego poganom. Poświadcza to przepowiadanie Piotra w domu Korneliuszaw Cezarei:

> Wiecie, co się działo w całej Judei, począwszy od Galilei, po chrzcie, który głosił Jan. Znacie sprawę Jezusa z Nazaretu, którego Bóg namaścił Duchem Świętym i mocą. Dlatego że Bóg był z Nim, przeszedł On, dobrze czyniąc i uzdrawiając wszystkich, którzy byli pod władzą diabła. A my jesteśmy świadkami wszystkiego, co zdziałał w ziemi żydowskiej i w Jeruzalem (Dz 10,37-39).

Także wobec prześladowań w Jerozolimie w czasie wspólnotowej modlitwy jest obecne odniesienie do szczególnej konsekracji Jezusa, czyli do Jego mesjańskości: „Zeszli się bowiem rzeczywiście w tym mieście przeciw świętemu Słudze Twemu, którego namaściłeś" (Dz 4,27).

Trzeba jednak pamiętać, że chrzest nie jest aktem narodzin chrystologii, to znaczy Jezus nie staje się Chrystusem dopiero począwszy od tej chwili, chociaż ma ona decydujące znaczenie w Jego ziemskim życiu. Gdyby tak było, to chrzest stanowiłby akt „adopcji" człowieka Jezusa i uczynienia Go w tej chwili przybranym „synem Bożym", a tym samym sytuowałby się On na linii proroków i samego Jana Chrzciciela, czyli „posłanych" przez Boga na mocy szczególnego charyzmatu służącego dalszym postępom dziejów zbawienia. Wydarzenie chrztu nie jest także wydarzeniem powołania, jak miało miejsce w przypadku proroków lub Apostoła Pawła. Jest to wydarzenie w najwyższym stopniu odsłaniające to, kim jest Jezus od zawsze, od wieczności, jako preegzystujący Syn Boży. Chodzi więc o tożsamość Jezusa, którą posiada od zawsze. Podkreśla to już słowo Ojca: „Ten jest mój Syn umiłowany, w którym mam upodobanie" (Mt 3,17), które jest kierowane także do samego Jezusa: „Tyś jest mój Syn umiłowany, w Tobie mam upodobanie" (Mk 1,11; Łk 3,22). Słowa te potwierdzają pierwotną tożsamość Jezusa z Nazaretu jako umiłowanego (*agapetos*) Syna Ojca. To ostatnie określenie, którego brakuje w starożytnych orędziach prorockich,

---

[19] Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego. Duch Święty w „ekonomii". Objawienie i doświadczenie Ducha*, t. 1, tłum. A. Paygert, Warszawa 1997, s. 55.

[20] Por. Y. Congar, *Słowo i tchnienie*, tłum. M. Jagielski, seria: *Myśl Teologiczna* 94, Kraków 2018, s. 41–61.

„ukazuje nadzwyczajną relację [Jezusa] z Ojcem, która objawia *jedyną relację, która przekracza starożytne oczekiwania*"[21]. Nadzwyczajne wylanie chrzcielne Ducha na Jezusa, który nie tylko zstępuje na Niego i uzdalnia go do „chrzczenia Duchem Świętym" (J 1,33), pokazuje, że w Jezusie wypełniają się długie dzieje przymierza Boga z ludźmi i że sam Jezus z Nazaretu jest Zbawicielem swojego ludu. On jest tym, „kogo Bóg posłał, kto mówi słowa Boże i bez miary udziela Ducha" (por. J 3,34). Z tego wszystkiego można wywnioskować, że

> *chrzest Jezusa* jest podstawowym miejscem, w którym wyłania się szczególna więź między „pneumatologią i chrystologią" w tradycji synoptycznej, która stanowi jakby pryzmat lektury *całego ziemskiego życia Jezusa*, które – w świetle chrztu – może być całe traktowane, aż do śmierci (Mk 10,38), jako „chrzest w Duchu Świętym" (Mk 1,8; J 1,33; Mt 3,11; Łk 3,16)[22].

Pełne i trwałe natchnienie, które objęło Jezusa w czasie Jego chrztu, z wszelkim prawdopodobieństwem stanowiło także dla Jego świadomości moment światła odnośnie do charakteru Jego misji, uwypuklenie Jego tożsamości, bez czego jest absolutnie nie do pomyślenia dokonany przeskok od samoświadomości (ludzkiej) sprzed chrztu do świadomości późniejszej (boskiej). Żadne ludzkie przeżycie czy doświadczenie nie mogłoby uzasadnić takiego przejścia od czucia się prostym człowiekiem do odkrycia siebie jako Syna Bożego, samego Boga. Można powiedzieć za Y. Congarem:

> Chrzest Jezusa, Jego spotkanie z Janem Chrzcicielem, zstąpienie Ducha, słowo, które temu zstąpieniu towarzyszy, stanowią niewątpliwie decydujący moment w wyjaśnieniu świadomości Jezusa w Jego ludzkiej duszy – co do swej godności wybranego, posłanego, Syna Bożego i Sługi – Baranka Bożego. Można stwierdzić dziś zgodność w następującym sensie: dzięki unii hipostatycznej Słowo lub Syn „Boga" jest zasadą istnienia Jezusa i metafizycznym podmiotem, któremu przypisuje się działania Jezusa; unia ta jednak pozostawia prawdziwemu i pełnemu człowieczeństwu możliwość swobodnego rozwoju jego władz poznawczych i wolitywnych[23].

---

[21] M. Bordoni, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, Brescia 1995, s. 231.
[22] M. Bordoni, *La cristologia*..., dz. cyt., s. 231.
[23] Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego. Duch Święty w „ekonomii"*..., dz. cyt., t. 1, s. 55–56.

Jak poświadczają pisma Nowego Testamentu, w człowieku Jezusie następował proces wzrostu i pogłębienia pod znakiem posłuszeństwa Ojcu, mimo że był Synem Bożym (por. Łk 2,52; Flp 2,6-8; Hbr 2,10; 5,4-10; 7,28)[24].

Mesjańska samoświadomość Jezusa

Szczególny moment w uświadomieniu sobie przez Jezusa Jego tożsamości posłanego przez Boga i Mesjasza konsekrowanego w pełni Ducha Świętego stanowi Jego mowa w Nazarecie na początku publicznej działalności (por. Łk 4,14-27)[25]. Św. Łukasz przytacza ten epizod ze szczegółami, podkreślając w nim relację między Jezusem i Duchem Świętym. Po zwycięskiej próbie pokus na pustyni „powrócił Jezus mocą Ducha do Galilei" (*en te dynamei tou pneumatos*) i „przyszedł do Nazaretu, gdzie się wychował" (Łk 4,14.16). Gdy uczestniczył w liturgii szabatowej w synagodze, dano Mu do czytania księgę z tekstem proroctwa Izajasza, a potem do komentowania. Nie przypadkiem Jezus czytał tekst mesjański: „Duch Pański spoczywa na Mnie, ponieważ Mnie namaścił i posłał Mnie, abym ubogim niósł dobrą nowinę, więźniom głosił wolność, a niewidomym przejrzenie; abym uciśnionych odsyłał wolnymi, abym obwoływał rok łaski Pana" (Iz 61,1-2; Łk 4,18-19).

Po zakończonej lekturze Jezus „zwinąwszy księgę, oddał słudze i usiadł; a oczy wszystkich w synagodze były w Niego utkwione. Począł więc mówić do nich: «Dziś spełniły się te słowa Pisma, któreście słyszeli»" (Łk 4, 20-21). Po pierwszej spontanicznej manifestacji podziwu dla Jezusa, którego uważano za „syna Józefa", scena ulega radykalnej zmianie, a wręcz staje się dramatyczna – Jezus stał się przedmiotem bezpośredniego odrzucenia przez swój lud, który nawet usiłuje Go zabić, zrzucając z góry (por. Łk 4,23-30).

Święty Łukasz w tym opowiadaniu daje streszczenie charakterystyki, która będzie towarzyszyć całej działalności mesjańskiej Chrystusa; będzie On „znakiem sprzeciwu", jak zapowiedział Symeon „natchniony przez Ducha" (por. Łk 2,22-35). Jego głoszenie Ewangelii często spotykało się z wrogością i odrzuceniem ze strony ludu. W tym zatem wydarzeniu Jezus z Nazaretu ukazuje się – jak podkreślił Heinz Schürmann – jako „Ewangelia w Ewangelii". Wyjaśnia on to stwierdzenie następująco: „Tą podwójną treścią [wypełnienie

[24] Por. J. Maritain, *Łaska i człowieczeństwo Jezusa*, tłum. A. Ziernicki, Ząbki 2001.

[25] Na temat samoświadomości Jezusa w czasie pełnienia misji ziemskiej zob. G. Frosini, *Il volto storico di Gesù*, Torino 2017, s. 191–206.

obietnic Bożych w Jezusie i odrzucenie ze strony ludu] perykopa zbiera jak soczewka całe światło Ewangelii"[26].

Programowa mowa Jezusa w redakcji św. Łukasza spełnia „rolę, którą ma kazanie na górze w ramach Ewangelii św. Mateusza; jest ona *magna charta* – istotnym programem Jego posługi"; słowa proroka Izajasza, które Jezus przyjął za swoje, św. Łukasz odczytuje jako wyrażenie specyfiki mesjanizmu Chrystusa: „Duch Święty, namaszczenie mesjańskie, interwencja Boża na rzecz ubogich i prześladowanych, ogłoszenie roku łaski"[27]. Ogniskami tej jakby elipsy są dwa zasadnicze stwierdzenia: „Duch Pański spoczywa na Mnie" (Łk 4,18; Iz 61,1) i „Dziś spełniły się te słowa Pisma, któreście słyszeli" (Łk 4,21). Posłanie mesjańskie, ogłoszone w czasie chrztu w Jordanie, doznaje tutaj wyraźnego ożywienia w świadomości Jezusa, który ogłasza się Konsekrowanym i eschatologicznym Posłanym Boga na mocy namaszczenia Duchem Świętym. Świadomość bycia Mesjaszem Bożym, już obecnym i działającym pośród swego ludu, zostaje wzmocniona przez następne wyrażenie wskazujące na wypełnianie się zbawczych obietnic Boga: „Dzisiaj".

Dla tych, którzy słuchają słowa Jezusa, jest On początkiem i wypełnieniem zbawienia; jest On osobowym „dzisiaj" Boga, które staje się darem wyzwolenia i łaski dla człowieka, który Go szuka szczerym sercem. Całe życie Chrystusa objawia, że królestwo Boże jest już obecne i działające w Jego osobie, że On jest dawcą zbawienia Bożego dla ludzi, gdyż On działa mocą „palcem prawicy Ojca" (*digitus paternae dexterae*), czyli stwórczą mocą Ducha Świętego: „Lecz jeśli Ja mocą Ducha Bożego wyrzucam złe duchy, to istotnie przyszło do was królestwo Boże" (Mt12,28); „A jeśli Ja palcem Bożym wyrzucam złe duchy, to istotnie przyszło już do was królestwo Boże" (Łk 11,20)[28].

Punktem dojścia refleksji teologicznej na temat Ducha Świętego w życiu Jezusa jest wyznanie wiary Kościoła, które już w starożytnych wyznaniach chrzcielnych widzi początek tajemnicy Jezusa: „Począł się z Ducha Świętego i narodził się z Maryi Dziewicy" (Symbol rzymski); „za sprawą Ducha Świętego przyjął ciało z Maryi i stał się człowiekiem" (Symbol nicejsko-konstantynopolitański)[29]. To wyznanie wiary Kościoła nie jest niczym innym niż streszczeniem i podkreśleniem tego, co już teksty Nowego Testamentu stwierdzały o dziewiczym poczęciu Maryi na mocy bezpośredniej, stwórczej interwencji Ducha Świętego

[26] H. Schürmann, *Gesù di fronte alla sua morte*, Brescia 1983, s. 396.

[27] C. Ghidelli, *Luca*, Roma 1997, s. 118.

[28] Por. J. Królikowski, *Dotknięci Duchem Świętym. Metafory pneumatologiczne w interpretacjach ojców Kościoła*, [w:] *Duch Święty*, G. Baran, J. Królikowski, P. Łabuda (red.), seria: *Scripturae Lumen. Biblia i jej oddziaływanie* 8, Tarnów 2015, s. 241–255.

[29] Por. E. Prinzivalli, *Il cristianesimo antico fra tradizioni e traduzioni*, Roma 2019, s. 37–57.

(por. Mt 1,20; Łk 1,35)[30]. Opowiadania o zwiastowaniu z Ewangelii św. Mateusza i św. Łukasza wskazują w imieniu „Jezus" (Bóg jest zbawieniem) funkcję, którą miał On spełnić w swoim ziemskim życiu. Potwierdza się w tym miejscu to wszystko, co powiedzieliśmy na początku, a mianowicie w żadnym przypadku nie można oddzielać tajemnicy Jezusa z Nazaretu (chrystologia) od działania w Nim Ducha Świętego (pneumatologia).

Zakończenie

Święty Paweł z nadzwyczajną wnikliwości teologiczną i trynitarną mówi o Duchu Świętym jako tym, który „przenika (...) głębokości Boga samego" (1Kor 2,10). Będąc osobową miłością Ojca i Syna i Im wspólną, Duch jest tym, który pozwala nam swoim światłem poznać ukrytą tajemnicę zarówno niewidzialnego Ojca, jak i Syna, który stał się człowiekiem, a tym samym stał się widzialny (por. J 1,18). Wynika z tego wszystkiego, jak bardzo była szkodliwa wizja Joachima z Fiore, który zapowiadał nadejście trzeciej epoki, właśnie „epoki Ducha", która miała zastąpić „epokę Ojca" (Stary Testament) i „epokę Syna" (Nowy Testament). Św. Tomasz z Akwinu nie waha się takiego poglądu zakwalifikować jako *stultissimum est*[31].

Długi ciąg dziedziców niewątpliwie intrygującego mnicha z Kalabrii przedłuża się także dzisiaj; można ich znaleźć w ruchu New Age, ciągle jeszcze uważanym za całkowicie wyjątkowe doświadczenie duchowe, ale również w rozmaitych nurtach pentekostalnych, dla których jedynym odniesieniem jest szukanie jakiegoś, najczęściej głęboko nieokreślonego, doświadczenia Ducha Świętego, sytuującego się w ewidentnym paralelizmie do doświadczenia Jezusa Chrystusa, a tym samym także odległego od właściwego rozumienia i przeżywania Kościoła. W pewnym porywie duchowym, który sam w sobie może mieć znaczenie pozytywne, wyrażając pragnienie jakiejś odnowy duchowej, a może nawet odnowy w Duchu Świętym, a tym samym niosąc w sobie pragnienie odnowy Kościoła jako instytucji, pojawiają się jednak nieuchronne pytania o charakter tego porywu i jego autentyczność doktrynalną.

Przeciw tym nurtom myślowym i duchowym, które pomijają, a nawet negują wydarzenie i dogmat Wcielenia Słowa, należy zwrócić uwagę na kryterium „zdrowej" teologii, którego nie wahają się podkreślać dzisiaj teologowie, szukając także wewnętrznej jedności i wewnętrznej ciągłości zbawczego działania

[30] Por. A. Paciorek, *Jezus z Nazaretu. Czasy i wydarzenia*, Częstochowa 2015, s. 111–129.
[31] Por. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I-II q. 106 a. 4 ad. 4.

Jezusa Chrystusa i działania Ducha Świętego. Tym kryterium jest i na zawsze musi pozostać chrystologia. Ona jest zarówno kryterium dojrzałej i zrównoważonej pneumatologii, jak i autentycznego życia kościelnego, w tym duchowości i rozmaitych form pobożności. Owszem, chrystologia potrzebuje dopełnienia pneumatologicznego i go intensywnie poszukuje, ale musi być ono dokonywane bardzo roztropnie, a będzie takie, gdy będzie czerpało z danych dostarczanych przez Nowy Testament i zweryfikowanych przez tradycję duchową w Kościele.

Zasadnicza w najwyższym stopniu pozostaje prawda, że człowiek Jezus jest Panem, Synem Bożym, ponieważ „począł się z Ducha Świętego" i przez Niego został namaszczony na Mesjasza powszechnego. Syn i Duch są więc nierozdzielni, będąc – jak trafnie stwierdził św. Ireneusz – „dwoma rękami Ojca"[32]. Trzeba zgodzić się z tym, że te dwie ręce wykonują jedno działanie, choć spełniają je w różny sposób, przy czym działanie Ducha pozostaje na zawsze ukryte, tak jak On jest Ukryty ponad Słowem. Pozostaje więc faktem, że „na ogół Duch jest wewnętrznym szeptem, a nawet ciszą. To Słowo jest wyrazem, a On jest natchnieniem"[33].

Bibliografia

Balthasar H.U. von, *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III*, Einsiedeln 1967.
Balthasar H.U. von, *Teologika*, t. 3: *Duch Prawdy*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2005.
Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym* (10), tłum. A. Brzóstkowska, Warszawa 1999.
Bednarz M., *Jezus Sługą Pańskim według Nowego Testamentu*, Tarnów 2001.
Bobrinskoy B., *Communion du Saint-Esprit*, Bégrolles-en-Mauges 1992.
Bordoni M., *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, Brescia 1995.
Congar Y., *Wierzę w Ducha Świętego. Duch Święty w „ekonomii". Objawienie i doświadczenie Ducha*, t. 1, tłum. A. Paygert, Warszawa 1997.
Congar Y., *Wierzę w Ducha Świętego. Rzeka życia płynie na Wschodzie i na Zachodzie (Ap 22,1)*, tłum. L. Rutowska, t. 3, Warszawa 1996.
Congar Y., *Słowo i tchnienie*, tłum. M. Jagielski, seria: *Myśl Teologiczna* 94, Kraków 2018.
Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, tłum. J. Brylowski, Pelplin 2018.
Frosini G., *Il volto storico di Gesù*, Torino 2017.
Ghidelli C., *Luca*, Roma 1997.
Katechizm Kościoła katolickiego, Poznań 2002.
Kobyliński A., *Etyczne aspekty współczesnej pentekostalizacji chrześcijaństwa*, „Studia Philosophiae Christianae" 50 (2014), nr 3, s. 91–129.

[32] Zob. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* (4, wstęp), s. 300.
[33] Y. Congar, *Słowo i tchnienie*, dz. cyt., s. 61.

Królikowski J., *Dotknięci Duchem Świętym. Metafory pneumatologiczne w interpretacjach ojców Kościoła*, [w:] *Duch Święty*, G. Baran, J. Królikowski, P. Łabuda (red.), seria: *Scripturae Lumen. Biblia i jej oddziaływanie* 8, Tarnów 2015, s. 241–255.
Kudasiewicz J., *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Ząbki 1999.
Lubac H. de, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, t. 1–2, Paris 1979–1981.
Maritain J., *Łaska i człowieczeństwo Jezusa*, tłum. A. Ziernicki, Ząbki 2001.
Nowacjan, *O Trójcy Świętej*, tłum. G. Jaśkiewicz, seria: *Źródła Myśli Teologicznej* 35, Kraków 2005.
Paciorek A., *Jezus z Nazaretu. Czasy i wydarzenia*, Częstochowa 2015.
Potterie I. de la, *Studi di cristologia giovannea*, Genova 1992.
Prinzivalli E., *Il cristianesimo antico fra tradizioni e traduzioni*, Roma 2019.
Sawa P., *Spór o pentekostalizację Kościoła*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 51 (2018), z. 1, s. 100–119.
Siemieniewski A., *Pentekostalizacja chrześcijaństwa. Przewodnik teologiczno-pastoralny*, Wrocław 2020.
Schürmann H., *Gesù di fronte alla sua morte*, Brescia 1983.
Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae.*
Topolski M., *Pentekostalizacja: szansa czy zagrożenie pastoralne?*, „Rocznik Teologiczny" 60 (2020), z. 1, s. 229–259.

Królikowski Janusz (ks. prof. dr hab.) – kapłan diecezji tarnowskiej; wykładowca teologii dogmatycznej w Wydziale Teologicznym Sekcja w Tarnowie (UPJPII). Od 2010 roku wykładowca mariologii w Instytucie Maryjno-Kolbiańskim „Kolbianum" w Niepokalanowie. Członek Polskiego Towarzystwa Mariologicznego, Towarzystwa Teologów Dogmatyków, Polskiego Towarzystwa Teologicznego Oddział w Tarnowie, członek zwyczajny Międzynarodowej Papieskiej Akademii Maryjnej w Rzymie. Konsultor Komisji Maryjnej Episkopatu Polski.

Wrocławski Przegląd Teologiczny
29 (2021) 1, 207–226
Wrocław Theological Review

Tadeusz Kuźmicki
Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland
tadeusz.kuzmicki@gmail.com
ORCID: 0000-0002-4638-2396

Die Logik der Sünde und das Sakrament der Beichte

Logika grzechu a sakrament spowiedzi

Abstract: Moral and theological reflection on sin is based on an anthropology that presupposes human weakness. Although this assumption has met with criticism that even led to the denial of sin, a universal view on anthropology leaves no doubt about human error or guilt. A constructive approach to the logic of sin has encouraged many believers to receive the sacrament of confession that has taken various forms over the centuries. The first indications of a positive experience of sin can already be found in the Old Testament, and in particular in the saving work of Jesus Christ. The early Church faced the difficulty of assessing the genuineness of conversion in cases when sins were repeated. At the same time, the faithful were motivated to a profound change by means of excommunication, penance and reconciliation. Initially, this was only possible once in a lifetime, which made some of the faithful do penance just before death. It was not until the 6th century that the Celtic monks introduced the custom of repeated confession as a practice of the spiritual life. Subsequent Councils sanctioned the role of repeated confession in the Church. Immediately after the Second Vatican Council, however, it was noticed that in the countries of Western Europe from the 1970s onwards confession was less and less frequent, until finally the practice almost disappeared. These events and an analysis of the historical development of confession allow us to draw three conclusions. Firstly, man should confront the fact of his personal sin. Secondly, in this confrontation the community of the Church comes to his aid. Thirdly, the believer discovers the mystery of his conversion in the encounter with the forgiving God in confession as an ever-present aporia of the dialectical experience of sinfulness and holiness.

Keywords: sin, denial of sin, excommunication, penance, reconciliation, confession, history of confession, Celtic (Irish-Scottish) monks, anthropology, Church

Abstrakt: Moralnoteologiczna refleksja nad grzechem opiera się na antropologii, która zakłada ludzką słabość. Chociaż to założenie spotkało się z krytyką, aż po negowanie grzechu, to uniwersalne spojrzenie na antropologię nie pozostawia wątpliwości

DOI: 10.34839/wpt.2021.29.1.207-226 © Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

o ludzkim błędzie czy winie. Konstruktywne spojrzenie na logikę grzechu prowadziło wielu wierzących do sakramentu spowiedzi, który na przestrzeni wieków przybierał różne formy. Pierwsze przesłanki związane z pozytywnym przeżywaniem grzechu znajdujemy już w Starym Testamencie, a w szczególności w zbawczym dziele Jezusa Chrystusa. W pierwotnym Kościele mierzono się z trudnością oceny prawdziwości nawrócenia przy ciągle powtarzających się grzechach. Jednocześnie wiernych motywowano do głębokiej przemiany ekskomuniką, pokutą i rekoncyliacją. Początkowo było to możliwe tylko raz w życiu, co prowadziło do sięgania po pokutę tuż przed śmiercią. Dopiero w VI wieku iroszkoccy mnisi wprowadzili zwyczaj powtarzalnej spowiedzi jako praktyki życia duchowego. Kolejne postanowienia soborów usankcjonowały w Kościele rolę powtarzalnej spowiedzi. Bezpośrednio po Soborze Watykańskim II dostrzeżono jednak, że w krajach Europy Zachodniej od lat 70. XX wieku spowiadano się coraz rzadziej, aż w końcu zupełnie zdystansowano się do tego sakramentu. Wydarzenia te oraz analiza historycznego rozwoju spowiedzi pozwalają wyciągnąć trzy wnioski. Po pierwsze, człowiek powinien skonfrontować się z faktem osobistego grzechu. Po drugie, w tej konfrontacji przychodzi z pomocą wspólnota Kościoła. Po trzecie, wierzący odkrywa tajemnicę swojego nawrócenia w spotkaniu z przebaczającym Bogiem w spowiedzi jako ciągle istniejącej aporii dialektycznego doświadczenia grzeszności i świętości.

Słowa kluczowe: grzech, negacja grzechu, ekskomunika, pokuta, pojednanie, spowiedź, historia spowiedzi, iroszkoccy mnisi, antropologia, Kościół

Einführung

Die Frage nach der Sünde und der Heiligkeit reicht in die Grundlagen des menschlichen Daseins und erweist sich als eine stets relevante und geheimnisvolle Aporie in sich. Die zwei Dimensionen der Sünde und der Heiligkeit kommen im Leben jedes einzelnen Menschen vor und gehören genuin zu seiner Existenz. Auf den ersten Blick scheint es, dass die Sünde und die Heiligkeit zu zwei getrennten Welten gehören. Es gibt jedoch aus moraltheologischer Sicht einen Ort, an dem sich diese zwei Dimensionen nicht nur begegnen, sondern auch wesentlich dazugehören, das Sakrament der Beichte. Aus diesem Kontext gehen viele interessante und aufschlussreiche Zusammenhänge hervor. Deshalb wird im folgenden Aufsatz der Versuch unternommen, aus der Sicht der Moraltheologie der Frage näher nachzugehen, wie sich die kirchliche Auffassung der Sünde zum Sakrament der Beichte verhält.

Es wird im ersten Schritt die Thematik der Hamartologie innerhalb der Anthropologie erläutert. Im zweiten Schritt wird die Wandelbarkeit der Beichtgestalt in ausgewählten Abschnitten der Geschichte von der Bibel bis hin in die Gegenwart dargestellt. Und zum Schluss wird ein Versuch unternommen, die geschilderten

unterschiedlichen Aspekte zusammenzustellen und ein kohärentes Bild des Umgangs mit der Sünde innerhalb des Sakramentes der Beichte zu erarbeiten.

Hamartologie innerhalb der Anthropologie

Das, was unter dem Begriff der Sünde zu verstehen ist, bezieht sich sowohl auf den Menschen als auch auf Gott. Karl Rahner schreibt über die Sünde, rekurrierend auf Thomas von Aquin: »Die Sünde ist ein Widerspruch gegen den heiligen Willen des ewigen Gottes und gegen seine uns angebotene Liebe, in der er sich selbst mehr und mehr schenken und mitteilen will«.[1] Sie ist aber nicht nur eine sündhafte menschliche Handlung gegen Gott, sondern auch gegen andere Menschen. Diese Handlung wird sowohl von der Psychologie (Schuld) als auch von der Theologie (Sünde) bearbeitet, was die Breite dieses Themas, aber auch seine Zugehörigkeit zum menschlichen Leben beweist.[2] Dass die Hamartologie zu den Grundvollzügen der Anthropologie gehört, wurde von einigen jedoch in Frage gestellt oder sogar geleugnet.

Verneinung der Sünde

Josef Pieper hat in seinem Aufsatz *Über den Begriff der Sünde* betont, dass es in der Geschichte der Welt schon Philosophien, Denksysteme und Denker gegeben hat, die die Sünde geleugnet haben.[3] Sören Kierkegaard schrieb: »Weder das Heidentum noch der natürliche Mensch wissen, was Sünde sei«.[4] Für Friedrich Nietzsche ist Sünde »ein jüdisches Gefühl und eine jüdische

---

1 K. Rahner, *Vergessene Wahrheit über das Buß-Sakrament (1953)*, [in:] *Karl Rahner. Sämtliche Werke*, Bd. 11, K. Rahner-Stiftung (Hg.), Freiburg 2005, S. 427. Vgl. Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, III, q. 46, a. 2 ad. 3.

2 Vgl. *Krise der Beichte – Krise des Menschen? Ökumenische Beiträge zur Feier der Versöhnung*, K. Schlemmer (Hg.), Würzburg 1998; N. Wandinger, *Die Sündenlehre als Schlüssel zum Menschen. Impulse K. Rahners uns R. Schwagers zu einer Heuristik theologischer Anthropologie*, [in:] *Beiträge zur mimetischen Theologie. Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung*, H. Büchele u. a. (Hg.), Bd. 16, Münster 2003.

3 Vgl. J. Pieper, *Über den Begriff der Sünde*, [in:] *Josef Pieper. Werke in acht Bänden*, Bd. 5: *Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik. Grundstrukturen menschlicher Existenz*, B. Wald (Hg.), Hamburg 2007, S. 207–279.

4 S. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, [in:] *Sören Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode. Furcht und Zittern. Die Wiederholung. Der Begriff der Angst*, H. Diem, W. Rest (Hg.), Köln 1956, S. 23–177, hier 125.

Erfindung«[5], als Beweis dafür nennt er »das griechische Altertum – eine Welt ohne Sündengefühle«.[6] Weiter beruft sich Pieper auf das Kittelsche Theologische Wörterbuch, in dem die These aufgestellt wurde: »Der christliche Begriff der Sünde ist im klassischen Griechentum nicht vorhanden. Es kennt keine Sünde des Menschen im Sinne der Feindschaft gegen Gott«.[7] Im 20. Jahrhundert wurde der Begriff Sünde nicht nur geleugnet und ignoriert, sondern es wurde über ihn auch geschwiegen.[8]

Diese Thesen lassen sich jedoch laut Josef Pieper historisch nicht aufrechterhalten. Als Belege dafür nennt er das Symposion von Plato, Laotse, Konfuzius, die Upanishaden und die Hymnen des alten Ägyptens.[9] Versagen, Schuld, Verfehlung gegen Gott und Mitmenschen sind also keine fremden Begriffe in der Geschichte der Menschheit.

Die Religionskritik der Neuzeit hat die Sündenlehre als ein Instrument der Kirche gesehen, um Angst zu erzeugen und dadurch Macht über Menschen auszuüben und sie zu unterdrücken.[10] Um dies zu belegen, wurden Argumente aus der Psychoanalyse benutzt, die besagen, dass Vorstellungen von Schuld und Sünde bei den Menschen eine psychische Krankheit auslösen könne.[11]

> Freud macht ernst mit Nietzsches Satz: Die Sünde (…), diese Selbstschändungsform des Menschen par excellence, ist erfunden, um Wissenschaft, um Kultur, um jede Erhöhung und Vornehmheit des Menschen unmöglich zu machen; der Priester herrscht durch die Erfindung der Sünde.[12]

Die Kritik am Begriff der Sünde hat ihre eigenen Ursachen. Die Reflexion der psychoanalytischen Befunde, die nur über krankhafte Schuldgefühle sprechen, belegt, dass die Schuld oftmals für den Menschen nur als krankhaftes Schuldgefühl zu erfahren ist. Dieser Befund, wie auch die Erfahrung, dass Schuld krank machen kann, beweist jedoch noch nicht, dass jedes Schuldgefühl und jede Erfahrung von Sünde etwas Krankhaftes sind.

---

5 F. Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, [in:] *Nietzsches Werke, Abteilung* 5, G. Colli, M. Montinari (Hg.), Bd. 2, Berlin 1973, S. 11–335, hier 164.

6 F. Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, op. cit., S. 164

7 *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, G. Kittel (Hg.), Bd. 1, Stuttgart 1933, S. 299.

8 Vgl. J. Pieper, *Über den Begriff der Sünde*, op. cit., S. 214.

9 Vgl. J. Pieper, *Über den Begriff der Sünde*, op. cit., S. 244.

10 Vgl. G. Koch, *Sakramentenlehre – Das Heil aus den Sakramenten*, [in:] *Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik*, W. Beinert (Hg.), Bd. 3, Paderborn 1995, S. 446.

11 Vgl. G. Koch, *Sakramentenlehre...*, op. cit., S. 447.

12 G. Koch, *Sakramentenlehr...*, op. cit., S. 447.

Im Blick auf diese Zeugnisse aus der Geschichte und der Psychologie ergibt sich die Erkenntnis, dass der Mensch – insofern er sich als das vollkommene Wesen versteht – mit rein vernunftgemäßer Logik nicht auskommt, wenn es um die eigene Fehlerhaftigkeit und Schuld geht. Er muss sich also mit der eigenen Schuld konfrontieren lassen. Und als religiösem Menschen erweist sich ihm die Schuld immer auch als ein Fehler gegen Gott, also als Sünde. Wo der Mensch seine Sünde erkennt, kann er im Glauben den weiteren Weg finden, um aus der eigenen *conditio humana* hinüberzusteigen und in der Theologie die Lösungen zu finden.[13]

Bejahung der Sünde

Neben dem Weg der Leugnung und Verharmlosung der Sünde in der Geschichte gibt es viele Beispiele des rein menschlichen Umgangs mit Schuld und in der Biografie der Heiligen einen anderen Weg, auf dem die erkannte Sünde positiv angenommen werden und sogar zu einem innerlichen Gleichgewicht führen kann. Als Beispiel seien hier der Apostel Paulus und Augustinus genannt.

Der positive Umgang mit der Sünde bei den Heiligen bedeutet nicht, dass für sie die Sünde eine schuldlose Wirklichkeit sei. Im Gegenteil: viele Heilige und Mystiker haben dank ihrer feinen Sensibilität Sünde sehr deutlich im Leben erkannt und wahrgenommen. Sie hatten ein zartes Gespür für jede kleinste fehlerhafte Handlung oder Haltung, durch die sie sich als schuldig gegenüber dem barmherzigen Gott verstanden haben.

Was unterscheidet das Leben dieser Heiligen im Bezug auf die Sünde von anderen Christen? Sie haben in der Person Jesu Christi den Ort gefunden, in dem sie sich mit ihrer im Licht des Glaubens erkannten Sünde einfinden und diese dort lassen konnten.

Um jedoch mit Sünde vor Gott hinzutreten, mussten die Heiligen zuerst den Prozess der Anerkennung der eigenen Schuld zulassen. Dieser Prozess gehört nach Romano Guardini zur *Annahme seiner selbst*. Eine solche Annahme stellt kein einzelnes Ereignis im Leben der Heiligen dar, sondern einen dauerhaften Prozess, in dem der Mensch (ein Heiliger) seine Sündhaftigkeit wie auch seine Heiligkeit erfährt.[14] In seiner aus dem Glauben entstandenen Entscheidung findet er sich selbst stets in der dialektischen Erfahrung der Sünde und der Heiligkeit, einer Heiligkeit,

[13] Vgl. E. Przywara, *Analogia entis. Metaphysik. I Prinzip*, München 1932, S. 47–50.

[14] Vgl. R. Guardini, *Die Annahme seiner selbst*, [in:] *Romano Guardini Werke*, F. Henrich (Hg.), Mainz 1993, S. 7–31.

die ihm von Gott zugesprochen wird. Diese zugesprochene Heiligkeit erfährt er in besonderer Weise im Sakrament der Beichte. Dort ist für ihn ein Ort, in dem er für die eigene Sünde die Lösung finden kann.

Die Wandelbarkeit der Beichtgestalt in der Geschichte

Die Gestalt der Beichte hat in der Geschichte einen langen Weg hinter sich und von allen Sakramenten den größten Wandel erlebt. Die unter heutiger Struktur bekannte Beichte ist das Ergebnis von vielen verschiedenen Wendemomenten.[15] Der Ausgangspunkt ihrer Geschichte findet sich bereits in den ersten Kapiteln der Bibel.

Die Bibel

Das Genesisbuch stellt den Sündenfall der ersten Eltern als ein Deutungsbild der menschlichen Sündhaftigkeit dar. Er wird direkt mit dem Schöpfungsakt verbunden, um zu betonen, dass die Sünde genuin zur menschlichen Existenz gehört, was die weitere Geschichte der Menschheit in der Bibel beweist. Beispielhaft kann man hier zwei Geschichten: über König David und König Ahab, anführen, um die Logik der Sünde darzustellen.

In der Geschichte des Königs David (2Sam 11) erkennt man, dass eine Einzeltat in dem Moment der Tat nicht als Sünde, Verlust oder Schuld, sondern im Gegenteil – als etwas Gutes – verstanden oder empfunden werden kann. Thomas von Aquin nennt dies: Der Mensch wendet sich in jeder Tat einem subjektiven, aktuell erkannten Guten zu. Im Abstand der Zeit und durch Reflexion erkennt er jedoch, dass manche seiner Entscheidungen kein objektives Gutes zum Ziel hatten, sondern die Sünde. Es handelt sich also darum, die Erkenntnisquellen aufzuzeigen, die der Mensch für seine Sünde hat.

König David kam nicht von sich aus zu der vollen Erkenntnis, sondern Gott sandte ihm dazu den Propheten Natanael, um mit ihm zu sprechen. David, der sich nach der begangenen Sünde angesichts deren Konsequenzen zurückziehen

[15] Eine neue, gut fundierte und Bibliographie-reiche Studie zum geschichtlichen Verlauf der Beichte schrieb Liturgiewissenschaftler Reinhard Meßner, Vgl. R. Meßner, *Feiern der Umkehr und Versöhnung*, [in:] *Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft, Teil 7,2, Sakramentliche Feiern I/2*, H.B. Meyer u. a. (Hg.), Regensburg 1992, S. 9–240.

wollte, erkannte es zwar, dass sein Handeln falsch war, wollte das jedoch nicht ans Licht kommen lassen. Er erkannte eine »gewisse« Falschheit seiner Tat und hat diese vertuscht, erkannte aber nicht die volle »wahre« Falschheit seiner Tat. Zur vollen »wahren« Erkenntnis kam David nicht von sich selber, diese brachte ihm der von Gott geschickte Prophet Natanael. Indem David die wahren Ausmaße seiner Sünde erkannte, sah er auch den Bruch in seinem Verhältnis zu Gott, glaubte aber, diesen durch die eigene Leistung wieder überwinden zu können.

Zu der Einsicht, auf Versöhnung angewiesen zu sein, kann jedoch nur der Mensch kommen, den ein Leben mit der Sünde stört, oder der die Ungerechtigkeit der Sünde so erkannt hat, dass er dies rechtfertigen möchte, so wie David. An diesem Beispiel sehen wir, dass David seinen sündhaften Zustand nicht allein erkannt hatte.

Ein ähnliches Beispiel findet man in der Geschichte des Königs Ahab und des Todes von Nabot (1Kön 21). Gott schickte seinen Propheten Elija aus Tischbe, der mit dem König sprechen sollte, um ihm die Größe seiner Vergehen vor Augen zu führen.

Wichtig in diesen Geschichten ist die Erkenntnisquelle der Sünde. Die Frage lautet: Wie kommt der Mensch dazu, dass er sich selbst als Sünder erkennt, als einen Sünder, der eine einzelne Sünde begangen hat? Kommt er allein von sich aus zu dieser Erkenntnis, oder muss ihm jemand dabei helfen? Die Propheten Natanael und Elija übernahmen die Funktion der Werkzeuge Gottes, die die anderen zur Erkenntnis ihrer Sünde brachten. Sie führten auch David und Ahab zu einem Versöhnungsakt mit Gott.

In der Bibel gibt es unterschiedliche Versöhnungsriten zur Entsündigung und Reinigung des Volkes (Lev 4-5; 8-9) als ein System der Vergeltung unwissentlich begangener Sünden.[16] Man kann hierfür den Versöhnungstag (Lev 16) oder den an jenem Fest verwendeten Sündenbock nennen. Die Vielzahl der Versöhnungsriten und ihr zahlreiches Vorkommen in der Bibel zeigen das Verlangen der Menschen, gerechtfertigt und versöhnt zu werden, mit sich selbst und mit Gott.

Im Neuen Testament übernimmt Jesus selbst die Funktion des Propheten mit seinem Ruf zur Bekehrung (Mk 1,15). Er zeigt auf, dass er mächtig ist, die in der Bekehrung erkannten Sünden zu vergeben. Es ist hier jedoch die Ausschließlichkeit der Sündenvergebung wichtig und die Fixierung auf Jesus selbst, dass er und nur er und nur in ihm eine Vergebung der Sünden möglich ist. Die erste Gemeinde betonte, dass Jesus für unsere Sünde gestorben ist, dass er das Sühnegeld für alle bezahlte.

[16] Vgl. T. Seidl, *Versöhnungstag. I. Altes Testament*, [in:] LThK 3, Bd. 10, S. 727.

Wenn im Alten Testament die Menschen durch eine Gegenleistung die Versöhnung erwerben wollten, so ist dies im Neuen Testament ein Geschenk Gottes, ein Geschenk Jesu. Er hat für die Menschen den Sündenpreis bezahlt.

Im Neuen Testament ist Jesus selber der Verkünder, der zur Bekehrung ruft und der Kirche die sündenvergebende Vollmacht für die gesamte Erde übergibt (Joh 20,22f.). Mit dieser Vollmacht wird auch die Verantwortung für die Gemeinde, für die anderen Brüder und Schwestern, verbunden. Der Mensch, der die Sünde begangen hat, soll zurechtgewiesen werden (Mt 18,15-18). Jesus hat also der Kirche sowohl die Vergebungsvollmacht hinterlassen, als auch die Aufgabe (das Amt) die anderen zurechtzuweisen im Amt der Verkündigung.

All diese Dimensionen bündeln sich in der Geschichte der Beichte: Das Amt der Verkündigung, das Zurechtweisen, die Sündenerkenntnis und die Sündenvergebungsvollmacht.

Die frühe Kirche und die Kirchenväter

Der heilige Paulus spricht von der sich stets zeigenden Sündhaftigkeit des Menschen, die er dem alten Menschen (dem vor der Taufe) zurechnet. Die Taufe öffnet das neue Leben in Christus und schafft eine neue Qualität des Lebens ohne Sünde. Diese Erfahrung des neuen Lebens in Christus nach der Taufe war so stark, dass man eine Veränderung im Leben des Christen beobachten konnte, von der Paulus selbst ein Beweis ist. Das neue Leben nach der Taufe bedeutet jedoch nicht, dass die Menschen keine Sünden mehr begehen werden, als ob sie mit der Taufe die Natur Marias angenommen hätten. In den Zeiten des Paulus besaßen die Christen noch keine differenzierten Erfahrungen mit der menschlichen Schwäche, die durch die Taufe nicht aufgehoben wird.

Die erste Gemeinde kannte also die Sünde des Menschen, verstand sie jedoch als eine Verfehlung, mit der ein Gnadenverlust verbunden war und die eine Gegenleistung (die Buße) verlangte, um den Gnadenzustand wieder herzustellen.[17] Die Belege dafür erkennen Bernhard Poschmann und Karl Rahner bei den folgenden Zeugen der ersten Jahrhunderte: Der Barnabasbrief[18], der

[17] Vgl. K. Rahner, *Sünde als Gnadenverlust in der frühkirchlichen Literatur (1936)*, [in:] *Karl Rahner. Sämtliche Werke*, op. cit., S. 7–16.

[18] Vgl. B. Poschmann, *Paenitentia secunda. Die kirchliche Buße im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes*, Bonn 1940, S. 85–89.

I. Clemensbrief[19], der Hirt des Hermans[20], Tertullian[21], Cyprian von Karthago[22], Irenäus von Lyon[23], Didascalia Apostolorum[24], Origenes[25], Clemens von Alexandrien[26] und Augustinus.[27]

In diesen genannten Quellen findet man bestimmte Gemeinsamkeiten in Bezug auf die Sünde und den Umgang mit ihr. Der Mensch ist ein Sünder, und für seine schwerwiegenden Vergehen wurde die Exkommunikation als ein Hilfsmittel eingeführt, um den Menschen zur Besserung zu führen. Am Ende dieser Exkommunikationszeit wurde die Rekonziliation gefeiert, die man in der Alten Kirche nur einmal im Leben gewinnen konnte.[28] Ihre Einmaligkeit begründet Bernhard Poschmann mit dem Zweifel am Beweis der echten Bußgesinnung bei den Rückfälligen. Wenn diese erneut eine Sünde begangen hatten, dann wurde die Schlussfolgerung daraus gezogen, dass deren Bußgesinnung nicht aufrichtig war, und somit ihre Buße nutzlos war.[29]

Darüber hinaus setzten zahlreiche Zeugnisse damaliger Zeit viele andere Akzente innerhalb der Hamartologie. Unter anderem wurde die Rolle der Gemeinde stark betont. Sie war für die Bekehrung des Sünders verantwortlich (2. Clemensbrief[30]) und war ein Garant der Versöhnung (Cyprian von Karthago).[31] Von Origenes wurde z. B. auch die pneumatische Rolle der Amtsträger in Bezug auf die Versöhnung betont. Nach ihm wurden die Pneumatiker als von Gott Geschickte verstanden, so wie Jesus zur Bekehrung der Sünder von Gott geschickt wurde.[32] Ähnlich betonte auch Augustinus die Bedeutung der

---

19 Vgl. B. Poschmann, *Paenitentia secunda...*, op. cit., S. 112–124.
20 Vgl. B. Poschmann, *Paenitentia secunda...*, op. cit., S. 134–205.
21 Vgl. K. Rahner, *Zur Theologie der Buße bei Tertullian (1952)*, *Karl Rahner. Sämtliche Werke*, op. cit., S. 191–219.
22 Vgl. K. Rahner, *Die Bußlehre Cyprian von Karthago (1952)*, [in:] *Karl Rahner. Sämtliche Werke*, op. cit., S. 220–297.
23 Vgl. K. Rahner, *Sündenvergebung nach der Taufe in der „Regula fidei" des Irenäus (1948)*, [in:] *Karl Rahner. Sämtliche Werke*, op. cit., S. 43–52.
24 Vgl. K. Rahner, *Bußlehre und Bußpraxis nach der Didascalia Apostolorum (1950)*, [in:] *Karl Rahner. Sämtliche Werke*, op. cit., S. 53–79.
25 Vgl. *Sündenvergebung nach*, *Die Bußlehre des Origenes (1950)*, [in:] *Karl Rahner. Sämtliche Werke*, op. cit., S. 80–190.
26 Vgl. B. Poschmann, *Paenitentia secunda...*, op. cit., S. 229–260.
27 Vgl. B. Poschmann, *Kirchenbuße und correptio secreta bei Augustinus*, Teil I, Braunsberg 1923.
28 Vgl. H. Vorgrimler, *Buße und Krankensalbung*, Freiburg 1978, S. 73 ff.
29 Vgl. B. Poschmann, *Paenitentia secunda...*, op. cit., S. 204.
30 Vgl. B. Poschmann, *Paenitentia secunda...*, op. cit., S. 133.
31 Vgl. B. Poschmann, *Paenitentia secunda...*, op. cit., S. 403, 486 ff.
32 K. Rahner, *Die Bußlehre des Origenes...*, op. cit., S. 151 ff.

Übereinstimmung des Volkes (der Gemeinde) mit ihrem Bischof bei der Exkommunikation. Für ihn hatte die Exkommunikation ein doppeltes Ziel: die Besserung des Sünders und die Beseitigung der Gefahr sittlicher Ansteckung.[33]

Die in der frühen Kirche nur einmal gefeierte Buße führte viele Christen dazu, sie bis zum Sterbebett zu verschieben.[34] Die Beichte wurde nur in den Extremsituationen (Tod, Gefahr) praktiziert und somit konnte die dazu gehörige Buße oftmals nicht ausgeführt werden.[35] »Synoden warnen davor, die Kirchenbuße vor der Reife des Alters zu gewähren, da dies wegen der Einmaligkeit und der Dauerfolgen zu unlösbaren Konflikten führen musste«.[36] Seit dem 6. Jahrhundert wurden die Buße und die Rekonziliation als eine kirchenrechtliche Pflicht auf dem Sterbebett praktiziert.[37]

Der Übergang zur wiederholbaren Ohrenbeichte

Das Mönchtum brachte ein Streben nach Vollkommenheit mit sich, das sich in der Seelentherapie stark ausgewirkt hat. Man musste jeder Sünde nachforschen und ihre Wurzel finden, dies führte schließlich zur täglichen Gewissenserforschung. Daraus ergab sich die Empfehlung, jede Sünde und zwar sofort zu beichten, was auch in der Regel des heiligen Benedikts zu finden ist. Auf diese Weise blühte im Kloster die geistliche Begleitung. Auch die Laien außerhalb des Klosters haben von der geistlichen Begleitung profitiert und sie für ihr eigenes Leben genutzt.[38]

> Der Eintritt in den Büßerstand gleicht mit der Zeit immer mehr dem Eintritt in den Ordensstand oder wenigstens der Übernahme der *vita religiosa*. Die *paenitentes* werden ebenso wie die *conversi* schlechthin zu den *religiosi* im Gegensatz zu den *laici* gerechnet.[39]

Auf diese Weise hat die Beichte im Kloster ihren Geburtsort für die wiederholbare Praxis gefunden.

---

[33] Vgl. B. Poschmann, *Kirchenbuße...*, op. cit., S. 9 ff.
[34] Vgl. K. Rahner, *Zur Theologie...*, op. cit., S. 200.
[35] Vgl. K. Rahner, *Stichwort „Bußgeschichte" (1973)*, [in:] *Karl Rahner. Sämtliche Werke*, op. cit., S. 384 ff.
[36] K. Rahner, *Stichwort „Bußgeschichte"...*, op. cit., S. 385.
[37] Vgl. K. Rahner, *Stichwort „Bußgeschichte"...*, op. cit., S. 386.
[38] Vgl. B. Poschmann, *Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christlichen Altertums*, München 1928, S. 232–236.
[39] B. Poschmann, *Die abendländische Kirchenbuße...*, op. cit., S. 301.

Parallel dazu entwickelte sich das christliche geistliche Leben im irisch-angelsächsischen Raum in den neu gegründeten Klöstern, die vom Mönchtum im Abendland die wiederholbare Beichte übernahmen. Da das seelsorgliche Leben sich immer mehr auf das Kloster konzentrierte und so der Einfluss der Mönche größer als der des Bischofs wurde, nahmen die Menschen an dem geistlichen Leben der Mönche teil und ahmten zum Teil ihr Leben nach.[40] Als die Mönche im 6. und 7. Jahrhundert mit der Mission auf das Festland kamen, brachten sie die schon auf den Inseln geübte wiederholbare Beichte mit, die nicht mehr nur bei dem Bischof, sondern bei jedem Priester abgelegt werden konnte.[41]

Das irische Missionswerk wird durch den Iren Columban geführt, der mit zwölf Mitbrüdern Ende des 6. Jahrhunderts durch Frankreich zog. Dabei gründete er neue Klöster, in denen ein strenges geistliches Leben geführt und für die Bevölkerung über die Buße gepredigt wurde. Seine Klosterregel galt als Grundlage für viele gallische Klöster um die Mitte des 7. Jahrhunderts. Columban sah die Kraft der Religion in der Bußfertigkeit des Volkes. Deshalb betonte er in der Verkündigung vor allem die Buße.[42] Die von ihm eingeführte keltische Bußordnung wurde auf dem Festland ohne großen Widerstand angenommen.[43] Die öffentliche Exkommunikationsbuße wurde am längsten in Spanien, nämlich noch bis ins 7. Jahrhundert hinein praktiziert.[44] Es gab in der Geschichte die These, dass die private Beichte vom Kloster ausgegangen ist, Poschmann vertritt jedoch die Meinung, dass das neue Beichtsystem eine Kontinuität der alten Form ist, die neu interpretiert wurde.[45]

In der keltischen Kirche wurden die Bußbücher eingesetzt und mit ihnen wurde auch eine Tarifbuße eingeführt.[46] Die Buße wurde als ein Gegenmittel zur Sünde aufgetragen, z. B. musste der Geizige ein Almosen geben.[47] Das Ziel der Verfasser der Bußbücher war jedoch nicht die mechanistische Anwendung der Buße für den einzelnen Menschen als ein nur punktueller Vorgang, sondern die Bußbücher wurden als eine allgemeine Hilfe für den

40 Vgl. B. Poschmann, *Die abendländische Kirchenbuße im frühen Mittelalter*, Breslau 1930, S. 7 ff.
41 Vgl. K. Rahner, *Stichwort...*, op. cit., S. 387; B. Poschmann, *Die abendländische Kirchenbuße im frühen...*, op. cit., S. 61–73.
42 Vgl. B. Poschmann, *Die abendländische Kirchenbuße im frühen...*, op. cit., S. 61–70.
43 Vgl. B. Poschmann, *Die abendländische Kirchenbuße im frühen...*, op. cit., S. 60, 73.
44 Vgl. K. Rahner, *Stichwort...*, op. cit., S. 386.
45 Vgl. B. Poschmann, *Die abendländische Kirchenbuße im frühen...*, S. 27 ff.
46 Vgl. B. Poschmann, *Die abendländische Kirchenbuße im frühen...*, op. cit., S. 9.
47 Vgl. B. Poschmann, *Die abendländische Kirchenbuße im frühen...*, op. cit., S. 22.

Büßenden verstanden. Dies beweisen z. B. alle Bemühungen um die Erkenntnis der Umstände.[48]

Am Ende des 8. Jahrhunderts wurden neue Bußbücher geschrieben, die aus unterschiedlichen Quellen stammten und die interne Materie auf verschiedene Weise verarbeitet haben. Diese Materie wurde systematisch durch die Synoden im 9. Jahrhundert zusammengestellt.[49] In Partikularsynoden der ersten Jahrzehnte des 13. Jahrhunderts wird die Lehre von der Buße als eines der Sakramente vorausgesetzt.[50] Auf dem vierten Konzil im Lateran (1215) wurde die jährliche Beichte als ein Gebot festgelegt.[51]

Mit diesen Vorgängen wurde die Beichte durch die synodalen Beschlüsse und das vierte Konzil im Lateran institutionalisiert und als ein wichtiges Element des christlichen Lebens und der Kirche angenommen. Dies war das Ergebnis eines langandauernden Prozesses.

Das Konzil von Trient und das Vaticanum II

In der Reaktion auf die Reformation hat das Trienter Konzil auch Stellung zur Beichte genommen (25. November 1551). Das Konzil setzt fest, dass die Beichte von Jesus eingesetzt wurde und nach einer Todsünde notwendig ist. Die Beichte besteht, wie das Konzil nach der Beschreibung des Thomas von Aquin lehrt, aus Materie (Reue, Bekenntnis, Genugtuung) und Form (Lossprechung). Bei dem Sündenbekenntnis haben die Christen jede Todsünde, mit der sie sich befleckt haben, zu nennen. In dem Dekret über die Rechtfertigung steht die Lehre des Konzils über die Wiederaufrichtung der Gefallenen, für die die Beichte gestiftet wurde.[52]

Im Gegensatz zum Konzil von Trient äußerte sich das Zweite Vatikanische Konzil zur Beichte nur in einigen Sätzen. Die Konstitution über die heilige Liturgie fordert im 72. Artikel eine Revision des Ritus des Bußsakramentes, so dass Natur und Wirkung des Sakramentes deutlicher ausgedrückt werden. Die Beichte war das einzige Sakrament, zu dem im ersten Entwurf der Kommission

[48] Vgl. B. Poschmann, *Die abendländische Kirchenbuße im frühen...*, op. cit., S. 25.
[49] Vgl. B. Poschmann, *Die abendländische Kirchenbuße im frühen...*, op. cit., S. 81–85.
[50] Vgl. K. Rahner, *Stichwort...*, op. cit., S. 387.
[51] Vgl. *Heinrich Denzinger. Kompendium des Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, P. Hünermann (Hg.), Freiburg i. Br. 2009, Nr. 812.
[52] Vgl. *Heinrich Denzinger...*, op. cit., Nr. 1667–1719.

kein Vorschlag zur Erneuerung vorgesehen war.[53] Obwohl sich das Konzil von Trient viel intensiver mit dem Sakrament der Beichte auseinandergesetzt hat als das Vaticanum II, führte auch letzteres zu einer deutlichen Akzentverschiebung. Es entstand der *Ordo Poenitentiae* (2.12.1973) mit der neuen Form der Beichte. Er kennt nicht mehr nur die Einzelbeichte als einzige Form der Versöhnung, sondern bietet auch zwei weitere Formen an. Die Versöhnung kann auch in einem Bußgottesdienst mit persönlichem Sündenbekenntnis und Lossprechung oder in einem Bußgottesdienst mit der Generalabsolution stattfinden. Wann diese letzte Form mit Generalabsolution eingesetzt wird, entscheidet die Bischofkonferenz für die jeweiligen Ortskirchen.

Warum sich das Zweite Vatikanische Konzil nicht deutlich über den Inhalt der Beichte geäußert hat, darüber kann heute nur noch spekuliert werden. Was man jedoch in diesem Zusammenhang berücksichtigen sollte, ist die auf dem Konzil vorgestellte Sündenlehre. Die Aussage zur Beichte in der *Konstitution über die heilige Liturgie Sacrosanctum concilium* wurde am Anfang des Konzils im ersten Dokument verfasst, und der Text zur Sündenlehre wurde am Ende des Konzils im letzten Dokument *Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt dieser Zeit Gaudium et spes* im 13. Artikel verfasst. Die Sündenlehre wurde also nicht direkt in den Schemata der Pastoralkonstitution dargestellt, die ihren Ursprung in der optimistischen Sicht des Menschen in der Eröffnungsrede des Konzils des Johannes XXIII hatte.[54] »Die Existenz dieses Artikels [T.K. – des 13. Artikels] können sich die deutschsprachigen Konzilsväter und -theologen auf die Fahne schreiben; ihre beständige Kritik am zu großen Optimismus des Schemas XIII hat hier Früchte getragen«.[55] Der Artikel wurde in der Sprache der Bibel geschrieben, und die Fragen zu Ursünde und Urzustand wurden direkt nicht behandelt. Somit wurden die Aussagen des Trienter Konzils nicht aufgehoben, doch wurde gleichzeitig der Theologie nicht die Möglichkeit verschlossen, weiter nach Ursünde und Urzustand zu fragen und dafür die Lösungen zu finden. Die Lehre über die Ursünde wurde mit der Aussage über Adam (Menschheit) beschrieben, also nicht in Bezug auf eine konkrete Person. Der Text stellt die Zerrissenheit des

53 Vgl. R. Kaczynski, *Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie Sacrosanctum Concilium*, [in:] *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, P. Hünermann, B.J. Hilberath u. a. (Hg.), Bd. 2, Freiburg 2009, S. 1–227, hier 154.

54 Vgl. J. Ratzinger, *Kommentar zum I. Kapitel des ersten Teils*, [in:] LThK 2, Bd. 14, S. 313–354, hier 319.

55 H.-J. Sander, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, Gaudium et spes*, [in:] *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, P. Hünermann, B. J. Hilberath u. a. (Hg.), Bd. 4, Freiburg 2009, S. 581–886, hier 730.

Menschen dar, seine Abgründe, seine Ordnungslosigkeit, die der Sicht Pascals näher als der Scheebens steht.[56] »So ist der Mensch in sich selbst zwiespältig. Deshalb stellt sich das ganze Leben der Menschen, das einzelne wie das kollektive, als Kampf dar, und zwar als ein dramatischer, zwischen Gut und Böse, zwischen Licht und Finsternis« (GS 13). Mit diesen Worten der Konstitution wurde ein Kampf beschrieben, aber nicht ein Kampf Gottes mit dem Bösen. Das Konzil hat diesen Gedanken vermieden, da sonst Gott und der Satan auf eine Ebene gesetzt würden, und dies ein Dualismus wäre, der aus biblischer Sicht nicht vertretbar ist.[57] Das Konzil stellt die *conditio humana* in der Welt von heute dar, in der sich der Mensch stets in diesem Kampf befindet.

Die kritische Wahrnehmung der Beichte nach dem Vaticanum II

Die Häufigkeit der Beichte hat ihren höchsten Punkt in der Geschichte wahrscheinlich in der Zeit zwischen den zwei Vatikanischen Konzilien erreicht.[58] Diese Häufigkeit hat sich jedoch kurz nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil deutlich verändert, so dass man über eine Krise der Beichte sprach. In einer empirischen Studie zum Thema *Erfahrungen mit dem Bußsakrament* am Ende der 1970-er Jahre von Konrad Baumgartner bekannten 51% der Befragten, dass sie »früher« regelmäßig gebeichtet hätten, und »jetzt« nur noch 8,5% die Beichte regelmäßig praktizierten. 12,5% der Probanden sagten, dass sie »jetzt« nicht mehr beichten gehen, obwohl sie dieses »früher« getan hätten.[59] Die jüngste Studie mit den empirischen Daten erschien im Jahre 2001 von Rupert Maria Scheele. Er stellte die Beichte aus der Sicht der Beichtenden aufgrund ihrer Erfahrungen und Erzählungen dar.[60] Die empirischen Daten können als eine Erkenntnisquelle der Wahrnehmung der Beichte um die Zeit des Konzils genommen werden.

In den eben genannten Quellen finden sich Aussagen wie: »Papst (...) müsste offiziell das Osterbeicht-Zwangsgebot aufheben. Eine Revolution zur

[56] Vgl. J. Ratzinger, *Kommentar zum I...*, op. cit., S. 321.
[57] J. Ratzinger, *Kommentar zum I...*, op. cit., S. 321.
[58] Vgl. K. Lehmann, *Kraftvoll-lebendige Erinnerung bis heute. 40 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil und 30 Jahre Gemeinsame Synode*, [in:] *Ecclesia semper reformanda. Kirchenreform als bleibende Aufgabe*, E. Garhammer (Hg.), Würzburg 2006, S. 11–29, hier 19.
[59] Vgl. K. Baumgartner, *Erfahrungen mit dem Bußsakrament*, Bd. 1: *Berichte – Analysen – Probleme*, München 1978, S. 83.
[60] *Beichten. Autobiographische Zeugnisse zur katholischen Bußpraxis im 20. Jahrhundert. Mit einer Einleitung, Kommentaren und einem Nachwort von Rupert M. Scheule*, R.M. Scheule (Hg.), Wien 2001.

Gewissensfreiheit. (...) Freie Wahl, wer Privatbeichte selbst wünscht – oder Aussprache mit dem Pfarrer seines Vertrauens« (Eine Hausfrau).[61] »Ich habe den Vorschlag, dass man es jedem mündigen Christen selbst überlassen soll, wie er beichten will« (Ver.-Angest.).[62] In Bezug auf eine häufige und scheinbar nichts ändernde Beichte äußerte sich eine Frau: »Nicht die Beichte macht ihn (den Menschen) besser, im Gegenteil, sie hilft ihm, das Gewissen zu beruhigen, einzuschlafen«.[63] Und weiter äußert sie ihre eigene Meinung, »dass das Beichten nicht von Gott eingeführt wurde, sondern von Menschen, aus welchen Gründen auch immer«.[64] Viele Erwachsene erzählten, dass sie von den Eltern in ihrer Kindheit zum Beichten gezwungen wurden.[65] Beim Gros der Erzählenden ergaben sich die Meinungsunterschiede aus der diversen Beurteilung der Beichtmaterie, des Beichtvaters und der Lehre der Kirche.[66]

Der Ertrag

Die Tatsache der Schuld und Sünde

Diese aus der Zeit der hohen Beichthäufigkeit stammenden Erzählungen beweisen eine diffuse, aber überwiegend negative Wahrnehmung der Beichte. Sie veranlassen zum Nachdenken darüber, dass mit der Beichte viele Aporien verbunden sind. Man kann aus den geschilderten Erfahrungen nicht folgern, dass es keine Sünde gibt, so wie dies am Anfang des Aufsatzes dargestellt wurde. Es heißt aber auch nicht, dass man die Sünde leicht definieren kann. Unabhängig von einer differenzierten Unterscheidung zwischen den Begriffen der Schuld und der Sünde geht es um die Tatsache, dass man schuldhafte Handlungen bei den Menschen wahrnehmen kann, so wie es die Geschichte der Menschheit über Tausende von Jahren hinweg gezeigt hat und wie es auch der persönlichen Erfahrungen jedes Menschen entspricht.

Diese anthropologische Tatsache hilft Taten wie Diebstahl, Mord oder Ehebruch zu erklären. Es lässt sich deshalb keine gesunde Anthropologie konstruieren ohne die Einsicht, dass die Schuld zum Menschsein gehört. Außerdem muss noch bedacht werden, dass man anders über Gott denken müsste, wenn es

[61] K. Baumgartner, *Erfahrungen...*, op. cit., S. 41.
[62] K. Baumgartner, *Erfahrungen...*, op. cit., S. 303.
[63] *Beichten. Autobiographische...*, op. cit., S. 46.
[64] *Beichten. Autobiographische...*, op. cit., S. 47.
[65] Vgl. *Beichten. Autobiographische...*, op. cit., S. 163.
[66] Vgl. *Beichten. Autobiographische...*, op. cit., S. 50.

die Schuld nicht gäbe. Die Schuld lässt die Menschen an die Grenze des eigenen Seins stoßen und die eigenen Unfähigkeiten ihrer *conditio humana* entdecken. Die Erkenntnis der eigenen Kondition motiviert den Menschen, sich immer wieder zu verbessern und aus dem eigenen Leben und den eigenen Fehlern zu lernen. Die anthropologischen Befunde geben einen Hinweis auf die stets vorhandenen schuldhaften Handlungen der Menschen, die Gott gegenüber eine neue Qualifikation bekommen, nämlich die der Sünde. In diesem Licht ist die Hamartologie ein lebenslanger dynamischer pädagogischer Prozess, in dem der Mensch die eigene Person immer vollkommener werden lässt. In diesem Geschehen erkennt der gläubige Mensch immer wieder seine Sündhaftigkeit aber auch die Möglichkeit seiner Heiligung in der Beichte.

Die Funktion der Kirche

Damit die Sündenlehre für die Beichte fruchtbar wird, muss sich der Mensch als Sünder erkennen. Wie kommt der Mensch aber dazu? Wodurch erkennt er die Sündhaftigkeit seiner Handlungen? Der Mensch erkennt sie teilweise allein und teilweise durch die anderen. Es wurde im geschichtlichen Teil dieser Arbeit aufgezeigt, dass für den Menschen ein äußeres Instrument hilfreich ist, um die Schuld subjektiv zu verinnerlichen und als eigene Sünde anzuerkennen.

Diese Funktion eines äußeren Instrumentes kann man in den Personen des Propheten Natanael, der Heiligen und Kirchenväter finden, die die anderen zur Bekehrung rufen. Es ist dabei von Belang, dass dem sündhaften Menschen die anderen vonnöten sind, die nicht selbst Subjekt der Tat sind, sondern zu den Außenstehenden gehören und eine objektive Beurteilung leisten können. In der frühen Kirche haben diese Funktion die Heiligen und die Propheten übernommen. Dabei ist bedeutend, dass die frühe Geschichte der Beichte aus den Schriften der Heiligen entstanden ist und ihre weitere institutionalisierte Form nur eine Folge davon ist.

Dieser Wechsel von den einzelnen Personen zur Institution ändert nichts daran, dass der Mensch sich einerseits selbst vor Gott verantworten muss, aber andererseits immer auch als einer, der zur Kirche gehört und in Beziehung steht zu den anderen Mitgliedern der Kirche. Seine Sünde wie auch seine Heiligkeit haben Bedeutung für seine Gottesbeziehung und auch für seine Beziehung zu den Mitchristen. Aus diesem zweiten Grund entsteht die Sinnhaftigkeit eines äußeren Instrumentes, das subjektive Einsicht und objektive Normen zusammenbringt. Diese Funktion bezieht sich sowohl auf den einzelnen Menschen (Heiligen der Kirche) als auch auf die geschriebenen Gesetze (Institution der Kirche).

Die Aporie der Beichte anhand der dialektischen Theologie

Es gibt gegenüber der Beichte noch viele Aporien, die man nicht schnell lösen kann oder darf. Jeder Mensch ist in seinem Gewissen frei. Auch wenn er zu einigen Entscheidungen bewegt wird, gehört es zu seiner Freiheit, eigenständig entscheiden zu können und zu sollen. Das gilt in besonderer Weise für die Beichte, die eine Gewissensangelegenheit ist. Deshalb kann die Entscheidung zu einem Vollzug der Beichte nicht direkt beeinflusst werden. Sie gehört zur eigenen Verantwortung des Menschen vor sich selber und vor Gott. Da der Mensch in seinem Wesen *incommunicabilis* ist, kann er in diesem Vorgang nicht vertreten werden.

In der Beichte berühren sich also die zwei wirkenden Subjekte: Gott und Mensch. Die Beichte ist weder allein ein Werk des Menschen noch allein ein Werk Gottes. Sie muss als ein gemeinsames Geschehen verstanden werden, als ein Werk Gottes und des Menschen. Von der Seite Gottes ist die Beichte als Gnade zu verstehen, und was dort erkannt und später unternommen wird, muss als ein Geschenk verstanden werden. Jede erkannte Sünde, jeder Gewissenbiss und jedes schlechte Gewissen sind die Gnade, die uns zur Versöhnung führt, zu einem sichtbaren Zeichen der Erfahrung der Erlösung.

Für den Menschen stellt sich die Frage nach der Häufigkeit der Beichte. Einerseits ist jede Beichte ein punktuelles Ereignis, anderseits aber ist mit ihr ein dauerhafter Prozess verbunden. Sie ist nicht wie die Taufe ein einmaliges Erlebnis sondern ein langer dynamischer Prozess des Werdens der Person. Jede Beichte ist als ein Moment der Erfahrung der Erlösung und Heiligkeit zu verstehen und aus dieser Erfahrung heraus wird der Mensch im Laufe seines Lebens immer wieder durch die Sünde und wieder aus ihr heraus geführt. Die Dynamik dieses Prozesses kann dabei nicht genau gemessen oder auf irgendeine Weise eingeordnet oder bestimmt werden. Der Mensch befindet sich mit seinem geistlichen Leben im Verborgenen, in einem Mysterium des Bösen und des Heiles zugleich.

In dieser Aporie der Beichte befinden sich viele Gegensätze (*coincidentia oppositorum*), die in der Tradition von Nikolaus von Kues und Erich Przywara betrachtet werden können. In dieser Tradition wird der Mensch in eine kosmische Anthropologie eingegliedert, in der er die Mitte des Kosmos von Stoff und Geist ist.[67] Erich Przywara versteht den Menschen als

[67] Vgl. E. Przywara, *Mensch. Typologische Anthropologie*, Bd. 1, Nürnberg 1959, S. 172–177.

> das »Zwischen« zwischen »Kosmos des Stoffs« und »Kosmos des Geistes« (und der »Geist-er«): weil er grad als solches Zwischen in der inneren Dialektik der einander widersprechenden und doch einander immer neu bedingenden Formen einer kosmischen Anthropologie erscheint.[68]

In dieser Dialektik können wir auch den Menschen sehen mit seiner *conditio humana*, mit seiner Sündhaftigkeit und Heiligkeit. Er ist immer ein Sünder und ein Gerechter (ein Heiliger) zugleich, so wie dies Martin Luther mit seiner Formulierung *simul justus et peccatus* in die kontroverstheologische Auseinandersetzung hineingebracht hat. Diese zwei Gegensätze *coincidentia oppositorum* bringt der Mensch zu einer Einheit in sich.

Diese Einheit und gleichzeitig Ganzheit ist im Geheimnis Gottes in Christus in der Kirche vorhanden. Es ist das Geheimnis des Gottesabstieges, um einen Menschenaufstieg zu ermöglichen.[69] In diesem Geheimnis Gottes befindet sich ein Begegnungsort Gottes und des Menschen. Nur in diesem Geheimnis (in dem Mysterion – sacramentum)[70], das Christus ist, kann man Einheit und Ganzheit erfahren. Dieses Mysterium (Sakrament), das zeitlich und räumlich unbegrenzt ist, eröffnet sich für jeden Menschen in den jeweiligen Sakramenten der Kirche.

In keinem anderen Sakrament kommt diese dialektische Theologie so deutlich ans Licht wie im Sakrament der Versöhnung, bei dem die menschliche Sünde der Heiligkeit Gottes gegenübergestellt ist und von ihm vergeben wird. So wie die Sünde (die Finsternis) in der Beichte genannt wird, wird auch das Heil (das Licht) dem Menschen zugesagt.

Dies alles geschieht gleichzeitig in einem Moment, in der Feier des Sakramentes, in einem Augenblick. Dies ist ein Augenblick, der die Vergangenheit und die Zukunft in einen Punkt zusammenfallen lässt, wie dies Przywara von Nikolaus von Kues gedeutet hat. Dieser Augenblick ist mit der Gegenwart identisch und Substanz der Zeit.[71] In dem erfassten Augenblick der Beichte besitzt der Mensch das All, Christus. Und das, was der Mensch erfasst hat, führt ihn zu dem Unfassbaren, zu Gott. So ist die Beichte ein dialektisches Geheimnis Gottes in Christus in der Kirche in einem lebensumfassenden Augenblick des jeweiligen Menschen.

---

[68] E. Przywara, *Mensch...*, op. cit., S. 187.

[69] Vgl. E. Przywara, *Was ist Gott. Eine Summula*, Nürnberg 1953, S. 79 ff; H. de Lubac, *Geheimnis aus dem wir leben*, Einsiedeln 1967, S. 13–48.

[70] Vgl. E.-M. Faber, *Mysterium. III. Systematisch-theologisch*, [in:] LThK 3, Bd. 7, S. 579 ff.

[71] Vgl. E. Przywara, *Mensch...*, op. cit., 224 ff.

Bibliographie

Baumgartner K., *Erfahrungen mit dem Bußsakrament*, Bd. 1: *Berichte – Analysen – Probleme*, München 1978.

Beichten. Autobiographische Zeugnisse zur katholischen Bußpraxis im 20. Jahrhundert. Mit einer Einleitung, Kommentaren und einem Nachwort von Rupert M. Scheule, R.M. Scheule (Hg.), Wien 2001.

De Lubac H., *Geheimnis aus dem wir leben*, Einsiedeln 1967.

Demmer K., *Das vergessene Sakrament. Umkehr und Buße in der Kirche*, Paderborn 2005.

Faber E.-M., *Mysterium. III. Systematisch-theologisch*, [in:] LThK 3, Bd. 7, S. 579 ff.

Guardini R., *Die Annahme seiner selbst*, [in:] *Romano Guardini Werke*, F. Henrich (Hg.), Mainz 1993, S. 7–31.

Heinrich Denzinger. Kompendium des Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, P. Hünermann (Hg.), Freiburg i. Br. 2009.

Kaczynski R., *Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie Sacrosanctum Concilium*, [in:] *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, P. Hünermann, B.J. Hilberath u. a. (Hg.), Bd. 2, Freiburg 2009, S. 1–227.

Kierkegaard S., *Die Krankheit zum Tode*, [in:] *Sören Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode. Furcht und Zittern. Die Wiederholung. Der Begriff der Angst*, H. Diem, W. Rest (Hg.), Köln 1956, S. 23–177.

Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, G. Kittel (Hg.), Bd. 1, Stuttgart 1933.

Koch G., *Sakramentenlehre – Das Heil aus den Sakramenten*, [in:] *Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik*, W. Beinert (Hg.), Bd. 3, Paderborn 1995.

Lehmann K., *Kraftvoll-lebendige Erinnerung bis heute. 40 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil und 30 Jahre Gemeinsame Synode*, [in:] *Ecclesia semper reformanda. Kirchenreform als bleibende Aufgabe*, E. Garhammer (Hg.), Würzburg 2006, S. 11–29.

Meßner R., *Feiern der Umkehr und Versöhnung*, [in:] *Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft*, H.B. Meyer u. a. (Hg.), Teil 7,2: *Sakramentliche Feiern I/2*, Regensburg 1992, S. 9–240.

Nietzsche F., *Fröhliche Wissenschaft*, [in:] *Nietzsches Werke, Abteilung 5*, G. Colli, M. Montinari (Hg.), Bd. 2, Berlin 1973, S. 11–335.

Pieper J., *Über den Begriff der Sünde*, [in:] *Josef Pieper. Werke in acht Bänden*, Bd. 5: *Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik. Grundstrukturen menschlicher Existenz*, B. Wald (Hg.), Hamburg 2007, S. 207–279.

Poschmann B., *Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christlichen Altertums*, München 1928.

Poschmann B., *Die abendländische Kirchenbuße im frühen Mittelalter*, Breslau 1930.

Poschmann B., *Kirchenbuße und correptio secreta bei Augustinus*, Teil I, Braunsberg 1923.

Poschmann B., *Paenitentia secunda. Die kirchliche Buße im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes*, Bonn 1940.

Przywara E., *Analogia entis. Metaphysik. I Prinzip*, München 1932.

Przywara E., *Mensch. Typologische Anthropologie*, Bd. 1, Nürnberg 1959.

Przywara E., *Was ist Gott. Eine Summula*, Nürnberg 1953.

Rahner K., *Bußlehre und Bußpraxis nach der Didascalia Apostolorum (1950)*, [in:] *Karl Rahner. Sämtliche Werke*, K. Rahner-Stiftung (Hg.), Bd. 11, Freiburg 2005, S. 53–79.

Rahner K., *Die Bußlehre Cyprian von Karthago (1952)*, [in:] *Karl Rahner. Sämtliche Werke*, K. Rahner-Stiftung (Hg.), Bd. 11, Freiburg 2005, S. 220–297.
Rahner K., *Die Bußlehre des Origenes (1950)*, [in:] *Karl Rahner. Sämtliche Werke*, K. Rahner-Stiftung (Hg.), Bd. 11, Freiburg 2005, S. 80–190.
Rahner K., *Stichwort „Bußgeschichte" (1973)*, [in:] *Karl Rahner. Sämtliche Werke*, K. Rahner-Stiftung (Hg.), Bd. 11, Freiburg 2005, S. 384 ff.
Rahner K., *Sünde als Gnadenverlust in der frühkirchlichen Literatur (1936)*, [in:] *Karl Rahner. Sämtliche Werke*, K. Rahner-Stiftung (Hg.), Bd. 11, Freiburg 2005, S. 7–16.
Rahner K., *Sündenvergebung nach der Taufe in der „Regula fidei" des Irenäus (1948)*, [in:] *Karl Rahner. Sämtliche Werke*, K. Rahner-Stiftung (Hg.), Bd. 11, Freiburg 2005, S. 43–52.
Rahner K., *Vergessene Wahrheit über das Buß-Sakrament (1953)*, [in:] *Karl Rahner. Sämtliche Werke*, K. Rahner-Stiftung (Hg.), Bd. 11, Freiburg 2005, S. 426–456.
Rahner K., *Zur Theologie der Buße bei Tertullian (1952)*, [in:] *Karl Rahner. Sämtliche Werke*, K. Rahner-Stiftung (Hg.), Bd. 11, Freiburg 2005, S. 191–219.
Ratzinger J., *Kommentar zum I. Kapitel des ersten Teils*, [in:] LThK 2, Bd. 14, S. 313–354.
Riß M., *Feiern der Buße und Versöhnung. Zur Reform des Bußsakraments nach dem II. Vatikanischen Konzil*, Regensburg 2016.
Sander H.-J., *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, Gaudium et spes*, [in:] *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, P. Hünermann, B.J. Hilberath u. a. (Hg.), Bd. 4, Freiburg 2009, S. 581–886.
Krise der Beichte – Krise des Menschen? Ökumenische Beiträge zur Feier der Versöhnung, K. Schlemmer (Hg.), Würzburg 1998.
Schlögel H., *Und vergib uns meine Schuld. Wie auch wir... Theologisch-ethische Skizzen zu Versöhnung und Sünde*, Stuttgart 2007.
Seidl T., *Versöhnungstag. I. Altes Testament*, [in:] LThK 3, Bd. 10, S. 727.
Thomas Von Aquin, *Summa Theologiae*.
Vorgrimler H., *Buße und Krankensalbung*, Freiburg 1978.
Wandinger N., *Die Sündenlehre als Schlüssel zum Menschen. Impulse K. Rahners uns R. Schwagers zu einer Heuristik theologischer Anthropologie*, [in:] *Beiträge zur mimetischen Theologie. Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung*, H. Büchele u. a. (Hg.), Bd. 16, Münster 2003.

Tadeusz Kuźmicki (rev. PhD) – presbyter in the Diocese of Zielona Góra-Gorzów; assistant in the Department of Moral Theology of the Pontifical Faculty of Theology in Wrocław; lecturer in moral theology in the Philosophical and Theological Institute in Zielona Góra. He was awarded the doctoral degree on the basis of the dissertation *Umkehr und Grundentscheidung. Die moraltheologische optio fundamentalis im neueren ökumenischen Gespräch*. In his scholarly work, he focuses on moral theology, ethics, ecumenism as well as the issues of Polish and German religious life.

Wrocławski Przegląd Teologiczny
29 (2021) 1, 227–249
Wrocław Theological Review

Tadeusz Reroń
Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska
treron@wr.onet.pl
ORCID: 0000-0003-1551-9131

Antoni Młotek – teolog moralista

Antoni Młotek – Moralist Theologian

Abstract: The Second Vatican Council required of moral theology to make attempts to renew its methodological approach and ways of communication to a wider audience. Theologians participating in this process had to reckon with the current views of the discipline and the rapid changes that were taking place in the present world. Professor Father Antoni Młotek was among theologians distinguished in the field of the renewal of moral theology in Poland. Through his love of the Holy Bible and the Church, he actively co-created the environment for practicing moral theology. He pointed to the basic determinants of a Christian's moral life, the value of referring to patristic tradition and to some issues of detailed moral theology.

Keywords: renewal of moral theology, determinants of Christian life, moral doctrine of the Fathers of the Church, history of theology at the University of Wrocław, sacramental life, Christian vision of marriage and the family, defence of human life

Abstrakt: Po Soborze Watykańskim II w teologii moralnej zostały podjęte próby jej odnowy w zakresie podejścia metodologicznego i sposobu przekazu szerszemu gronu odbiorców. Uczestniczący w tym procesie teologowie musieli liczyć się z dotychczasowymi ujęciami uprawianej dyscypliny oraz z szybkimi przemianami, jakie zachodzą w obecnym świecie. Do takich ludzi, zasłużonych na polu odnowy teologii moralnej w Polsce, należał ks. prof. Antoni Młotek. Przez swoją miłość do Pisma Świętego i Kościoła aktywnie współtworzył środowisko uprawiania teologii moralnej. Wskazywał na podstawowe wyznaczniki życia moralnego chrześcijanina, wartość odnoszenia się do tradycji patrystycznej oraz na niektóre zagadnienia teologii moralnej szczegółowej.

Słowa kluczowe: odnowa teologii moralnej, wyznaczniki życia chrześcijańskiego, doktryna moralna Ojców Kościoła, historia teologii na Uniwersytecie Wrocławskim, życie sakramentalno-kultyczne, chrześcijańska wizja małżeństwa i rodziny, obrona życia ludzkiego

DOI: 10.34839/wpt.2021.29.1.227-249 © Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

Wprowadzenie

Zadaniem Kościoła jest stałe rozbudzanie życia wiary przez podejmowanie refleksji nad jej treścią. Przepowiadanie prawd wiary znajduje swoje dopełnienie w ukazywaniu moralności chrześcijańskiej. Takie rozumienie misji ewangelizacyjnej odzwierciedlają dokumenty Kościoła, a także refleksja teologiczno-moralna, której przedmiotem jest życie Kościoła w świętości. Jan Paweł II stwierdza, że „w tę misję włączone jest też specyficzne zadanie tych, którzy z mandatu prawomocnych pasterzy nauczają teologii moralnej w Seminariach i na Wydziałach Teologicznych"[1]. Teologia moralna kształtuje się nie tylko przez szkoły teologiczne, ale również poprzez konkretne osoby. Badania naukowe naznaczone są bowiem zawsze osobowością badacza, noszą niejako jego znamię[2]. Oczywista wydaje się zatem potrzeba objęcia refleksją dorobku poszczególnych teologów moralistów. Szczególnie odnosi się to do teologów czasów przełomowych, które wymagają porzucenia tego, co przestarzałe, i otworzenia się na nowe wyzwania.

Wyzwaniem dla teologów moralistów i jednocześnie dla Kościoła poprzedniego wieku był niewątpliwie Sobór Watykański II. Zapoczątkował on głębokie przemiany w teologii, w tym również w teologii moralnej, i pomimo upływu lat pozostaje źródłem inspiracji dla odnowy nauk teologicznych. Rozpoczęta przed Soborem i kontynuowana po nim odnowa teologii moralnej postawiła przed teologami moralistami tamtego okresu podwójne wyzwanie. Najpierw chodziło o ponowne rozważenie własnej dyscypliny naukowej od strony jej metodologii, tak by jeszcze mocnej ujawniła się specyfika moralności chrześcijańskiej. Następnie zaś, by płaszczyzna refleksji odnowionej teologii moralnej związana była z ujawnieniem się nowych obszarów ludzkiej działalności, które należało uwzględnić w refleksji teologiczno-moralnej.

Zadanie to spoczęło na pokoleniu teologów doby Soboru. Do tego grona należał Ksiądz Profesor Antoni Młotek[3], który formację rozpoczął jeszcze przed Vaticanum II, ale swoje posłannictwo wypełnił jako ten, który chciał uwzględnić nauczanie soborowe we własnych badaniach naukowych. Razem

---

1 Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, Watykan 1993, nr 110 (dalej: VS).

2 Por. VS 109.

3 Ks. Profesor Młotek wywodzi się z wrocławskiego środowiska naukowego. Urodzony 23 października 1940 w Dawidowie k. Lwowa, zmarł we Wrocławiu 2 kwietnia 2018 roku. Należał do czołowych teologów moralistów polskich obok ks. S. Olejnika, ks. S. Rosika, ks. J. Kowalskiego, ks. F. Greniuka, ks. J. Nagórnego czy ks. A. Marcola. Szerzej: T. Reroń, *Ksiądz Profesor Antoni Młotek – wrocławski teolog moralista*, „Wrocławskie Wiadomości Kościelne" 72 (2019), nr 2, s. 216–225.

z innymi podjął trud przełożenia nauczania Ojców Soboru na język teologii. By tego dokonać, musiał wyjść z ram starych schematów teologicznych i odnaleźć się w soborowej propozycji nowego spojrzenia na własną dziedzinę naukową.

Stawiając sobie za cel ukazanie wkładu A. Młotka w posoborową odnowę teologii w Polsce, nie można ograniczyć się jedynie do prezentacji jego merytorycznych osiągnięć, do przedstawienia wszystkich istotnych tematów z zakresu teologii moralnej ogólnej i szczegółowej, które podejmował – chodzi o wskazanie najważniejszych rysów nowego posoborowego podejścia do tej dyscypliny. Mimo że zasadnicze badania naukowe księdza Młotka dotyczyły problematyki z zakresu teologii moralnej fundamentalnej, podejmował on również zagadnienia teologii moralnej szczegółowej. Chodziło mu bowiem o odpowiedzenie na wezwanie Soboru, by dostrzegać i odczytywać znaki czasu.

Wkład w odnowę teologii moralnej

Teologia moralna ma dynamiczny charakter. W związku z tym powstaje nieustanna potrzeba jej odnowy. Od początku jej istnienia teologowie moraliści mają głęboką świadomość jej braków, dlatego, aby nie zatraciła swojej istoty, muszą stale ją rozwijać. Inną racją, dla której odnowa teologii moralnej staje się konieczna, są rodzące się świeckie systemy etyczne. Teolog moralista musi wejść z nimi w dialog, który jednocześnie staje się wyzwaniem, czyli znakiem czasu. Jako znaki czasu należy również traktować nowe problemy moralne, wobec których człowiek powinien zająć stanowisko zgodne z nauczaniem Kościoła.

W odnowę polskiej teologii moralnej, jaka dokonała się po Soborze Watykańskim II, swoją działalnością wpisał się m.in. Ksiądz Profesor Młotek[4]. Choć wykształcony w teologii moralnej przedsoborowej, którą znał i rozumiał, miał świadomość, że nie można się na niej zatrzymać. Był głęboko przekonany, że trzeba podjąć wysiłek jej odnowy w duchu wskazań soborowych. Dlatego właśnie odrzucał niektóre aspekty przedpoborowej teologii moralnej. Należy jednak podkreślić, że Profesor bronił jednocześnie ciągłości w nauczaniu moralności chrześcijańskiej. Uważał, że odnowa teologii moralnej nie oznacza, że odrzuca się stare i tworzy zupełnie nowe, ale że pewne rzeczy trzeba na nowo wydobyć z istniejącego bogactwa tradycji.

Jeśli teologia moralna ma wypełnić swoje zadanie, musi wyzwolić się z kryzysu, którego przyczyn należy upatrywać w jeszcze przedsoborowym podejściu do

[4] Pionierami odnowy teologii moralnej w Polsce byli m.in.: S. Smoleński, S. Olejnik, S. Rosik, F. Greniuk.

zagadnień moralnych. Najpoważniejszym przejawem kryzysu moralnych zasad oraz postaw jest według Młotka negatywizm moralny, który na przestrzeni wieków zdobył silną pozycję w podchodzeniu do moralności[5].

Negatywizm moralny prowadzi do etycznego minimalizmu oraz legalizmu. Postępowanie moralne wyznaczane przez formuły negatywne sprowadza życie chrześcijan do przeciętności oraz zamyka na wyższy stopień moralnego rozwoju[6]. Równie istotne dla moralnego życia chrześcijanina było nastawienie legalistyczne. Polegało ono na bezwzględnym posłuszeństwie prawu, czy to pisanemu, czy niepisanemu. Przejawem takiej postawy był także rygoryzm moralny.

Problematyka rygoryzmu została uwzględniona przez Profesora już w artykułach poświęconych niniejszej postawie istniejącej w okresie patrystycznym[7]. Doszukuje się on m.in. źródeł zaistniałych poglądów[8]. Podejmuje także kwestię przezwyciężenia rygoryzmu moralnego w niektórych szczegółowych sytuacjach etycznych[9].

Przedstawiciele teologii moralnej dotychczas ograniczali się w uzasadnianiu wykładni prawa moralnego do bezkrytycznego powielania poprzedników, a nie do podstawowego odniesienia do Objawienia[10]. Moraliści ponadto zatrzymywali się na tradycyjnych problemach, nie podejmując nowej problematyki, która coraz częściej pojawiała się w szybko zmieniającym się świecie. Niniejsza sytuacja teologii moralnej sprawiła, że pojawiła się potrzeba jej przemiany[11].

Sobór co prawda nie wypracował osobnego dokumentu, który specjalnie byłby poświęcony teologii moralnej, ale problemy i wskazania, jakie powinny zainteresować moralistę, znajdują się na wielu jego kartach. Szczególną uwagę należy zwrócić na Dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius*, gdzie staranie o teologię moralną wyrażone jest w słowach: „szczególną troskę należy skierować ku udoskonaleniu teologii moralnej, której naukowy wykład karmiony

---

5 Por. A. Młotek, *Specyficzne rysy polskiej teologii moralnej*, „Colloquium Salutis" 20 (1988), s. 214.

6 Por. A. Młotek, *Synteza teologii moralnej*, „Colloquium Salutis" 13 (1981), s. 321.

7 Por. A. Młotek, *Il rigorismo morale della Chiesa primitiva occidentale*, „Rivista di Teologia Morale" 10 (1979), s. 419–433.

8 Por. A. Młotek, *U źródeł chrześcijańskiego rygoryzmu moralnego*, „Studia Antiquitatis Christianae" 2 (1980), s. 244–260.

9 Por. A. Młotek, *Próby przezwyciężenia augustyńskiego rygoryzmu w sprawie kłamstwa i obrony sekretu*, „Colloquium Salutis" 13 (1981), s. 235–248.

10 Por. J. Pryszmont, *Historia teologii moralnej*, Warszawa 1987, s. 188–196.

11 Ks. Młotek zauważa, że polscy moraliści już na wiele lat przed Vaticanum II wysuwali postulaty dotyczące odnowy tej dyscypliny teologicznej. Por. A. Młotek, *W poszukiwaniu specyfiki polskiej teologii moralnej*, [w:] *Szkice o teologii polskiej*, C.S. Napiórkowski (red.), Poznań 1988, s. 52.

w większej mierze nauką Pisma Świętego niech ukazuje wzniosłość powołania wiernych w Chrystusie i ich obowiązek przynoszenia owocu miłości za życie świata" (DFK 16). Natomiast Konstytucja *Gaudium et spes* uwrażliwia Kościół, a związku z tym teologię moralną, na problemy człowieka żyjącego współcześnie[12].

Teologia moralna Księdza Młotka z pewnością wpisuje się w nurt odnowy posoborowej. Wskazują na to podejmowane przez niego tematy zgodne z zamysłem Ojców Soborowych. Jedne z nich pobudzają Profesora do zatrzymania się nad aktualnymi zjawiskami życia moralnego i próbują odpowiedzieć na nowe sytuacje etyczne, w których znajduje się współczesny człowiek. W kolejnych widzi potrzebę wysiłku sprostania współczesnej epoce przez sięganie do źródeł stojących najbliżej zbawczego zdarzenia, spełnionego w tajemnicy Chrystusa, czyli do Biblii. Jest to tym bardziej konieczne, że „w polskiej teologii moralnej jest znikoma jej obecność"[13]. Pismo Święte jest bowiem źródłem życia duchowego chrześcijan i ułatwia rozpoznanie znaków czasu[14].

Konieczność odwołania się do Biblii wiąże się nade wszystko z fundamentalnym ujęciem moralności chrześcijańskiej, jakim jest powołanie do zbawienia przez wiarę w Jezusa Chrystusa[15]. Wiara w Jezusa Chrystusa rodzi się zawsze z przyjęcia Słowa Bożego. Profesor zdaje sobie sprawę, że dzięki Pismu Świętemu Kościół mógł kiedyś dawać i obecnie daje człowiekowi odpowiedź na pytania moralne[16].

Obok Biblii źródłem szczególnie umiłowanym przez Profesora jest dorobek okresu patrystycznego. Zna on i z powodzeniem wykorzystuje dzieła wielu Ojców Kościoła, wskazując na stałą aktualność ich myśli teologicznej. Nie chodzi mu jedynie o pochylenie się nad przeszłością chrześcijańskiej doktryny moralnej. Profesor wyraża głębokie przekonanie, że właśnie dzięki głębszemu odczytaniu wkładu patrystyki w refleksję nad moralnością chrześcijańską w powiązaniu z biblijnym fundamentem tej moralności można lepiej zrozumieć pewne istotne aspekty odnowionej teologii moralnej[17].

---

12 Por. F. Greniuk, *Katolicka teologia moralna w poszukiwaniu własnej tożsamości*, Lublin 1993, s. 50.

13 A. Młotek, *W poszukiwaniu specyfiki...*, dz. cyt., s. 51.

14 Por. A. Młotek, *Pismo Święte jako źródło życia duchowego pierwszych chrześcijan*, [w:] *Żyjemy dla Pana*, M. Rosik (red.), Wrocław 2005, s. 449–456.

15 Por. A. Młotek, *Znaczenie duszpastersko-wychowawcze Biblii według Ojców Kościoła*, „Katecheta" 25 (1981), s. 77–81.

16 Por. A. Młotek, *Pismo Święte w życiu pierwszych chrześcijan*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 30 (1977), s. 310–323.

17 Por. A. Młotek, *Alla ricerca della particolarità delle teologia morale polacca*, „Angelicum" 71 (1994), s. 188.

Nurty etyczne wywodzące się z kręgu myśli niechrześcijańskiej wskazują na stale obecne pośród ludzi pytanie o powinność moralną oraz potrzebę wypracowania wspólnego systemu, na podstawie którego człowiek mógłby dokonywać właściwych wyborów. W dyskusję z tymi nurtami włączył się Ksiądz Młotek i spotkanie z odmiennym sposobem myślenia wykorzystał do lepszego ukazania specyfiki katolickiej teologii moralnej[18].

Warto jeszcze zwrócić uwagę na fakt, że Profesor dostrzegał wielki wpływ kultu maryjnego na formowanie się moralności posoborowej u wiernych w Polsce. „Kult oddany Matce Najświętszej przejawia się w uznaniu Jej godności, w miłości i wdzięczności, we wzywaniu Jej pomocy, a także w naśladowaniu Jej i służbie"[19]. Element maryjny uwydatnia się wyraźnie – zauważa – w „poczuciu odpowiedzialności katolików w Polsce za dzieło II Soboru Watykańskiego"[20].

Podstawowe wyznaczniki życia moralnego

W swych badaniach naukowych Ksiądz Młotek próbował ukazać z jednej strony istotę moralności chrześcijańskiej, z drugiej zaś podstawowe wyznaczniki i cechy charakterystyczne życia moralnego. Chodzi tu głównie o różne aspekty szeroko rozumianej antropologii moralnej. Nie można bowiem mówić o wymaganiach etycznych, jeśli najpierw nie odpowie się na pytanie, kogo te wymagania dotyczą i komu służą.

W wizji człowieka najważniejsza jest perspektywa chrystocentryczna[21]. Podmiotem moralności jest dla Profesora człowiek odnowiony w Chrystusie. Przywołując nauczanie Ojców Kościoła, podkreśla, że nowy człowiek odnajduje siebie w pełni, kiedy przyswaja sobie całą rzeczywistość Wcielenia i Odkupienia. Poznając Chrystusa, człowiek doświadcza miłości Boga, która w Nim staje się namacalna i widzialna[22]. Dla chrześcijanina pozostaje więc jedyny sposób

[18] Por. A. Młotek, *Myśl etyczna Tadeusza Kotarbińskiego*, „Collectanea Theologica" 51 (1982), f. 3, s. 18–24.

[19] A. Młotek, *Maryjne inspiracje w kształtowaniu postaw wiary i moralności narodu polskiego*, „Chrześcijanin w Świecie" 14 (1982), nr 4–5, s. 3.

[20] A. Młotek, *Maryjne inspiracje*..., dz. cyt., s. 18.

[21] Por. P. Góralczyk, *Chrystocentryzm ewangeliczny*, [w:] *Jan Paweł II. Encyklopedia Nauczania Moralnego*, J. Nagórny, K. Jeżyna (red.), Radom 1995, s. 99.

[22] A. Młotek, *Chrystocentryzm życia moralnego w ujęciu św. Ambrożego. Zarys problematyki*, „Colloquium Salutis" 16 (1984), s. 245–262; A. Młotek, *Chrystologiczna koncentracja w nauce św. Ambrożego z Mediolanu*, „Vox Patrum" 6–7 (1984), s. 249–267.

życia: ma naśladować Chrystusa, aktualizować Jego posłannictwo i podążać za Nim jako uczeń[23].

Przeznaczeniem człowieka (finalizm) jest być uczestnikiem szczęścia bezwzględnego, które możliwe jest jedynie w sferze nadprzyrodzonej. Nie istnieje bowiem – według Młotka – szczęście przyrodzone samo w sobie. Ostateczny cel przyrodzony może być osiągnięty tylko w łączności z celem nadprzyrodzonym[24]. Człowiek osiągnąwszy kres swego przeznaczenia, staje się posiadaczem tego, czego domaga się cała jego istota. Zarówno antropologia teologiczno-moralna, jak i prawda o finalizmie życia chrześcijańskiego odsłaniają jeszcze jedną podstawową perspektywę. „Nowy człowiek w Chrystusie" powołany jest do życia z Bogiem. To powołanie powinno być odczytane na płaszczyźnie moralnej.

Sobór Watykański II postulował odnowienie teologii moralnej z wykorzystaniem idei wiodących odczytanych z Objawienia Bożego. W jego dokumentach można odnaleźć odwołanie do kategorii powołania. Powołanie jako naczelna zasada życia moralnego znajduje również miejsce w publikacjach Księdza Młotka. W ujęciu moralności życia chrześcijańskiego według Profesora nowy człowiek w Chrystusie odczytuje prawdę o sobie i sposobie swojego życia z istoty swej natury oraz z finalnego przeznaczenia do partycypowania w Boskim życiu[25].

Przedstawiona koncepcja powołania – zaproponowana przez Młotka – ukazuje prawdę, że nie jest ono wartością przeznaczoną dla nielicznych, ale dotyczy każdego człowieka, stworzonego na Boży obraz i przeznaczonego do życia wiecznego z Bogiem. Nie chodzi o powołanie do pełnienia konkretnych zadań, ale o powołanie do życia z Bogiem.

Punktem wyjścia do urzeczywistnienia własnej drogi powołania jest gotowość zaangażowania się w wypełnienie Bożego zamiaru z miłości do Stwórcy i Zbawcy. Młotek jest przekonany, że dokonuje się to na drodze wiary i miłości. Wiara jest postawą fundamentalną, w której zawiera się cała odpowiedź chrześcijanina na wezwanie Boże[26]. Dopiero w jej świetle można podejmować dalsze wybory związane z odczytaniem i przyjęciem powołania.

Ten wybór wiary, posłuszeństwa wierze, poprzez które człowiek cały powierza się Bogu, to nic innego jak wybór podstawowy. To on decyduje o sensie całej

---

[23] Por. A. Młotek, *Niczego nie przedkładać ponad miłość do Chrystusa. Chrystocentryzm życia moralnego w ujęciu św. Benedykta*, [w:] *Osoba – Kościół – społeczeństwo*, I. Dec (red.), Wrocław 1992, s. 321–322.

[24] Por. A. Młotek, *Synteza teologii moralnej*, dz. cyt., s. 323

[25] Por. A. Młotek, *Trynitarne aspekty moralności w nauczaniu Ojców Kościoła*, „Colloquium Salutis" 7 (1975), s. 258.

[26] Por. A. Młotek, *Trynitarne aspekty*..., dz. cyt., s. 269.

egzystencji osoby ludzkiej i o jej życiowym ukierunkowaniu[27]. Dopiero na tej podstawie podejmowane będą kolejne, coraz bardziej konkretne wybory życiowe.

Nie ulega wątpliwości, że podstawowy wybór, jakiego dokonuje człowiek, nie może pozostać jedynie w sferze teorii, ale musi pociągnąć za sobą przyjęcie określonej hierarchii wartości. Młotek wyjaśnia, że jej celem jest ujmowanie doczesnych wartości jako względnych i ograniczonych w stosunku do Wartości Najwyższej, jaką jest Osobowy Bóg[28]. Musi się ona ujawniać w każdej konkretnej decyzji człowieka, a więc w każdym jego czynie. Jeśli człowiek podejmuje konkretne decyzje zgodne z zasadniczym wyborem, to powodują one utrwalenie i umocnienie tego wyboru[29]. Decyzje jemu przeciwne osłabiają go, a nawet mogą doprowadzić do odwołania wyboru zasadniczego.

Człowiek powołany do życia z Bogiem jest człowiekiem, który nosi w sobie piętno grzechu. Mimo że jest obdarowany nowym życiem w Chrystusie, nadal pozostaje na tyle wolny, że może wybierać przeciw Bogu. Profesor przypomina, że człowiek od zarania swego istnienia zastanawia się nad tajemnicą zła i nieprawości[30]. W obrębie tych pytań mieści się zarówno fakt obiektywnego zła, które człowiek postrzega w otaczającej go rzeczywistości, jak i subiektywnej winy, którą odczuwa w sobie wskutek własnego postępowania.

Dla Księdza Młotka jest oczywiste, że tak mocne ukazanie w Piśmie Świętym potęgi zła i jego zwycięstwa nad dobrem w człowieku ma swoją historiozbawczą celowość. Na tym tle o wiele mocniej zostaje podkreślona niezmienna inicjatywa Boga, który poszukuje człowieka, aby obdarzyć go łaską pojednania i sprowadzić z powrotem do Siebie[31]. Profesor podkreśla, że zbawcza inicjatywa Boga i obiektywne pojednanie dokonane już przez Chrystusa muszą być dopełnione osobistym wysiłkiem grzesznika, czyli aktem nawrócenia[32]. Właśnie nawrócenie (*metanoia*), a nie jedynie praktyka pokutna, jest właściwą postawą człowieka. Chodzi tu nade wszystko o wewnętrzną przemianę umysłu i serca.

Ksiądz Młotek podkreśla dowartościowanie wymiaru wspólnotowego w posoborowym ujęciu moralności chrześcijańskiej. Człowiek bowiem jest zdolny do określenia siebie wobec innych poprzez dar z siebie i przyjęcie daru od drugiego

---

[27] Por. A. Młotek, *„Wybór podstawowy" w teologii moralnej i w życiu*, „Homo Dei" 49 (1998), s. 172–181.

[28] Por. A. Młotek, *Wybór podstawowy i konkretne postępowanie w świetle encykliki* Veritatis splendor, [w:] *W prawdzie ku wolności*, E. Janiak (red.), Wrocław 1994, s. 259.

[29] Por. A. Młotek, *Wybór podstawowy*..., dz. cyt., s. 260.

[30] Por. A. Młotek, *Powrót do Ojca. Wokół chrześcijańskiej idei pojednania i pokuty*, Wrocław 1999, s. 24.

[31] Por. A. Młotek, *Powrót do Ojca*..., dz. cyt., s. 27.

[32] Por. A. Młotek, *Powrót do Ojca*..., dz. cyt., s. 34.

człowieka. W ten sposób wchodzi w relacje o charakterze osobowym i odsłania społeczny charakter swego istnienia[33].

Profesor przypomina, że chrześcijanin zobowiązany jest do rozpoznawania wspólnotowego charakteru swego powołania. Poznając Boga, rozpoznaje też wzór wspólnoty, jaki istnieje w tajemnicy Trójcy Świętej. W odniesieniu do tej tajemnicy moralność chrześcijańska jawi się jako moralność miłości[34].

Młotek dopełnia swoje spojrzenie na powołanie wspólnotowe o wymiar eklezjalny. Chrześcijanie, którzy wezwani są do budowania różnych społeczności świeckich, mających być wspólnotami osób, czynią to w komunii, którą stanowią jako Kościół. Ksiądz Profesor, rozwijając swoją refleksję na temat wspólnoty Kościoła, podkreśla, że udział w niej oznacza dla chrześcijanina nie tylko czerpanie z darów Bożych ukrytych w sakramentach świętych, Ewangelii czy sile, jaką niesie rodzina Boża. Jest to także odpowiedzialność za tę wspólnotę[35]. Chrześcijanin żyje i działa w Kościele, nie może zatem pozostawać bierny wobec niego. Chrystus podkreśla wyraźnie, że założony przez Niego Kościół ma być misyjny. Trzeba zatem, zauważa Młotek, „przekazywać innym prawdę, szerzyć ją wśród tych, którzy jej nie znają. Ewangelia jest światłem i dobrą nowiną dla wszystkich"[36].

Doktryna moralna Ojców Kościoła

Zainteresowania naukowe Profesora ukierunkowane zostały w dużej mierze na badania z zakresu historii teologii moralnej. Wychodzi on bowiem z założenia, że dobra znajomość historii teologii moralnej jest właściwie niezbędna dla zrozumienia obecnego stanu teologii moralnej. Stanowi ona dobry punkt wyjścia do dalszych przemyśleń, które stale powinny być podejmowane. Badania nad historią teologii moralnej pozwalają nie tylko zdobyć ogólną wizję rozwoju myśli moralnej, lecz także zapoznać się z powstawaniem pojęć, rodzeniem się

[33] Młotek podkreśla, że na ten fakt wskazywali już Ojcowie Kościoła: por. A. Młotek, *Społeczne rysy moralności według augustyńskiej koncepcji „Christus totus"*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 24 (1977), nr 3, s. 11–17; A. Młotek, *Wspólnotowe oblicze moralności według Augustyńskiej koncepcji „Christus totus"*, [w:] *Teologia nauką o Bogu*, Kraków 1997, s. 260–261.

[34] Por. A. Młotek, *Chrześcijański styl życia godziwego*, „Biuletyn Synodu Archidiecezji Wrocławskiej' 5 (1990), nr 4, s. 7.

[35] Por. A. Młotek, *Żyć po chrześcijańsku w zaraniu trzeciego tysiąclecia*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 2 (1994), nr 2, s. 20.

[36] A. Młotek, *Misje – istotny wymiar Kościoła*, [w:] *Maius Ac Divinius*, W. Irek, H. Schambeck (red.), Wrocław 2009, s. 539; por. A. Młotek, *Sens misji dzisiaj*, „Nowe Życie" 7 (1989), nr 12, s. 14.

idei, kształtowaniem się koncepcji oraz ich przyjmowaniem się w praktyce życia chrześcijańskiego.

Weryfikowanie dawniejszych ujęć pod tym kątem jest stałą potrzebą przy uprawianiu teologii moralnej. Stąd zrozumiałe jest, że wielką wagę dla tych celów posiada znajomość przemian, jakie zachodziły w dziejach myśli moralnej. Godnym podkreślenia jest zatem wkład Księdza Profesora w poznanie teologii moralnej antyku chrześcijańskiego[37]. Młotek jako badacz dziejów wczesnochrześcijańskich stawia najpierw pytanie, czy nauczanie w Kościele starożytnym jest dziś aktualne. Odpowiadając pozytywnie, dowodzi jego aktualności zarówno w zakresie katechezy patrystycznej[38], praktyk pokutnych[39], jak i w całym nauczaniu moralnym Kościoła tego czasu[40].

Profesora interesuje sytuacja Kościoła w tym zwrotnym okresie, w którym zmienia się od podstaw. Sens pytania o kwestie moralne w IV stuleciu jawi się tym wyraźniej, że oficjalne zniesienie pogaństwa nie oznaczało zmiany postaw moralnych w poszczególnych ludziach. Jest faktem, że masy się nawracały. W ciągu paru dziesiątków lat więcej się nawróciło aniżeli w paruset poprzednich. Zaczął wchodzić w grę interes osobisty człowieka. Mnożyły się więc rzesze połowicznie nawróconych i oportunistów[41].

W swych publikacjach Młotek precyzyjnie ukazał stanowisko ówczesnego Kościoła wobec specyficznych dla tego stulecia zagadnień moralnych. Chodziło mu bowiem o naświetlenie problematyki życia moralnego w Kościele bogatym w wydarzenia przełomowego IV stulecia. To trudne zadanie wykonał znakomicie, rozpatrując kolejno takie sprawy jak: życie sakramentalne, pełnienie trzech rodzajów służby w Kościele, relacje między Kościołem a Cesarstwem Rzymskim, stosunek chrześcijan do pogan, zagrożenia i obrona jedności Kościoła, zagadnienia społeczne, wreszcie problemy życia duchowego skupione wokół spraw ascezy[42].

---

37 Por. A. Szafulski, *Treść patrystyczna w twórczości naukowej ks. A. Młotka*, [w:] Ut vitam habeant. *Orędzie moralne Ojców Kościoła*, A. Szafulski (red.), Wrocław 2011, s. 31.

38 Por. A. Młotek, *Czy katecheza patrystyczna jest aktualna?*, „Katecheta" 23 (1979), s. 28–29; A. Młotek, *Aktualne wartości katechezy patrystycznej*, „Znak" 31 (1970), nr 306, s. 1348–1351.

39 Por. A. Młotek, *Aktualne wartości dawnej praktyki pokutnej w Kościele*, „Chrześcijanin w Świecie" 14 (1982), nr 9, s. 49–63.

40 Por. A. Młotek, *Aktualność myśli Ojców Kościoła*, „Collectanea Theologica" 43 (1973), f. 4, s. 85–88.

41 Por. T. Reroń, *Ksiądz Profesor Antoni Młotek. Badacz dziejów wczesnochrześcijańskiej teologii moralnej*, [w:] Ut vitam habeant..., dz. cyt., s. 29.

42 Por. S. Olejnik, *Ks. prof. Antoni Młotek – uczony, teolog, moralista*, [w:] *W kręgu chrześcijańskiego orędzia moralnego. Księga Jubileuszowa poświęcona ks. prof. Antoniemu Młotkowi*, M. Biskup, T. Reroń (red.), Wrocław 2000, s. 81.

Profesor podjął się także ukazania konieczności apostolstwa katolików świeckich w tamtym okresie[43]. Żyli oni w o wiele trudniejszych niż obecnie czasach, choćby z tego względu, że mimo edyktu konstancjańskiego cesarskie prawa wciąż nie sprzyjały realizacji tego, czego Ewangelia domagała się od chrześcijan w dobie niewolnictwa i wielkich nierówności[44]. To wezwanie do apostolstwa wynikało z integralnej wizji życia chrześcijańskiego, ujętego w perspektywie zaangażowania w świat doczesny. Wskazując na moralny wymiar apostolstwa chrześcijan, Młotek podkreśla, że konieczna jest jedność ich życia nadprzyrodzonego i doczesnego. Poprzez apostolstwo chrześcijaninie tego czasu nie tylko przemieniali kształt życia doczesnego, ale także przepajali je treściami ewangelicznymi[45].

Do kategorii badań Księdza Młotka nad starożytnością chrześcijańską zaliczyć należy również problematykę kapłaństwa wiernych. Ojcowie Kościoła, zauważa, „rozróżniali wyraźnie dwie formy kapłaństwa: kleru i wiernych"[46]. W ich wypowiedziach znajduje się potwierdzenie tezy głoszonej przez Vaticanum II (KK 10), że powszechne kapłaństwo wiernych i kapłaństwo hierarchiczne są sobie przyporządkowane. Jedno i drugie uczestniczy w jednym kapłaństwie Chrystusowym. Uczestnictwo wiernych w kapłaństwie Chrystusa dokonuje się w Chrzcie Świętym[47].

Realizacja kapłaństwa wiernych znajduje swe odbicie w obowiązku wychowania po chrześcijańsku dzieci. Według św. Augustyna trzeba to zadanie zacząć jak najwcześniej. Obowiązek chrześcijańskiego wychowania wynika z faktu, że to rodzice są pierwszymi zwiastunami wiary dla swych dzieci. Są bowiem domowym sanktuarium Kościoła, gdzie „funkcje ojca i matki nabierają cech kapłańskiego powołania"[48]. Łączy się ściśle z tym zadaniem „konieczność pogłębiania znajomości wiary"[49].

---

43 Por. A. Młotek, *Patrystyczna koncepcja apostolstwa chrześcijan*, „Colloquium Salutis" 6 (1974), s. 223–234.

44 Por. J. Kowalski, *Ksiądz Profesor Antoni Młotek. Dydaktyk i badacz moralnych problemów antyku chrześcijańskiego*, [w:] Ut vitam habeant..., dz. cyt., s. 23–24.

45 Por. A. Młotek, *Zobowiązanie katolików świeckich do apostolstwa według Ojców Kościoła*, „Colloquium Salutis" 4 (1972), s. 202.

46 A. Młotek, *Kapłaństwo wiernych w nauce Ojców Kościoła*, „Vox Patrum" 13–15 (1993–1995), s. 248.

47 Por. A. Młotek, *Kapłaństwo*..., dz. cyt., s. 258.

48 A. Młotek, *Kapłaństwo*..., dz. cyt., s. 110.

49 A. Młotek, *Obowiązki wychowawcze rodziców według Ojców Kościoła*, „Katecheta" 10 (1975), s. 109.

Interesujące jest pochylenie się Młotka nad wymogami stawianymi biskupom i kapłanom w tamtejszym czasie[50]. Ojcowie synodalni w IV wieku uczyli, że nie każdy człowiek nadaje się do kapłaństwa. Potrzebne jest do tego specjalne powołanie. W sytuacji „spóźnionych powołań" należy badać intencje kandydatów i fakt przyjęcia przez nich chrztu. Dopuszczenie do stanu duchownego musi być poprzedzone egzaminem przeprowadzonym przez biskupa i wysłuchaniem świadectwa ludu. Duchowni nie mogą trudnić się administracją dóbr. Obowiązuje ich celibat, który ułatwia im realizację posługi duszpasterskiej w miłości niepodzielnej[51].

W kręgu problematyki teologii moralnej szczegółowej

Podstawowy dla poszukiwań naukowych Księdza Młotka nurt badań historycznych wiąże się ściśle z jego zainteresowaniami z zakresu teologii moralnej systematycznej ogólnej i szczegółowej. Nie ulega też wątpliwości, że warsztat naukowy, wypracowany przy opracowywaniu problemów moralnych w okresie patrystycznym, znalazł swoje przedłużenie w sposobie podejścia do wielu zagadnień szczegółowych.

W publikacjach Profesora znalazło się miejsce m.in. dla takiej kwestii jak życie sakramentalno-kultyczne. Wszczepienie w Chrystusa przez wiarę, nadzieję i miłość stanowi normę chrześcijańskiego postępowania[52]. Te teologiczne cnoty rozwijają się poprzez sakramenty święte. W przyjmowanych sakramentach Chrystus staje się miarą życia i postępowania. Młotek podkreśla, że człowiek, który dobrowolnie poddaje się znakom sakramentalnym, oznaczającym i sprawiającym łaskę Chrystusową, zostaje ukształtowany w Chrystusie Bogu-Człowieku ukrzyżowanym i zmartwychwstałym, a jeżeli jest dobrze usposobiony, łaska ta bytowo go kształtuje oraz dynamicznie w nim działa. Profesor zaznacza, że dojrzały chrześcijanin, opierając się na mocy sakramentów świętych, realizuje swoje powołanie. Sakramenty stanowią dla niego normę chrześcijańskiego życia[53].

---

[50] Por. A. Młotek, *Wymogi stawiane duchownym przez synody w IV wieku*, [w:] *Veritati Salvificae Servire*, W. Wenz (red.), Wrocław 2002, s. 321–328; A. Młotek, *Niektóre wymogi stawiane biskupom w Kościele pierwszych chrześcijan*, „Świdnickie Studia Teologiczne" 1 (2004), nr 1, s. 141–143.

[51] Por. A. Młotek, *Wymogi stawiane duchownym*..., dz. cyt., s. 328.

[52] Por. J. Nagórny, *Sakramenty w życiu moralnym chrześcijanina*, Lublin 2011, s. 16.

[53] Por. A. Młotek, *Sakramenty a moralność chrześcijańska*, „Studia Theologica Varsaviensa" 13 (1975), nr 2, s. 197.

Ksiądz Młotek szczególną uwagę poświęca dwom sakramentom, a mianowicie Eucharystii i Pokucie. Poprzez sakrament Eucharystii chrześcijanin bierze udział w życiu Bożym dzięki najpełniejszemu zjednoczeniu z Chrystusem w Jego Ciele i Krwi. Niewątpliwie każdy sakrament zespala z Chrystusem, Jego życiem, śmiercią i chwałą zmartwychwstania, ale optymalny stopień zjednoczenia występuje w Eucharystii. To On sam wskazał na szczególnie zobowiązujący charakter Komunii Świętej w słowach ostrzeżenia, które skierował do apostołów, uzależniając życie od przyjmowania Jego Ciała i Krwi (por. J 6,53-56)[54].

Powołując się na św. Jana Chryzostoma, nazywanego „doktorem Eucharystii", Młotek podkreśla, że „do Eucharystii należy przystępować z jak największą czystością duszy i żywą wiarą"[55]. Ojcowie Kościoła byli przekonani, że ten, kto często przyjmuje Komunię Świętą z wiarą i pobożnością, będzie dobrym chrześcijaninem[56].

Profesor zauważa, że literatura patrystyczna miała zasadniczo charakter polemiczny i homiletyczny, który nie pozwalał na zbyt daleko posuniętą systematyzację ujęć; to orzeczenia synodów były wynikiem dyskusji fachowców i zawierały ścisłe sformułowania obowiązujące w sumieniu. Z treści kanonów synodów pierwszych wieków wynikają trzy grupy zagadnień związanych z Eucharystią. Dotyczyły one przyjmowania Komunii Świętej, wiatyku i postu eucharystycznego[57].

Ksiądz Młotek analizując nauczanie polskich biskupów na temat Eucharystii, zauważa, że ich zdaniem nie można jej przyjmować tylko ustami, ale należy również sercem, o ile wewnętrzne usposobienie pobudza do naśladowania zawartej w niej prawdy. Właściwe przeżywanie Eucharystii jako centrum życia chrześcijańskiego jest gwarancją, że stanie się ono służbą w Kościele i dla Kościoła[58]. Z nauczaniem prawdy dogmatycznej o Eucharystii biskupi wiązali postulaty moralne. Ich adresatami byli duszpasterze, dzieci i młodzież, rodzice, służba ołtarza i pracownicy kościelni[59].

Podstawowym warunkiem uczestnictwa w Uczcie Eucharystycznej jest stan łaski uświęcającej. Chrześcijanin uświadamiając sobie powagę grzechu, rozumie,

---

[54] Por. A. Młotek, *„Czyńcie to na moją pamiątkę". Eucharystia pokolenia postapostolskiego*, „Nowe Życie" 14 (1997), nr 3, s. 8.

[55] A. Młotek, *Eucharystia w nauce wczesnochrześcijańskich pisarzy i synodów*, [w:] *Eucharystia*, J. Krucina (red.), Wrocław 1987, s. 179–198.

[56] Por. A. Młotek, *Eucharystia w nauce*..., dz. cyt., s. 198.

[57] Por. A. Młotek, *Eucharystia w kanonach synodów IV w.*, „Vox Patrum" 12–13 (1987), s. 291–301.

[58] Por. A. Młotek, *Eucharystia w świetle listów pasterskich Episkopatu Polski*, [w:] *W blasku Eucharystii*, I. Dec (red.), Wrocław 1996, s. 254.

[59] Por. A. Młotek, *Eucharystia w świetle listów*..., dz. cyt., s. 256.

że tylko w łączności z Nim może go przezwyciężyć. W tej walce z egoizmem i słabością otrzymuje pomoc w postaci sakramentu pojednania[60]. Warunkiem powrotu do Boga jest nawrócenie[61].

Sakrament pokuty bardzo wyraźnie uzewnętrznia społeczny aspekt życia łaski. Grzech jest nie tylko zerwaniem więzi z Bogiem, ale powoduje również wyobcowanie ze wspólnoty wiary. Młotek podkreśla, że „grzechy osobiste wyrządzając szkodę jednostce, szkodzą równocześnie życiu społecznemu, sprowadzają i potęgują w nim nieład, osłabiają jego jedność i zwartość"[62]. To prawda, że sakrament pokuty przywraca przyjaźń z Bogiem i braćmi, ale Ewangeliczna prawda o nawróceniu wobec Boga domaga się dopełnienia poprzez zadośćuczynienie wspólnocie za zerwanie więzów miłości. Spowiadając się, chrześcijanin nie tylko dokonuje powrotu do rodziny „synów Bożych", ale ponownie dzieli z bliźnimi dar Bożej miłości[63].

Szczególną uwagę poświęca Ksiądz Profesor szafarzowi sakramentu pojednania i pokuty. Nazywa go wprost „heroldem pojednania" grzesznika z Bogiem[64]. Nie może on zapominać, że jest reprezentantem Kościoła, który „z powagą traktuje swoje obowiązki, wykonuje wszystko, co należy i z troską podchodzi do problemów penitenta"[65]. Spowiednik ma być nie tyle sędzią i nauczycielem, co duszpasterzem i charyzmatykiem[66].

Oczywiście nie brakuje w piśmiennictwie Profesora przedstawienia postawy skruszonego penitenta przystępującego do sakramentu pojednania. Toteż omawia szczegółowo następujące akty dobrej spowiedzi[67]: żal za grzechy, wyznanie win oraz zadośćuczynienie.

Powołanie do życia w chrześcijańskiej wspólnocie małżeńskiej i rodzinnej zostaje uświęcone przez sakramentalny znak łaski. Czerpiąc z Paschalnej Ofiary Chrystusa, związani ze sobą w miłości mężczyzna i kobieta na drogach swego życia nie pozostają sami – zaproszony w dniu ślubu Zbawiciel towarzyszy im w budowaniu „domowego Kościoła". Profesor zaznacza, że stan małżeński

---

60 Por. A. Młotek, *Powrót do Ojca*..., dz. cyt., s. 36.

61 Por. A. Młotek, *Wiara – nawrócenie – pojednanie*, „Collectanea Theologica" 44 (1974), f. 4, s. 101–103; A. Młotek, *Teologia nawrócenia*, [w:] *Rok Święty*, J. Krucina (red.), Wrocław 1974, s. 128.

62 A. Młotek, *Powrót do Ojca*..., dz. cyt., s. 31.

63 Por. A. Młotek, *W nurcie teologii sakramentu pojednania*, „Homo Dei" 47 (1978), s. 192.

64 Por. A. Młotek, *Spowiednik heroldem pojednania, pokoju i odrodzenia człowieka*, [w:] *Ku odnowie człowieka i społeczeństwa*, I. Dec (red.), Wrocław 1996, s. 159–168.

65 A. Młotek, *Powrót do Ojca*..., dz. cyt., s. 100.

66 Por. A. Młotek, *Powrót do Ojca*..., dz. cyt., s. 100.

67 A. Młotek, *Warunki Bożej amnestii*, „Nowe Życie" 6 (1988), nr 4, s. 6–7.

otrzymuje od Boga w sakramencie szczególne uwznioślenie i służebność w Mistycznym Ciele Chrystusa[68].

Fundamentem, na którym winna się budować więź małżeńska, jest miłość. Na jej wspólnototwórczy charakter zwracał uwagę Jan Paweł II, gdy przypominał, że „tak jak bez miłości rodzina nie jest wspólnotą osób, tak samo bez miłości nie może ona żyć, wzrastać i doskonalić się jako wspólnota osób"[69]. Młotek zdaje sobie sprawę z zapoznania pełnego jej sensu przez współczesnego człowieka i przypomina, że jest ona wartością dynamiczną, potrzebującą wzrostu i dojrzewania. Jest wielkim nieporozumieniem, jeśli więź między mężczyzną i kobietą pozostaje jedynie na poziomie sympatii i pożądania. Trzeba, by przekształciły się one w osobową przyjaźń, która wyraża się przez pragnienie dobra dla ukochanej osoby[70].

Miłość jako wartość osobowa wymaga dla swej żywotności i dojrzewania cechy życiowej trwałości[71]. Nie może być całościowego oddania się współmałżonków, jeżeli nie pojmują oni i nie traktują swojej wspólnoty jako nieodwołanej. Istotną cechą konstytutywną miłości małżeńskiej musi być zaangażowanie wewnętrzne. Małżeństwo nie jest jedynie ustalonym przez akt cywilny czy kościelny stanem, w którym wszystko jest trwałe i nie podlega zmianie. Małżeństwo wystawiane bywa niejednokrotnie na próby, narażane jest na liczne niebezpieczeństwa[72]. Wymaga zatem stałej troski, a nawet walki, by było pełne miłości i życia. Istotną wartością, podkreśla Młotek, jest wierność zawartemu przymierzu[73].

Tworzenie wspólnoty osób dojrzewających w miłości do swojego przeznaczenia nie jest jedyną funkcją małżeństwa. Księga Rodzaju przechowała wezwanie Stwórcy skierowane do pierwszych rodziców, by byli płodni i rozmnażali się (por. Rdz 1,28). W ten sposób miłość małżeńska nabiera nowych cech: płodności i odpowiedzialności za przekazywane życie.

Kreacyjny zamysł Boży – stwierdza Profesor – stworzył człowiekowi, a ściśle mężczyźnie i kobiecie, możliwości osobowej wielkości i to w obszarze,

---

68 Por. A. Młotek, *Kościół w służbie rodziny*, [w:] *Służcie Panu z weselem. Księga Jubileuszowa ku czci kard. Henryka Gulbinowicza*, I. Dec (red.), t. 1, Wrocław 2000, s. 340.

69 Jan Paweł II, Adhortacja *Familiaris consortio*, Watykan 1981, nr 18.

70 Por. A. Młotek, *Kościół w służbie rodziny*, dz. cyt., s. 342.

71 Por. A. Młotek, *Rodzina i cywilizacja miłości. Papieski List do Rodzin*, „Nowe Życie" 11 (1994), nr 6, s. 3–4.

72 Por. A. Młotek, *Nierozerwalność małżeństwa w nauczaniu Ojców Kościoła*, „Colloquim Salutis" 10 (1978), s. 181–196.

73 Por. A. Młotek, *Wierność*, [w:] *Katolicyzm A–Z*, Z. Pawlak (red.), Poznań 1982, s. 384–385.

gdzie następuje integralne zjednoczenie osób w ich płciowości[74]. Poprzez nieposłuszeństwo i grzech zniekształcone zostały wszystkie relacje, jakie tworzył człowiek, w tym także płaszczyzna oblubieńczego oraz całościowego sensu ludzkiego ciała i płciowości. W miejsce zachwytu i miłości weszło pożądanie, a wraz nim pojawił się wstyd. Trzeba jednak podkreślić, że Ksiądz Młotek nie demonizuje pożądania. Sfera seksualna – podobnie jak każda inna dziedzina ludzkiego życia – musi zostać poddana ocenie sumienia. Ponieważ zdaniem Młotka ta sfera, jak żadna inna, jest płaszczyzną ostrego starcia między pożądaniem a powinnością, tu szczególnie sfera *erosu* musi być powiązana ze sferą *etosu*[75].

W piśmiennictwie Profesora należy dostrzec ważny wątek poświęcony małżeństwom niesakramentalnym. Zauważa on, że wzrost liczby rozwodów niepokoi nie tylko duszpasterzy. Mnożą się głosy dotyczące modernizacji dyscypliny odnoszącej się do małżonków chrześcijańskich, którzy się rozwiedli i żyją w nowym małżeństwie[76]. Zarzuca się stanowisku Kościoła wobec takich osób „przesadny rygoryzm, brak serca i zrozumienia"[77]. Toteż nieodzowne jest wyjście Kościoła naprzeciw takim małżeństwom. Profesor stwierdza, że „troska o małżeństwa niesakramentalne to problem leczenia ciężkich, bolesnych i otwartych ran"[78]. W duszpasterstwie małżeństw ważną sprawą jest zapobieganie takim sytuacjom. Stąd postulat należytego przygotowania do małżeństwa. Trzeba też mieć odwagę odradzać zawarcie związku, jeśli są widoczne oznaki, że małżeńskie przymierze jest chwiejne i nie będzie dotrzymane[79].

W konfesjonale należy, zdaniem Młotka, podawać zachęty do tego, by penitenci nie zaniedbywali wiary i praktyk życia religijnego, uczyć, że w ich sytuacji nie są przekreślone szanse zbawienia, zalecać wychowanie religijno-moralne dzieci, branie udziału w dziełach miłosierdzia i apostolacie. Możliwość przystąpienia do sakramentu Eucharystii może nastąpić przy spełnieniu warunków takich jak: niemożliwość rozejścia się, żal dokonanego czynu, postanowienie życia we wstrzemięźliwości seksualnej, naprawienie krzywdy wyrządzonej

[74] Por. A. Młotek, *Nierozerwalność małżeństwa i etyka seksualna w pierwotnym Kościele*, „Collectanea Theologica" 49 (1979), f. 3, s. 112–115.

[75] Por. A. Młotek, *Nierozerwalność małżeństwa*..., dz. cyt., s. 112–115.

[76] Por. A. Młotek, *Separacja i ponowne małżeństwo w Kościele pierwszych wieków*, „Collectanea Theologica" 46 (1976), f. 4, s. 114–115.

[77] A. Młotek, *Troska duszpasterska o małżeństwa niesakramentalne*, „Homo Dei" 51 (1982), s. 110.

[78] A. Młotek, *Troska duszpasterska*..., dz. cyt., s. 110.

[79] Por. A. Młotek, *Troska duszpasterska*..., dz. cyt., s. 110.

współmałżonkowi i dzieciom, oraz, by uniknąć zgorszenia, przyjmowanie Komunii Świętej w innej parafii[80].

Prawo do życia jest podstawowym prawem każdej osoby. Życie ludzkie jest święte i nikt, w żadnej sytuacji, nie może rościć sobie prawa do bezpośredniego niszczenia niewinnej istoty ludzkiej. Niewątpliwie jest ono jednym z największym darów Bożych i jest fundamentem realizacji wszelkich wartości[81]. Sens i wartość życia ludzkiego ujawniają się przez prawdę o podobieństwie Bożym w człowieku. Choć to podobieństwo do Boga zakorzenione jest w sferze duchowej, byłoby błędem sądzić, że ciało wyłączone jest z tej wyjątkowości bytu[82]. Człowiek jest bowiem jednością cielesno-duchową. W tej integralności zgrzeszył i cały również został odkupiony. Cały zatem człowiek winien być traktowany jako obraz Boga[83].

Profesor wskazuje na potrzebę odpowiedzialności każdego człowieka za życie. Ma ona jednak nie tylko indywidualny wymiar. Człowiek żyje w społeczności, musi ją zatem dopełnić o współodpowiedzialność za życie innych. Wymaga się tu nie tylko indywidualnej postawy jednostki, ale kładzie nacisk na społeczno-polityczne zagwarantowanie prawa każdego człowieka do życia. Podstawową sprawą, uczy Młotek, jest prawno-karne zabezpieczenia życia od poczęcia aż do naturalnej śmierci[84].

Szczególną rolę w obronie i promocji życia – jego zdaniem – należy przypisać służbie zdrowia. Jest ona służbą życiu na wszystkich jego etapach[85]. Profesor z niepokojem zauważa, że „zawód lekarza, który powstał i rozwijał się jako służba człowiekowi cierpiącemu, narażony jest na wpływy różnych ideologii, może zboczyć ze swej drogi i będzie użyty na szkodę człowieka"[86]. Toteż stwierdza, że tam, gdzie od zawodu lekarskiego czy pielęgniarskiego oczekuje się niszczenia poczętego życia czy wykorzystuje się go do usuwania człowieka umierającego, zawód pracownika służby zdrowia zatraca swój etos[87].

---

80 Por. A. Młotek, *Przyjmowanie Komunii przez rozwiedzionych*, „Nowe Życie" 12 (1995), nr 1, s. 3–4.

81 Por. A. Młotek, *Życie ludzkie – cenny dar Boży*, [w:] *Życie – dar nienaruszalny. Wokół encykliki* Evangelium vitae, A. Młotek, T. Reroń (red.), Wrocław 1995, s. 72.

82 Por. A. Młotek, *Wielkie „tak" Kościoła dla życia*, [w:] *Świętość ludzkiego życia. Wokół instrukcji* Dignitas personae, T. Reroń (red.), Wrocław 2009, s. 174.

83 Por. A. Młotek, *Wielkie „tak"*..., dz. cyt., s. 174.

84 Por. A. Młotek, *Ochrona prawna dziecka poczętego*, „Nowe Życie" 9 (1991), nr 5, s. 4–5.

85 Por. A. Młotek, *Służba zdrowia – służbą Ewangelii życia*, [w:] *Życie – dar nienaruszalny*..., dz. cyt., s. 153–165.

86 A. Młotek, *Służba zdrowia*..., dz. cyt., s. 155.

87 Por. A. Młotek, *Służba zdrowia*..., dz. cyt., s. 156.

Ksiądz Młotek zdaje sobie sprawę, że w stwórczym zamyśle Boga człowiek otrzymał zadanie troski o powierzony mu świat. W nakazie „czyńcie sobie ziemię poddaną" (Rdz 1,28) ujawnia się wielkie zaufanie Stwórcy do rodzaju ludzkiego. Władanie i opanowywanie świata realizują się przez pracę. Ten mandat ciągłego przekształcania świata wpisuje się w całościową wizję powołania chrześcijańskiego, sięga głęboko w istotę ludzkiego życia, przenika wszystkie sfery jego egzystencji, zarówno duchowej, jak i materialnej, staje się jakby wizytówką człowieczeństwa. Toteż Profesor nie pomija tej ważnej kwestii w swych badaniach naukowych. Podejmując to zagadnienie, powołuje się na znanego teologa, wybitnego znawcę problematyki Marie-Dominique'a Chenu[88]. Dowodzi, że w jego wizji pracy personalistyczna, moralna i wspólnotowa perspektywa znajdują dopełnienie poprzez odczytanie ich religijnego wymiaru. Przez pracę człowiek włącza się w dzieło Boga Stwórcy, zaproszony przez Niego do „włodarstwa" nad całym stworzonym światem[89].

Z pracą ludzką wiąże się zagadnienie odpoczynku i czasu wolnego[90]. Historycznie biblijne jego pojawienie się Narodzie Wybranym było zupełnie czymś nowym w świecie, gdzie podział na pracę i odpoczynek przebiegał w poprzek społeczeństw: praca przynależała do społecznych nizin (kobiet i niewolników), czas wolny wypełniał życie wolnych mężczyzn. Młotek zwraca jednak uwagę, że dzisiejszy człowiek, który – jakby się zdawało – rozwiązał ten starożytny podział, nie jest wolny w swoim tak zwanym wolnym czasie. Z jednej strony bowiem społeczeństwo zapewnia mu coraz więcej czasu wolnego, z drugiej jednak czas ten mu organizuje poprzez całą gamę ofert i nacisków manipulacyjnych. W ten sposób czas wolny staje się nowym systemem zniewolenia[91].

Nurt historyczny twórczości pisarskiej Księdza Profesora dotyczy głównie dziejów teologii na Uniwersytecie Wrocławskim. Jego zamierzeniem było śledzenie losów teologii na Wydziale Teologii Katolickiej w Akademii Leopoldyńskiej (utworzonej w 1702 roku) i na Uniwersytecie Wrocławskim (1811–1945)[92]. W związku z Jubileuszem 300-lecia uniwersytetu we Wrocławiu przedstawił losy poszczególnych dyscyplin teologicznych, a zwłaszcza teologii moralnej. Ukazał także polskie tradycje, które uwidaczniały się wśród studiujących teologię we Wrocławiu.

---

88 Por. A. Młotek, *Teologia pracy według M.D. Chenu*, „Collectanea Theologica" 42 (1972), f. 3, s. 134–135.

89 Por. A. Młotek, *O. Marie-Dominique Chenu OP jako teolog pracy*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 17 (2009), nr 1, s. 129–140.

90 Por. A. Młotek, *Praca i czas wolny*, „Collectanea Theologica" 45 (1975), f. 1, s. 95–97.

91 Por. A. Młotek, *Praca i czas wolny*, dz. cyt., s. 96.

92 Por. A. Młotek, *Teologia katolicka na Uniwersytecie Wrocławskim*, Wrocław 1998.

Wreszcie kolejnym ciekawym wątkiem dorobku naukowego Księdza Młotka jest ocena polskich środowisk naukowych na polu teologii moralnej. Cennym przyczynkiem do historiografii polskiej nauki jest zwłaszcza artykuł na temat teologii moralnej na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie. Ten szczegółowy problem Profesor omawia w poszerzonym kontekście dziejów, gdzie okresy pomyślności historycznej splatały się z czasem dramatów ostatniej wojny[93]. Ważny, gdyż zapełniający lukę w nauce, jest szkic Młotka o wykładach teologii moralnej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu we Wrocławiu w rzeczywistości powojennej[94]. Profesor omawia także badania prowadzone nad antykiem chrześcijańskim na tymże wydziale[95].

Innym wątkiem będącym konsekwencją dotychczasowych badań Księdza Młotka jest przedstawienie osób, które otrzymały najwyższy laur akademicki, jakim jest doktorat *honoris causa*. Najpierw czyni to w odniesieniu do osób z Wydziału Teologii Katolickiej na Uniwersytecie Wrocławskim[96], a następnie na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu[97].

Zakończenie

Refleksja nad badaniami naukowymi Księdza Profesora Młotka prowadzi do przekonania, że choć został wykształcony w duchu przedsoborowej teologii moralnej, był nade wszystko teologiem posoborowym. Sobór Watykański II, niewątpliwie najważniejsze wydarzenie w Kościele w ubiegłym stuleciu, wyznaczył kierunki odnowy teologii, w tym teologii moralnej, na wiele dziesiątków lat. Właśnie wtedy przyszło teologom podjąć wyzwania, jakie przed nimi postawił.

Sobór zawarł tylko ogólne wskazania, nie wypracował natomiast zwartej koncepcji metodologicznej. Tym bardziej zdumiewa łatwość, z jaką Profesor odnalazł się w nurcie odnowy teologii moralnej. Od razu włączył się w dzieło

[93] Por. A. Młotek, *Teologia moralna na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie*, „Studia Theologica Varsaviensa" 29 (1991), nr 1, s. 120–134.

[94] Por. A. Młotek, *Z dziejów teologii moralnej na Wydziale Teologicznym we Wrocławiu*, „Colloqium Salutis" 11 (1979), s. 211, 251; A. Młotek, *Zarys dziejów teologii moralnej na Wydziale Teologicznym we Wrocławiu*, [w:] *Teologia i życie*, J. Kuliberda (red.), Częstochowa 1994, s. 321–337.

[95] Por. A. Młotek, *Badania nad antykiem chrześcijańskim na Wydziale Teologicznym we Wrocławiu (1811–1945)*, [w:] *Miserirordia et veritas*, Wrocław 1986, s. 237–364.

[96] A. Młotek, *Doktoraty honoris causa Wydziału Teologii Katolickiej we Wrocławiu w XIX i XX wieku*, „Studia i Materiały z dziejów Uniwersytetu Wrocławskiego" 5 (2004), s. 79–105.

[97] Por. A. Młotek, *Poczet doktorów honoris causa teologii katolickiej we Wrocławiu*, [w:] *300 lat Wydziału Teologicznego we Wrocławiu*, I. Dec (red.), Wrocław 2002, s. 93–111.

wypracowania nowego oblicza teologii moralnej, zgodnego z duchem tegoż Soboru. Młotek nie tylko dostrzegał braki przedsoborowej teologii moralnej, ale także sam wpisywał się w nurt odnowy teologii moralnej.

W publikacjach Profesora daje się zauważyć pasja badawcza w zakresie problemów teologiczno-moralnych okresu wczesnochrześcijańskiego. Z wielkim upodobaniem cytował on dzieła patrystyczne, wyrażając przy tym przekonanie, że nauczanie pisarzy wczesnochrześcijańskich, szczególnie w połączeniu z fundamentem biblijnym, pozwala na lepsze zrozumienie wielu aspektów odnowionej teologii moralnej. Nie można pominąć w jego badaniach ważnego wkładu w zakresie teologii moralnej szczegółowej.

Bibliografia

Derdziuk A., *Nawrócenie*, [w:] *Jan Paweł II. Encyklopedia Nauczania Moralnego*, J. Nagórny, K. Jeżyna (red.), Radom 2005, s. 365–358.

Greniuk F., *Katolicka teologia moralna w poszukiwaniu własnej tożsamości*, Lublin 1993.

Góralczyk P., *Chrystocentryzm ewangeliczny*, [w:] *Jan Paweł II. Encyklopedia Nauczania Moralnego*, J. Nagórny, K. Jeżyna (red.), Radom 1995, s. 98–104.

Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitaem*, Watykan 1995.

Jan Paweł II, Adhortacja *Familiaris consortio*, Watykan 1981.

Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, Watykan 1993.

Kowalski J., *Ksiądz Profesor Antoni Młotek. Dydaktyk i badacz moralnych problemów antyku chrześcijańskiego*, [w:] Ut vitam habeant. *Orędzie moralne Ojców Kościoła*, A. Szafulski (red.), Wrocław 2011, s. 21–26.

Kowalski J., *Ks. prof. Antoni Młotek – człowiek chrześcijańskiego uniwersalizmu*, [w:] *W kręgu chrześcijańskiego orędzia moralnego*, M. Biskup, T. Reroń (red.), Wrocław 2000, s. 73–77.

Młotek A., *Aktualne wartości dawnej praktyki pokutnej w Kościele*, „Chrześcijanin w Świecie" 14 (1982), nr 9, s. 49–63.

Młotek A., *Aktualne wartości katechezy patrystycznej*, „Znak" 31 (1970), nr 306, s. 1348–1351.

Młotek A., *Aktualność myśli Ojców Kościoła*, „Collectanea Theologica" 43 (1973), f. 4, s. 85–88.

Młotek A., *Alla ricerca della particolarità delle teologia morale polacca*, „Angelicum" 71 (1994), s. 187–222.

Młotek A., *Badania nad antykiem chrześcijańskim na Wydziale Teologicznym we Wrocławiu (1811–1945)*, [w:] *Miserirordia et veritas*, Wrocław 1986, s. 237–364.

Młotek A., *Chrystocentryzm życia moralnego w ujęciu św. Ambrożego. Zarys problematyki*, „Colloquium Salutis" 16 (1984), s. 245–262.

Młotek A., *Chrystologiczna koncentracja w nauce św. Ambrożego z Mediolanu*, „Vox Patrum" 6–7 (1984), s. 249–267.

Młotek A., *Chrześcijański styl życia godziwego*, „Biuletyn Synodu Archidiecezji Wrocławskiej' 5 (1990), nr 4, s. 5–11.

Młotek A., *Czy katecheza patrystyczna jest aktualna?*, „Katecheta" 23 (1979), s. 28–29.

Młotek A., *„Czyńcie to na moją pamiątkę". Eucharystia pokolenia postapostolskiego*, „*Eucharystia pokolenia postapostolskiego*, „Nowe Życie" 14 (1997), nr 3, s. 8.
Młotek A., *Doktoraty honoris causa Wydziału Teologii Katolickiej we Wrocławiu w XIX i XX wieku*, „Studia i Materiały z dziejów Uniwersytetu Wrocławskiego" 5 (2004), s. 79–105.
Młotek A., *Eucharystia w kanonach synodów IV w.*, „Vox Patrum" 12–13 (1987), s. 291–301.
Młotek A., *Eucharystia w nauce wczesnochrześcijańskich pisarzy i synodów*, [w:] *Eucharystia*, J. Krucina (red.), Wrocław 1987, s. 179–198.
Młotek, *Eucharystia w świetle listów pasterskich Episkopatu Polski*, [w:] *W blasku Eucharystii*, I. Dec (red.), Wrocław 1996, s. 247–260.
Młotek A., *Kapłaństwo wiernych w nauce Ojców Kościoła*, „Vox Patrum" 13–15 (1993–1995), s. 247–260.
Młotek, *Kościół w służbie rodziny*, [w:] *Służcie Panu z weselem. Księga Jubileuszowa ku czci kard. Henryka Gulbinowicza*, I. Dec (red.), t. 1, Wrocław 2000, s. 339–355.
Młotek A., *Il rigorismo morale della Chiesa primitiva occidentale*, „Rivista di Teologia Morale" 10 (1979), s. 419–433.
Młotek A., *Maryjne inspiracje w kształtowaniu postaw wiary i moralności narodu polskiego*, „Chrześcijanin w Świecie" 14 (1982), nr 4–5, s. 3–21.
Młotek A., *Misje – istotny wymiar Kościoła*, [w:] *Maius Ac Divinius*, W. Irek, H. Schambeck (red.), Wrocław 2009, s. 535–542.
Młotek A., *Myśl etyczna Tadeusza Kotarbińskiego*, „Collectanea Theologica" 51 (1982), f. 3, s. 18–24.
Młotek A., *Niczego nie przedkładać ponad miłość do Chrystusa. Chrystocentryzm życia moralnego w ujęciu św. Benedykta*, [w:] *Osoba – Kościół – społeczeństwo*, I. Dec (red.), Wrocław 1992, s. 321–331.
Młotek A., *Niektóre wymogi stawiane biskupom w Kościele pierwszych chrześcijan*, „Świdnickie Studia Teologiczne" 1 (2004), nr 1, s. 141–143.
Młotek A., *Nierozerwalność małżeństwa i etyka seksualna w pierwotnym Kościele*, „Collectanea Theologica" 49 (1979), f. 3, s. 112–115.
Młotek A., *Obowiązki wychowawcze rodziców według Ojców Kościoła*, „Katecheta" 10 (1975), s. 107–110.
Młotek A., *Ochrona prawna dziecka poczętego*, „Nowe Życie" 9 (1991), nr 5, s. 4–5.
Młotek A., *O. Marie-Dominique Chenu OP jako teolog pracy*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 17 (2009), nr 1, s. 129–140.
Młotek A., *Patrystyczna koncepcja apostolstwa chrześcijan*, „Colloquium Salutis" 6 (1974), s. 223–234.
Młotek A., *Pismo Święte jako źródło życia duchowego pierwszych chrześcijan*, [w:] *Żyjemy dla Pana*, M. Rosik (red.), Wrocław 2005, s. 449–456.
Młotek A., *Pismo Święte w życiu pierwszych chrześcijan*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 30 (1977), s. 310–323.
Młotek A., *Poczet doktorów honoris causa teologii katolickiej we Wrocławiu*, [w:] *300 lat Wydziału Teologicznego we Wrocławiu*, I. Dec (red.), Wrocław 2002, s. 93–111.
Młotek A., *Postawy i świadectwa. Kościół wobec problemów moralnych IV wieku*, Wrocław 1986.
Młotek A., *Powrót do Ojca. Wokół chrześcijańskiej idei pojednania i pokuty*, Wrocław 1999.
Młotek A., *Praca i czas wolny*, „Collectanea Theologica" 45 (1975), f. 1, s. 95–97.

Młotek A., *Próby przezwyciężenia augustyńskiego rygoryzmu w sprawie kłamstwa i obrony sekretu*, „Colloquium Salutis" 13 (1981), s. 235–248.
Młotek A., *Przyjmowanie Komunii przez rozwiedzionych*, „Nowe Życie" 12 (1995), nr 1, s. 3–4.
Młotek A., *Rodzina i cywilizacja miłości. Papieski List do Rodzin*, „Nowe Życie" 11 (1994), nr 6, s. 3–4.
Młotek A., *Sakramenty a moralność chrześcijańska*, „Studia Theologica Varsaviensa" 13 (1975), nr 2, s. 194–197.
Młotek A., *Sens misji dzisiaj*, „Nowe Życie" 7 (1989), nr 12, s. 14–15.
Młotek, *Separacja i ponowne małżeństwo w Kościele pierwszych wieków*, „Collectanea Theologica" 46 (1976), f. 4, s. 113–115.
Młotek A., *Służba zdrowia – służbą Ewangelii życia*, [w:] *Życie – dar nienaruszalny. Wokół encykliki* Evangelium vitae, A. Młotek, T. Reroń (red.), Wrocław 1995, s. 153–65.
Młotek A., *Specyficzne rysy polskiej teologii moralnej*, „Colloquium Salutis" 20 (1988), s. 207–220.
Młotek A., *Społeczne rysy moralności według augustyńskiej koncepcji „Christus totus"*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 24 (1977), nr 3, s. 11–17.
Młotek A., *Spowiednik heroldem pojednania, pokoju i odrodzenia człowieka*, [w:] *Ku odnowie człowieka i społeczeństwa*, I. Dec (red.), Wrocław 1996, s. 159–168.
Młotek A., *Sprawiedliwa zapłata*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 10 (2002), nr 1, s. 246–248.
Młotek A., *Synteza teologii moralnej*, „Colloquium Salutis" 13 (1981), s. 321–324.
Młotek A., *Teologia katolicka na Uniwersytecie Wrocławskim*, Wrocław 1998.
Młotek A., *Teologia moralna na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie*, „Studia Theologica Varsaviensa" 29 (1991), nr 1, s. 120–134.
Młotek A., *Teologia nawrócenia*, [w:] *Rok Święty*, J. Krucina (red.), Wrocław 1974, s. 123–132.
Młotek A., *Teologia pracy według M.D. Chenu*, „Collectanea Theologica" 42 (1972), f. 3, s. 134–135.
Młotek A., *Troska duszpasterska o małżeństwa niesakramentalne*, „Homo Dei" 51 (1982), s. 110–119.
Młotek A., *Trynitarne aspekty moralności w nauczaniu Ojców Kościoła*, „Colloquium Salutis" 7 (1975), s. 251–264.
Młotek A., *U źródeł chrześcijańskiego rygoryzmu moralnego*, „Studia Antiquitatis Christianae" 2 (1980), s. 244–260.
Młotek A., *Warunki Bożej amnestii*, „Nowe Życie" 6 (1988), nr 4, s. 6–7.
Młotek A., *Wiara – nawrócenie – pojednanie*, „Collectanea Theologica" 44 (1974), f. 4, s. 101–103.
Młotek A., *Wielkie „tak" Kościoła dla życia*, [w:] *Świętość ludzkiego życia. Wokół instrukcji* Dignitas personae, T. Reroń (red.), Wrocław 2009, s. 169–181.
Młotek A., *Wierność*, [w:] *Katolicyzm A–Z*, Z. Pawlak (red.), Poznań 1982, s. 384–385.
Młotek A., *W nurcie teologii sakramentu pojednania*, „Homo Dei" 47 (1978), s. 190–195.
Młotek A., *W poszukiwaniu specyfiki polskiej teologii moralnej*, [w:] *Szkice o teologii polskiej*, S.C. Napiórkowski (red.), Poznań 1988, s. 39–55.
Młotek A., *Wybór podstawowy i konkretne postępowanie w świetle w świetle encykliki* Veritatis splendor, [w:] *W prawdzie ku wolności. W kręgu encykliki* Veritatis splendor, E. Janiak (red.), Wrocław 1994, s. 259–265.

Młotek A., *Wymogi stawiane duchownym przez synody w IV wieku*, [w:] *Veritati Salvificae Servire*, W. Wenz (red.), Wrocław 2002, s. 321–328.
Młotek A., *Zarys dziejów teologii moralnej na Wydziale Teologicznym we Wrocławiu*, [w:] *Teologia i życie*, J. Kuliberda (red.), Częstochowa 1994, s. 321–337.
Młotek A., *Z dziejów teologii moralnej na Wydziale Teologicznym we Wrocławiu*, „Colloqium Salutis" 11 (1979), s. 211–251.
Młotek A., *Znaczenie duszpastersko-wychowawcze Biblii według Ojców Kościoła*, „Katecheta" 25 (1981), s. 77–81.
Młotek A., *Zobowiązanie katolików świeckich do apostolstwa według Ojców Kościoła*, „Colloquium Salutis" 4 (1972), s. 191–202.
Młotek A., *Zur Geschichte der Moraltheologie an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Breslau*, „Archiv für Schlesische Kirchengeschichte" 45 (1987), s. 133–143.
Młotek A., *Życie ludzkie – cenny dar Boży*, [w:] *Życie – dar nienaruszalny. Wokół encykliki* Evangelium vitae, A. Młotek, T. Reroń (red.), Wrocław 1995, s. 71–73.
Młotek A., *Żyć po chrześcijańsku w zaraniu trzeciego tysiąclecia*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 2 (1994), nr 2, s. 15–20.
Młotek A., *Wspólnotowe oblicze moralności według Augustyńskiej koncepcji „Christus totus"*, [w:] *Teologia nauką o Bogu*, Kraków 1997, s. 260–261.
Młotek A., *„Wybór podstawowy" w teologii moralnej i w życiu*, „Homo Dei" 49 (1998), s. 172–181.
Nagórny J., *Sakramenty w życiu moralnym chrześcijanina*, Lublin 2011.
Olejnik S., *Encyklika* Veritatis splendor *o misji i posłudze teologów moralistów w Kościele*, [w:] *W kręgu chrześcijańskiego orędzia moralnego. Księga Jubileuszowa poświęcona ks. prof. Antoniemu Młotkowi*, M. Biskup, T. Reroń (red.), Wrocław 2000, s. 198–207.
Olejnik S., *Ks. prof. Antoni Młotek – uczony, teolog, moralista*, [w:] *W kręgu chrześcijańskiego orędzia moralnego. Księga Jubileuszowa poświęcona ks. prof. Antoniemu Młotkowi*, M. Biskup, T. Reroń (red.), Wrocław 2000, s. 79–83.
Pryszmont J., *Historia teologii moralnej*, Warszawa 1987.
Reroń T., *Etyka w szpitalu. Diakonia – medycyna –duszpasterstwo*, Wrocław 2020.
Reroń T., *Ksiądz Profesor Antoni Młotek. Badacz dziejów wczesnochrześcijańskiej teologii moralnej*, [w:] Ut vitam habeant. *Orędzie moralne Ojców Kościoła*, A. Szafulski (red.), Wrocław 2011, s. 27–30.
Reroń T., *Ksiądz Profesor Antoni Młotek – wrocławski teolog moralista*, „Wrocławskie Wiadomości Kościelne" 72 (2019), nr 2, s. 216–225.
Sobór Watykański II, Dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius*.
Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*.
Szafulski A., *Treść patrystyczna w twórczości naukowej ks. A. Młotka*, [w:] Ut vitam habeant. *Orędzie moralne Ojców Kościoła*, A. Szafulski (red.), Wrocław 2011, s. 31–36.

Tadeusz Reroń (ks. prof. dr hab.) – autor książek i artykułów naukowych oraz popularnonaukowych z zakresu teologii moralnej i bioetyki. Publikacje książkowe: *Media na usługach moralności chrześcijańskiej* (Wrocław 2002) i *Sakrament pokuty w dobie Soboru Trydenckiego. Studium historyczno-moralne* (Wrocław 2002).

Wrocławski Przegląd Teologiczny
29 (2021) 1, 251–267
Wrocław Theological Review

Piotr Roszak
Nicolaus Copernicus University in Toruń, Poland
piotrroszak@umk.pl
ORCID: 0000-0002-2723-2667

Can the Pope Change Tradition? On Tradition as a Principle of Progress in the Light of Thomas Aquinas' Theology

Czy papież może zmienić Tradycję? O Tradycji jako zasadzie postępu w świetle teologii św. Tomasza z Akwinu

Abstract: The article analyses the Thomistic understanding of Tradition in the context of the contemporary theological discussion on the extent of changes proposed by recent papal texts, which for one group of theologians is a change of Tradition, and for another a faithful development of it. By recalling the 19th-century understanding of "developing" Tradition forged on the dispute with modernism by Newman, Möhler or Blondel, and juxtaposing it with a Thomistic approach, a conviction is shown that fidelity demands the theologian to develop what is conveyed in the Revelation. Contemporary debates, however, reveal old theological problems, including ultramontanism, which is voiced when the primacy of the Bishop of Rome is reduced to guarding formulas, rather than receiving and illuminating the current problems with the light of Revelation. On the base of the biblical commentaries of St Thomas Aquinas to the Letters of St Paul, the vision of the exercising primacy of the Bishop of Rome will be analysed.

Keywords: tradition, modernism, ultramontanism, act of faith, collegiality, Blodel, McGrath, Thomas Aquinas

Abstrakt: Artykuł analizuje tomistyczne rozumienie Tradycji w kontekście współczesnej dyskusji teologicznej na temat zasięgu zmian proponowanych przez obecne teksty papieskie, które dla jednej strony sporu są zmianą Tradycji, a dla innej jej wiernym rozwinięciem. Przywołując XIX-wieczne rozumienie znaczenia „rozwoju Tradycji", wykuwane przez Newmana, Möhlera czy Blondela na kanwie sporu z modernizmem, i zestawiając je z tomistycznym ujęciem, podkreśla, że wierność domaga się od teologa rozwijania tego, co przekazane w Objawieniu. Współczesne debaty odsłaniają jednak stare problemy teologiczne, w tym ultramontanizm, który dochodzi do głosu, gdy

DOI: 10.34839/wpt.2021.29.1.251-267 © Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

prymat biskupa Rzymu sprowadza się do strzeżenia formuł, a nie przyjmowania i oświetlania światłem Objawienia współczesności z jej problemami. Niniejszy artykuł, odwołując się do komentarzy biblijnych św. Tomasza z Akwinu do Listów św. Pawła, przybliża wizję sprawowania prymatu przez biskupa Rzymu w ujęciu tomistycznym.

Słowa kluczowe: tradycja, modernizm, ultramontanizm, akt wiary, kolegialność, Blodel, McGrath, Tomasz z Akwinu

St Thomas Aquinas' theological reflection was driven by disputes that might have put him at a risk of losing the trust of some and in a position of gaining the respect of others. St Thomas is said to have rejected few of the views of his opponents: he accepted many of them, and he always showed discernment (only the Arians and the Manichaeans appear to have stirred negative emotions in him).[1] Most often, however, Thomas surprises us with statements that a given claim – which has a hint of heresy – is correct from one angle, but not from another.[2]

From this perspective, the *Summa Theologiae* is an attempt at finding the bearings in the thicket of issues (which is what Aquinas says openly in the prologue to this work), which have ceased to be seen in an organic whole and which, if isolated and without reference to the whole of knowledge, lead to a harmful sense of loss.[3] Students of *sacra doctrine* do not know the interconnections, which is why they make mistakes. That is what Aquinas thinks and that is why he prepares the *Summa Theologiae* as an answer, which, however, he did not manage to test in the realities of didactic work. St Thomas did not want to solve only individual controversies, but to put them into a broader perspective, thanks to which everything gains legibility. After all, it is precisely this perception of things from the perspective of the whole, as Henry de Lubac remarked, that is an important feature of Catholic thinking.[4] Drawing on the

1 Cf. D. Turner, *Thomas Aquinas. Portret* [*Thomas Aquinas: A Portrait*], transl. M. Romanek, Poznań–Warszawa 2017.

2 A good example is the reflection in the Christological part of *Summa Theologiae*, when, for example, St Thomas asks in numerous articles q. 16 *Tertia Pars*: is the sentence "did man become God" true? (a. 7); is the sentence "Christ is a creature" true? (a. 8); is the phrase "Christ as man is a creature" true (a. 10)?

3 Cf. T. Huzarek, *Thomas Aquinas' Theory of Knowledge through Connaturality in a Dispute on the Anthropological Principles of Liberalism by John Rawls*, "Espiritu" 156 (2018), pp. 403–417.

4 Cf. H. de Lubac, *Katolicyzm. Społeczny aspekty dogmatu* [*Catholicism: Social Aspects of Dogma*], Krakow 1988, pp. 38–39.

thought of St Thomas Aquinas, I will try to answer the title question: *can the Pope change Tradition*?

The first surprise may be that St Thomas does not ask such a question at all, and yet he was not afraid of the questions: the whole *Summa Theologiae* is a series of challenging issues. Why? Perhaps because, in his opinion, such a question can only arise in someone who has the wrong vision of the role of St Peter and his successors in the Church, who sees the Pope in isolation from the College of Bishops, in other words (and using later terminology), someone who is an ultramontanist.[5] For this reason, it will be necessary to refer to Blondel, Newman or Möhler, who lived at a time when the question about the development of Tradition and consequently the meaning of papal statements, were the source of lively theological debates. Let us begin answering this question, however, from the end, by considering the individual components of the title question, that is to say: Tradition – change – Pope.

Understanding of Tradition in the Church: subjective or objective?

The title question of the article deals with Tradition writ large and brings up fundamental disputes about understanding what is Greek *paradosis* or Latin *traditio* and how it relates to Scripture: do they each fifty-fifty make up Revelation or are they two overlapping sets, two ways, out of which one must be chosen?[6] For St Thomas, Tradition is an expression of the fact that God's Revelation is transmitted to man, and this transmission is vertical and horizontal because it includes the transmission from Christ to the Apostles and within the Church itself.[7] It is pleasing to God that his mystery (and the related call to live in his glory) is accomplished by others and by means of mediating realities. It was clear to Thomas in his doctrine of God: it is more appropriate that God, as the First Cause, acts not directly but through secondary causes.[8] The diversity of creation better expresses the goodness and perfection of the Creator than a one-off act of creation because it adds an aspect of goodness connected with being the cause of goodness for others, with the mutual relationship between

[5] On the context of 19th century disputes about the meaning of papal primacy – cf. J.R. Villar, *El Colegio Episcopal. Estructura teológica y pastoral*, Madrid 2004, pp. 69–73.

[6] Cf. C. Izquierdo, *Paradosis. Estudios sobre la Tradición*, Pamplona 2006, pp. 36–42.

[7] Cf. B. Sesboüé, *Ewangelia i Tradycja* [*Gospel and Tradition*], Poznań 2012, pp. 26–28.

[8] Cf. P. Roszak, *Analogical Understanding of Divine Causality in Thomas Aquinas*, "European Journal for Philosophy of Religion" 4 (2017), pp. 133–153.

the created beings. Tradition is a reflection of that logic of God's action which seems to shed light on the meaning of Christ's missionary command to the Apostles, in which there is an assurance that the Spirit will teach them everything (cf. Jn 14:26).

However, at a time when people are looking for certainty and documentary evidence, tradition by contrast is associated with verbal communication. This impression does not reflect what theology understands by this term because, as the Spanish theologian Cesar Izquierdo notes, the idea of tradition is to show the bond that is established between the roots, and therefore the source in the past, the present and the future.[9] In this way, it guards the identity of a given group and becomes necessary as a catalyst for assimilating new things without the threat of disintegrating what has been created so far.[10]

It is worth pointing out that although Christ's mission seemed to many to undermine an earlier tradition, Christ does not cancel it, but puts it in a broader context. In the Jewish approach to tradition at the time, there was a real danger of losing authenticity in relation to God. That is why Christ speaks negatively in the gospels (Mt 15:1-9) about traditions that obscure true religiousness, but at the same time he commands to pass on and observe his teaching. This is confirmed by the missionary mandate (Mt 28:19-20): the principle of tradition is thus established by *handing on* (1), *receiving* (2) and *observing* (3). It is not a purely intellectual act, as if it were a simple transfer of knowledge, but a "surrender," as the Latin *tradere* emphasises: Tradition speaks of surrendering Jesus, who is handed on.[11]

Often, however, Tradition is narrowed down to just one of these elements, such as observing. On the other hand, living in a culture of "evidence," it is difficult to understand why Jesus does not choose to write down for posterity, so that everyone has direct contact with such a "produced" message, but only writes with his finger in the sand in the scene of the castigation of the adulteress (Jn 8:6), sending His disciples into the world with an oral message about the Kingdom of God. This is one of the questions to which St Thomas answers

[9] Cf. C. Izquierdo, *Paradosis...*, op. cit., p. 20.

[10] Cf. T. Huzarek, *Implikacje narracyjnej koncepcji tożsamości Paula Ricoeura* [*Implications of Paul Ricoeur's Narrative Concept of Identity*], "Studia Gdańskie" 40 (2017), pp. 189–201.

[11] Cf. H. Verweyen, *La parola difinitiva di Dios*, Brescia 2001, p. 56; the author draws attention to three dimensions of the surrender: the surrender of the just to the violence (an example is John the Baptist, Mk 6:14-29), the handing over of the Son by the Father for us all (Rom 4:25) and the offering of himself that Christ makes of himself (Eph 5:2) and the whole Church (Eph 5:25).

in the Christological part of the *Summa Theologiae* defending Jesus' failure to write the Gospel and giving some interesting arguments.[12]

The apostolic message, as illustrated by the attitude of St Paul (especially his words "For I handed on to you as of first importance what I also received" – 1Cor 15:3), is not simply putting the exhibit behind in a showcase as a relic of the past but is connected with the Lord's current presence. The Apostle views himself as a link in a chain that cannot be broken. Tradition is not only about the way of conveying, but also about the content of the Gospel itself. It expresses the idea of a "deposit" which Timothy is to guard by the power of the Holy Spirit (2Tim 1:14; 1Tim 6:20). The idea of deposit, however, does not mean freezing or fossilising the formulas, but indicating that there is a set of basic truths which build the relationship with the Father in Christ: in a sense, they cannot grow because they were given once and for all by the Apostles. Nothing of substance can be added to the apostolic tradition. It functions as a rule of faith which, especially for St Irenaeus, will be the criterion for authenticity. It evokes the metaphor of a mosaic: you can build different images with coloured pieces of stone, so you need to have a rule, a certain pattern that will ensure that you do not create a different image from the intended one.[13] Christian tradition is therefore a combination of two elements: *vis tradendi* and *res tradita*.

In this theological perspective, Tradition is not an untouchable rule or habit to be applied. It cannot be reduced to a photograph, which can then be simply copy-pasted. The desire for "simple Christianity," in which one rule is applied to everything, is still present.[14] God treats us as rational beings, in accordance with our (rational) nature, which means that the way of conducing to good is not automatic.[15] I flourish when I make free decisions, when there are more and more of them in my life. Natural law is not similar to the repetitive law describing the fall of a stone; rather, natural law resembles the control over an aeroplane, where the pilot constantly and attentively tracks objective data in the cockpit. Both natural law and tradition are a call to watch the equipment, especially if the pilot cannot see the ground and flies through the clouds.[16]

---

12 Cf. Thomas Aquinas, *S.Th.*, III, q. 42, a. 4.

13 Cf. Irenaeus of Lyon, *Adversus Haereses* 2, 27, 1.

14 Cf. the broader context of the debate on God in the 20th century, taking into account the thoughts of M. Heidegger: S. Horvat, *Heideggerov posljednji Bog* [*Heidegger's Last God*], "Bogoslovska smotra" 4 (2017), pp. 745–766.

15 Cf. Thomas Aquinas, *Summa contra gentiles*, II, 38.

16 Cf. S. Brock, *The Light that Binds. A Study in Thomas Aquinas's Metaphysics of Natural Law*, Eugene 2020.

There is also the temptation to disturb Paul's balance between the subjective and objective message in that we hypostasise Tradition: when we separate it and treat it as independent of anything else, a brick that has to be passed on untouched, clean, without its own trace, to future generations. This phenomenon was pointed out by Ratzinger, who mentioned the medieval practice – probably close to Aquinas – of *traditio instrumentorum*.[17] It formed the basis of the relationship between the liege lord and his vassal, and thus established a feudal order. The act of such a "tradition" was illustrated by the custom of the vassal putting his hands in his liege lord's hands, which signified the former becoming involved in the latter's affairs. This relation was then passed on. One cannot fail to notice an analogy with the liturgical gesture from the sacrament of Holy Orders, which, to put it briefly, expresses the understanding of tradition under discussion. To pass on Tradition in the liturgy, to be faithful to Tradition, to be a "traditionalist" in the right sense is therefore not so much to stick to a set of fixed quotations or phrases, but a tool for further action and faithful development of what is received.

So which model better reflects Tradition? Is it a concern for sterility and fidelity to details, on the basis of an open-air museum, which is "traditional" because it preserves elements from that era, as if time had stopped; or is Tradition, this dynamic of transmission, similar to a vehicle that rushes through history, a vehicle that transfers the same deposit to successive generations, initiating processes of interpretation and development, splitting like light in a prism into many coloured rays, which are, however, one white light, though split?[18]

Changing or developing Tradition?

This brings us to the second element of the title question, which shifts the interest from what tradition is to the question of its (in)alterability. Shouldn't

[17] Cf. J. Ratzinger, *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej* [*Formal Principles of Christianity. Sketches for Fundamental Theology*], Poznań 2009.

[18] This understanding of Tradition brings with it a number of pastoral challenges, including those relating to the secularisation of the sacrum or to proper mystagogy: Cf. K. Pilarz, *Sekularyzacja sacrum i jej konsekwencje pastoralno-wychowawcze* [*Secularisation of the Sacrum and its Pastoral and Educational Consequences*], "Teologia i Człowiek" 4 (2014), pp. 11–26; P. Roszak, *Thomas Aquinas on mystagogy and growing in faith*, [in:] *Initiation and mystagogy in Thomas Aquinas: scriptual, systematic, sacramental and moral, and pastoral perspectives*, H. Schoot, J. Verburgt, and J. Vijgen (eds.), Leuven–Paris–Bristol 2019, pp. 41–59.

this perception of Tradition with its deposit be understood as something static? To what extent can it be changed? Are we not facing the paradox of the ship of Theseus (or Neurath in its modern version) that the replacement of individual parts of the ship will make us ask the question whether it is still the same ship? After all, it sails, but in the meantime, all the elements have been changed, during the voyage, without calling at the port... So: is faith given "once in its entirety"? (in the spirit of Judah's Letter 1:3 "the faith that was once for all handed down to the holy ones") or as a seed that grows, in which case it must be read within the meaning of 1Thes 5,21: "Study everything, and what is noble, preserve it"?

The message of faith in the Church is closely linked to Tradition, which is a principle of progress: "This tradition which comes from the Apostles develop in the Church with the help of the Holy Spirit" (*Dei Verbum* 8). Identity and adaptation are not oppositions. Therefore, Tradition has a certain dynamism which, as Izquierdo claims, "cushions itself only in eschatology."[19] It is therefore not fully expressed in history, but there is a tension towards future fulfilment. This is due to the logic of faith, the act of which, as Aquinas wrote, attains the reality that is the object of faith (*res*) and does not stop at its verbal manifestation: therefore Christians do not believe in formulas, but in what they mean: *actus credentis non terminatur ad enuntiabile sed ad rem*.[20] An article of faith is the divine truth itself, but it is not so much statically fixed in words as it dynamically strives for truth (*tendens in ipsam*).[21] The Pope can therefore reformulate *enuntiabilia*, not *res*. Tradition is not a list of truths that have reached the peak of their explication because they are still open, since our theological language is based on analogies in the adjudication of God, and not on the univocity that the Scottish school in the Middle Ages and today's open theists advocated.[22] Theological (dogmatic) formulas are open to improvement: it is stated, after all, that they are without error, but not that they perfectly describe reality. The dogma does not put an end to but rather opens a theological reflection.

In the case of Tradition, we have two models of its development; one is dialectic, in which the previous forms of assuming a given truth of faith are treated as merely provisional and should therefore be abandoned when a higher threshold is reached. This is reminiscent of the situation in computer games when you jump to a higher level, forgetting the previous one. Such an understanding seems to suggest that Revelation is given "in instalments." In this

[19] C. Izquierdo, *Paradosis...*, op. cit., p. 198.
[20] Thomas Aquinas, *S.Th.*, II-II, q. 1, a. 2, ad 2.
[21] Cf. Thomas Aquinas, *S.Th.*, II-II, a. 6 s.c.
[22] Cf. C. Kaczor, *Thomas Aquinas on the Development of Doctrine*, "Theological Studies" 62 (2001), pp. 283–302.

approach, "tradition" is identified dialectically with what is old and what must be overcome (in the spirit of Hegel): it is not surprising, therefore, that over time the term "traditional theologian" has become, at least in certain circles, almost offensive.

The second understanding of progress is based on updating the whole message in new realities or contexts. It is not about detachment from the source, but about continuity, although here, too, there is an element of novelty. This is indicated by the Council's Constitution *Dei Verbum* 8, which uses the language of "growth."

> For there is a growth in the understanding of the realities and the words which have been handed down. This happens through the contemplation and study made by believers, who treasure these things in their hearts through a penetrating understanding of the spiritual realities which they experience, and through the preaching of those who have received through Episcopal succession the sure gift of truth. For as the centuries succeed one another, the Church constantly moves forward toward the fullness of divine truth until the words of God reach their complete fulfillment in her (*Dei Verbum* 8).

From the conciliar text, which does not abandon the language of "experience" (it is worth remembering the pressures of that time to reduce everything to experience), it follows that the guardianship and transmission of Tradition is entrusted to the whole Church, which is supposed to make the Revelation of God present, so this service of the Church is carried out by all the members of the Mystical Body through the charism of prophecy.

What is the development of Tradition then? When can this development morph into a betrayal of Tradition?[23] Does a Catholic of the 21st century believe in the same way as a Catholic of the 2nd century after Christ? A full answer to this question must make a distinction between the "change" (i.e.

[23] And this was at the root of the so-called "oath against modernism" of Pius X: "Fourthly, I sincerely hold that the doctrine of faith was handed down to us from the apostles through the orthodox Fathers in exactly the same meaning and always in the same purport. Therefore, I entirely reject the heretical' misrepresentation that dogmas evolve and change from one meaning to another different from the one which the Church held previously. I also condemn every error according to which, in place of the divine deposit which has been given to the spouse of Christ to be carefully guarded by her, there is put a philosophical figment or product of a human conscience that has gradually been developed by human effort and will continue to develop indefinitely" – quoted after: https://www.papalencyclicals.net/pius10/p10moath.htm [access: 14.12.2020].

replacement of one content with another, opposite to the earlier one) and the "development" of Tradition, which brings out in new contexts what was virtually hidden in the earlier one. From a historical perspective, the opinions of several authors are worth noting, authors who have reflected on this thread in their thoughts: St Thomas Aquinas, Maurice Blondel, John H. Newman and Alister McGrath.

We can seek answers to these questions from St Thomas Aquinas on matters of faith. Thomas sees the development of the history of salvation as a passage from believing in Christ *implicite* (in the Old Testament) to the stage of believing in Him *explicite*. Making faith distinct, more pronounced is a way of development.[24] Faith in Christ was already in the life of the Old Testament figures because believing in the deliverer they believed implicitly in Christ, who was to come. The truth did not change but developed from what was initially (*inchoative*) transmitted. The theologian's effort is therefore the opposite to that of the prism: it is to see the first truth, which split into many particular truths. The progress in theology will therefore be a synthesis and will gain a better understanding of details thanks to the knowledge of the general vision.

According to Aquinas it is essential to distinguish between "abandonment" and "fulfilment:" has the Old Testament been changed, for example, in the fulfilment of the ritual commandments, so detailed in the Bible? Does the Christian follow the Torah? St Thomas affirms, but in a spiritual, not a literal, way that is appropriate for another era. It is not a betrayal of Tradition, but its fulfilment. In this spirit, St Thomas reads the words of Christ, who said that "not the smallest letter or the smallest part of a letter will pass from the law" (Mt 5:18).[25] Tradition is comparable to the father of the house, who takes old and new things from his storeroom (Mt 13:54). The New Testament is not born out of the abandonment of the Old One, which has become old, notes

[24] Cf. P. Roszak, *Odkupiciel i Przyjaciel. U podstaw chrystologii soteriologicznej św. Tomasza z Akwinu w świetle Super Psalmos* [*Redeemer and Friend: At the Basis of Soteriological Christology of St Thomas Aquinas in the Light of Super Psalmos*], Poznań–Warszawa 2020, p. 152.

[25] Thomas Aquinas, *Super Mt.*, cap. 5 v. 17: *Nota hic quod dominus quinque modis adimplevit legem: primo quia ea quae erant praefigurata ipse adimplevit, Luc. ult.* (XXII 37): oportet implere; *secundo legalia observando, Gal. IV 4:* cum venerit plenitudo; *tertio operando per gratiam, scilicet in sanctificando per spiritum sanctum, quod lex facere non poterat, Rom. VIII 3:* nam quod impossibile erat; *quarto satisfaciendo pro peccatis per quae eramus facti transgressores legis: unde transgressione sublata implevit legem, Rom. III 25:* quem proposuit Deus propitiationem; *quinto quaedam perfectiones legi apponendo quae vel erant de intellectu legis, vel ad maiorem iustitiae perfectionem. Nota quod lex solvitur tripliciter: negando totaliter, vel eam male exponendo, vel moralia non adimplendo.*

Thomas in his Commentary to the Galatians.[26] The New Testament is born out of a profound reading of the Old Testament, and theology does not develop through abandonment, but through deepening, or fulfilling. St Paul's words to Thessalonians are worth reading within the meaning of such a spirit:

> Therefore, brothers, stand firm and hold fast to the traditions that you were taught, either by an oral statement or by a letter of ours. May our Lord Jesus Christ himself and God our Father, who has loved us and given us everlasting encouragement and good hope through his grace, encourage your hearts and strengthen them in every good deed and word (2Thes 2:15-17).

Several centuries after St Thomas, the theme of the progress of Tradition in the context of the modernist controversy was developed by Maurice Blondel (1861–1949), who distinguished "development" from "evolution." The latter is the result of external pressures and influences which, in a Spinosian way, explain becoming as a movement without conditions, whose successive historical manifestations have less and less in common with the original source. On the other hand, development involves creating, although always based on the nucleus that permeates all elements. In this way Blondel points to the existence of a certain "ruling idea," the inner core of the process in which Tradition develops. How does it develop? Blodel notes that some truths are revealed within us, not in themselves (this is the thesis he presented in his *Letter on Apologetics*). Through the practice of life, something that was implicitly present in the dogma is revealed. In this sense, what was at the beginning will be fully achieved only at the end. Tradition therefore always has something "new" to teach us when it expresses the truth. For Blondel, the development of Tradition in an active sense does not mean doctrinal progress, but the revelation of the truth in the life of the Church, which was in it from the beginning. The image that the French philosopher evokes is a bar of gold, which is used in every era in different monetary systems: but in the end you have no more than the beginning. It is still the same gold bar, although it is converted differently in each era.[27]

St John Henry Newman (1801–1890) is also involved in changing Tradition, and his attitude is well reflected in the image of the river, built on the opposition to the Protestants perception of Catholic understanding of Tradition as a treasury of written theological statements. The riverbed does not disturb the

[26] Cf. Thomas Aquinas, *In Gal*., prol.
[27] Cf. C. Izquierdo, *Paradosis*..., op. cit., p. 72.

river, but gives it speed, otherwise it spills around. Tradition is quiet but alive: like a water current until it is smashed against stones.

However, the whole discussion has a lot in common – as the contemporary British theologian Alister McGrath (b. 1953) analysed – with the transfer of Darwinism to cultural and theological issues, particularly the development of doctrine.[28] In his view, tensions in the modern era were born for many reasons. On the one hand, the position of Bousset (1627–1704) has become established. He claimed that the deposit was the same yesterday, today and tomorrow and that Protestant innovation and heretical novelties were a degradation of that deposit. Why such strong claims? At a time of predominantly deductive thinking, the concept of doctrinal change was an indication of some error, an imperfection.[29] Attempts have been made to see development in Hegelian categories (F.C. Baur) or in ways represented by the Tübingen school (Drey, Möhler) – organically – following the natural process of grain growth. This did not mean taking a progressive Revelation, which leads to the emergence of new claims. Nevertheless, modern theories of progress, such as those of Edward B. Taylor (who considers that progress is the replacement of lower beliefs, *inferior beliefs*, with higher ones, e.g. polytheism by monotheism) do not fully reflect either the nature of theology or even the process of evolution itself, in which there is a certain stability, certain – to use Simon Conway Morris's phrase, quoted by McGrath – "island of stability." Just because doctrine develops through contingencies (e.g. the emergence of some heresy, a dispute between theologians, political circumstances, etc.) does not mean that doctrine itself is contingencies and is the work of chance. There is an internal logic of tradition which, in a way, "waits" for the best formulation. Questions can be multiplied in this spirit: was the use of Greek metaphysics a "change" of tradition? The use of Greek metaphysics was secondary to the development itself: it was like setting up architectural pillars and decoration. As McGrath suggests in theology, too, there are islands of stability at the sea of contingency.

Pope: an active service to Tradition

The question "can the Pope fall into heresies" or "can he change Tradition" is often – so it seems – raised from an ultramontane approach (or at least the

[28] Cf. A. McGrath, *A Scientific Theology 1: Nature*, London 2001, p. 81.
[29] Cf. A. McGrath, *The Order of Things. Exploration in Scientific Theology*, Oxford 2006, p. 122.

remnants of it), which has seen the same theological value in every statement the Pope makes. The Pope's ministry is, in a way, taken out of the College of Bishops, whose head is after all the Pope. It is therefore worth recalling the doctrine of the value of theological theorems, in which we accept by theological faith, the solemn teaching of the College of Bishops with its head at the Council or the *ex cathedra* statements in one way (1), and in the other – the ordinary and universal teaching in matters of faith and morals, in accordance with the College, which should be accompanied with a permanent and definitive witness (2): neither the head alone nor the headless body alone are capable of transmitting Tradition.

Seeing the Pope as imposing something on a college, shaping a college, is an ecclesiological simplification and reduction. Also in the past, when detailed questions were asked and the Pontiff was requested to answer them, the Pope responded to them as shepherd of the Church in Rome (because this Church enjoyed the privilege of priority because of the death of St Peter and St Paul), and so on behalf of the Synod of this Church. Ultramontanism, as Y. Congar diagnosed, was understandable in the 19th century when, under the influence of the Enlightenment, the French Revolution and the falling authority of the Church, the conviction was born that it was necessary to strengthen the authority of the Pope, to isolate oneself from a world that was sinking into evil, to close oneself in a fortress and listen to the shepherd.[30] In such circumstances, everything the Pope says is of equal value, whereas for St Thomas it was not. For a medieval theologian, the Pope, as Bishop of Rome, may fall into heresy, as was the case with Honorius I and his monotheism (the argument of his opponents when he was called to proclaim the dogma of papal infallibility in the 19th century), but it must be remembered that he did not say this as the shepherd of the whole Church. Paradoxically, the dogma of infallibility is an attempt to limit ultramontanism so that it does not go too far and treat every statement as infallible.

Although Thomas in his description of the Pope's power and his service in the Church stresses the imperative of obedience to the successor of St Peter,[31] often refers in his *sed contra* arguments to specific papal texts, seeing in him the *episcopus summus*, who has power not over Christ – the Word of God (*corpus verum*), but the Mystical Body,[32] he is not without a sense of reality. This is

[30] Cf. J.A. Berry, *Yves Congar's Vision of Faith*, Rome 2019.

[31] Cf. C. Zuckerman, *Aquinas' Conception of the Papal Primacy in Ecclesiatical Government*, "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age" 40 (1973), pp. 97–134.

[32] Cf. Thomas Aquinas, *In IV Sent*., d. 7, q. 3, a. 1, qc. 3c. *Sed haec opinio videtur nimis ampla; et ideo media via secundum alios tenenda est. Et ideo sciendum est, quod cum episcopatus non addat*

evidenced by his questions, e.g. about the situation in which the Pope commits a simony,[33] treating the Church's matters as his own, although he only has to manage them.[34]

In this perspective, one can better understand the situation in Antioch, described in the Letter to the Galatians, when St Paul, seeing the "hypocrisy" of St Peter, begins to admonish him. This is due to their equality in the apostolic ministry. As St Thomas notes:

> (…) so Paul would not have withstood Peter then, unless he were in some way his equal as regards the defense of the faith. But one who is not an equal can reprove privately and respectfully. Hence the Apostle in writing to the Colossians (4:17) tells them to admonish their prelate: "Say to Archippus: Fulfil thy ministry. It must be observed, however, that if the faith were endangered, a subject ought to rebuke his prelate even publicly. Hence Paul, who was Peter's subject, rebuked him in public, on account of the imminent danger of scandal concerning faith, and, as the gloss of Augustine says on Galatians 2:11, "Peter gave an example to superiors, that if at any time they should happen to stray from the straight path, they should not disdain to be reproved by their subjects."[35]

---

aliquid supra sacerdotium per relationem ad corpus domini verum, sed solum per relationem ad corpus mysticum, Papa per hoc quod est episcoporum summus, non dicitur habere plenitudinem potestatis per relationem ad corpus domini verum, sed per relationem ad corpus mysticum. Et quia gratia sacramentalis descendit in corpus mysticum a capite, ideo omnis operatio in corpus mysticum sacramentalis, per quam gratia datur, dependet ab operatione sacramentali super corpus domini verum; et ideo solus sacerdos potest absolvere in foro poenitentiali, et baptizare ex officio.

33 Thomas Aquinas, *S. Th.*, II-II, q. 100 a. 1 ad 7: *Ad septimum dicendum quod Papa potest incurrere vitium simoniae, sicut et quilibet alius homo, peccatum enim tanto in aliqua persona est gravius quanto maiorem obtinet locum. Quamvis enim res Ecclesiae sint eius ut principalis dispensatoris, non tamen sunt eius ut domini et possessoris*.

34 Thomas Aquinas, *In IV Sent.*, d. 25, q. 3, a. 3, ad 2. *Ad secundum dicendum, quod opinio illa erronea est. Si enim Papa pro aliquo spirituali munus acciperet, simoniam committeret sicut et alius homo: quia sub Petro, cui Papa succedit, simoniae vitium damnationem inchoavit in novo testamento: et quamvis res Ecclesiae sint aliquo modo Papae, non sunt tamen ejus omnibus modis habendi, sicut illud quod ad manum habet. Non est autem dubium quod simoniam committeret, si quis aliquod spirituale debitori suo daret, ut quod suum est recuperaret; et ita etiam in proposito Papa a simonia non excusaretur, si (quod absit) spiritualia pro temporalibus rebus Ecclesiarum daret*.

35 Thomas Aquinas, *S.Th.*, II-II, q. 33

In his Commentary to the Letter to the Galatians, St Thomas will compare the position of the Church Fathers regarding this situation[36] and wonder whether Peter has sinned by "pretending" or not. If so, was it a venial or mortal sin? The positions of the Fathers are combined into larger groups, so that we actually have two teams assessing the event differently, and the result is a "draw" with an indication:

> Thirdly, they disagree on the sin of Peter. For Jerome says that in the dissimulation previously mentioned, Peter did not sin, because he did this from charity and, as has been said, not from mundane fear. Augustine, on the other hand, says, that he did sin – venially, however – on account of the lack of discretion he had by adhering overmuch to one side, namely, to the Jews, in order to avoid scandalizing them. But the stronger of Augustine's arguments against Jerome is that Jerome adduces on his own behalf seven doctors, four of whom, namely, Laudicens, Alexander, Origen, and Didymus, Augustine rejects as known heretics. To the other three he opposes three of his own, who held with him and his opinion, namely, Ambrose, Cyprian, and Paul himself, who plainly teaches that Peter was deserving of rebuke. Therefore, if it is unlawful to say that anything false is contained in Sacred Scripture, it will not be lawful to say that Peter was not deserving of rebuke. For this reason, the opinion and statement of Augustine is the truer, because it is more in accord with the words of the Apostle.[37]

It can be said that the Pope's task in the context of Tradition is not so much to guard the ashes but to guarantee the future. Therefore, fidelity to Tradition means being like leaven, initiating processes which make Tradition communicate with modern times.[38] This is a task that Pope Francis constantly reminds us of, so that we begin to act in a spirit of fidelity to Tradition, but without the paralysing fear of departing from the old formulas to which we have become accustomed or, as he calls it, of "a needless hallowing of our own culture."[39]

---

[36] Thomas Aquinas, *In Gal*., cap. II, lect. 3: *...non parva controversia est orta inter Hieronymum et Augustinum*. Cf. P. Roszak, *The place and function of biblical citation in Thomas Aquinas' exegesis*, [in:] *Reading sacred scripture with Thomas Aquinas. Hermeneutical tools, theological questions and new perspectives*, P. Roszak, J. Vijgen (eds.), Turnhout 2015, pp. 115–139.

[37] Thomas Aquinas, *In Gal*., cap. II, lect. 3, quoted after: https://sites.google.com/site/aquinasstudybible/home/galatians/st-thomas-aquinas-on-galatians/chapter-1/chapter-2 [access: 22.01.2020].

[38] Francis, *Evangelii Gaudium* 129.

[39] Francis, *Evangelii Gaudium* 117.

If the Lord Jesus says *go* and *make disciples – euntes enim docete* (cf. Mt 28:19), he does not leave a simple message: repeat or copy without thinking. Rather, he calls: speak where you have not yet been heard, for this is where the apostles must, in new cultural (or, for example, linguistic) realities, calibrate the Gospel message. There, as it were, at this very meeting point with another culture, something new is born, although it is still the same Gospel. It is telling that the parables of Jesus passed on in the gospels are usually about growth, about leaven, not about petrifying. Finding a treasure is to let it circulate, to bring forth fruit. Was he who received gifts or talents and did not multiply them, but buried them, was he "faithful"? Formally speaking, he did not breach the deposit, but was that the point? In what sense were those who multiplied denarii or talents in the parable of Jesus faithful? After all, they did not give their Lord the treasure entrusted to them in exactly the same form... To be faithful to Tradition is to make it bear fruit.

Conclusions

Recalling contemporary, well-known situations, it seems that concern for Tradition reminds us of the actions taken today in connection with the revitalisation of heritage buildings. Although our Polish conservators-restorers are very conservative, they do not insist that a building must have exactly the same functions as it did 500 years ago, that there must be no running water, no electricity, and that certain solutions cannot be changed inside. In different countries, some are very liberal (just look at some of the bars in Rome, where antique monuments are suddenly growing up), others are restrictive, protecting the historical heritage and not allowing contact with the present. Nevertheless, sometimes the historical substance is supplemented, purified, developed if it turns out that it needs to be strengthened, layers are added (marking them as new). The building grows, but its layers are visible...

Does St Peter's successor develop Tradition? Yes, but it is not a change understood as a replacement for something earlier. How does this happen? It may be helpful to understand what is changeable and unchangeable, and it may be helpful to understand the distinction that Aristotle proposed when considering the causes. There are, in a way, two groups among them: one kind of cause answers the question "how" (efficient, material) and others answer the question "why" (final, formal). Probably a similar tendency to "how" is observed in the approach to Tradition, while "why" is forgotten. In current

disputes, it is worthwhile to constantly return to reflect on what Tradition is in order to discover its meaning in the life and mission of the Church, and to make disputes in the Church a mechanism for the development of Tradition, paradoxical though this may sound to many ears.[40]

References

Berry J.A., *Yves Congar's Vision of Faith*, Rome 2019.

Brock S., *The Light that Binds. A Study in Thomas Aquinas's Metaphysics of Natural Law*, Eugene 2020.

Horvat S., *Heideggerov posljednji Bog* [*Heidegger's Last God*], "Bogoslovska smotra" 4 (2017), pp. 745–766.

Huzarek T., *Implikacje narracyjnej koncepcji tożsamości Paula Ricoeura* [*Implications of Paul Ricoeur's Narrative Concept of Identity*], "Studia Gdańskie" 40 (2017), pp. 189–201.

Huzarek T., *Thomas Aquinas' Theory of Knowledge through Connaturality in a Dispute on the Anthropological Principles of Liberalism by John Rawls*, "Espiritu" 156 (2018), pp. 403–417.

Izquierdo C., *Paradosis. Estudios sobre la Tradición*, Pamplona 2006.

Kaczor C., *Thomas Aquinas on the Development of Doctrine*, "Theological Studies" 62 (2001), pp. 283–302.

Lubac H. de, *Katolicyzm. Społeczny aspekty dogmatu* [*Catholicism: Social Aspects of Dogma*], Kraków 1988.

McGrath A., *A Scientific Theology 1: Nature*, London 2001.

McGrath A., *The Order of things. Exploration in Scientific Theology*, Oxford 2006.

Pilarz K., *Sekularyzacja sacrum i jej konsekwencje pastoralno-wychowawcze* [*Secularisation of the Sacrum and its Pastoral and Educational Consequences*], "Teologia i Człowiek" 4 (2014), pp. 11–26.

Ratzinger J., *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej* [*Formal Principles of Christianity: Sketches for Fundamental Theology*], Poznań 2009.

Roszak P., *The place and function of biblical citation in Thomas Aquinas' exegesis*, [in:] *Reading sacred scripture with Thomas Aquinas. Hermeneutical tools, theological questions and new perspectives*, P. Roszak, J. Vijgen (eds.), Turnhout 2015, pp. 115–139.

Roszak P., *Analogical Understanding of Divine Causality in Thomas Aquinas*, "European Journal for Philosophy of Religion" 4 (2017), pp. 133–153.

Roszak P., *Odkupiciel i Przyjaciel. U podstaw chrystologii soteriologicznej św. Tomasza z Akwinu w świetle Super Psalmos* [*Redeemer and Friend: At the Basis of Soteriological Christology of St Thomas Aquinas in the Light of Super Psalmos*], Poznań–Warszawa 2020.

[40] It was researched and written as part of the grant "Biblical Exegesis and Jewish-Christian relations from the perspective of Thomas Aquinas' Commentary on the Letter to the Hebrews" funded from the resources of the National Science Centre, Poland, no. 2019/35/B/HS1/00305.

Roszak P., *Thomas Aquinas on mystagogy and growing in faith*, [in:] *Initiation and mystagogy in Thomas Aquinas: scriptual, systematic, sacramental and moral, and pastoral perspectives*, H. Schoot, J. Verburgt, and J. Vijgen (eds.), Leuven–Paris–Bristol 2019, pp. 41–59.
Sesboüé B., *Ewangelia i Tradycja* [*Gospel and Tradition*], Poznań 2012.
Turner D., *Thomas Aquinas. Portret* [*Thomas Aquinas*: *A Portrait*], transl. M. Romanek, Poznań–Warszawa 2017.
Verweyen H., *La parola definitiva di Dios. Compendio di teologia fondamentale*, Brescia 2001.
Villar J.R., *El Colegio Episcopal. Estructura teológica y pastoral*, Madrid 2004.
Zuckerman C., *Aquinas' Conception of the Papal Primacy in Ecclesiatical Government*, "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age" 40 (1973), pp. 97–134.

Piotr Roszak (rev. dr hab.) – professor at the Nicolaus Copernicus University in Toruń and the University of Navarra in Pamplona; member of the Pontifical Academy of St Thomas Aquinas, founder and editor-in-chief of the magazine "Scientia et Fides" and the publishing series "Scholastica Thoruniensia." In his research work he deals with biblical Thomism, religion-science relations, Spanish-Mozarabic liturgy and the phenomenon of Camino de Santiago.

Wrocławski Przegląd Teologiczny
29 (2021) 1, 269–299
Wrocław Theological Review

Henryk Seweryniak
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Polska
seweryniak@o2.pl
ORCID: 0000-0001-7218-5049

Błogosławieństwo nowego króla i królowej w *Pontificale Plocense I*

The Rite of Blessing of a New King and Queen in *Pontificale Plocense I*

Abstract: The blessing rite of the new king in *Pontificale Plocense I* is a compilation of mid-10th century texts. Perhaps this very ritual was used in Poland's first coronations. The ritual makes it known that it is God who gives power. The sacred nature of royal majesty is strengthened by comparisons with the figures of Biblical kings, prophets and priests, as well as the reference made to Jesus Christ. In the rite one can feel a deep concern for maintaining the balance between the high dignity of royal power and keeping it within proper limits. Through the Church, through the "humble ministry of the bishops," the ruler receives the crown and the royal sacrament, which puts him in between the clergy and the people. Since his power is only external, it is lower than that of the priest (bishop). The king's service to the Church and the sphere of spiritual life is limited to the defence and protection of the Christian faith and the administrative and economic support of churches and monasteries. While the bishop is a mediator between the people and God, the king is a mediator between the people and the clergy. The rite of the blessing of the Queen makes it clear that God, the Fountain and Beginning of all goodness, is far "from condemnation and aversion from the fragility of the weaker sex."

Keywords: medieval, pontificate, *Pontificale Plocense I*, 12th/13th, medieval coronation rite, relationship of royal and clerical power, political theology

Abstrakt: Ryt pobłogosławienia nowego króla w *Pontificale Plocense I* jest kompilacją tekstu z połowy X wieku. Być może ten właśnie rytuał stosowano podczas pierwszych koronacji w Polsce. W świetle obrzędu to Bóg jest tym, który udziela władzy, i to On powierza władcy królestwo. Sakralny charakter majestatu królewskiego wzmacniają porównania z postaciami biblijnych królów, proroków i kapłanów, a także odniesienie do samego Jezusa Chrystusa. W obrzędzie wyczuwa się głęboką troskę o zachowanie równowagi pomiędzy wysoką godnością władzy królewskiej a utrzymaniem jej

DOI: 10.34839/wpt.2021.29.1.269-299 © Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

w odpowiednich granicach. Za pośrednictwem Kościoła, przez „pokorną posługę biskupów", władca otrzymuje koronę i sakrę królewską, która stawia go pośrodku pomiędzy duchowieństwem a ludem. Ponieważ jego władza jest tylko zewnętrzna, jest ona niższa od kapłańskiej (biskupiej). Posługa króla wobec Kościoła i sfery życia duchowego ogranicza się do obrony i ochrony wiary chrześcijańskiej (*auctor ac stabilitor christianitatis et christiane fidei*) oraz wsparcia administracyjnego i ekonomicznego kościołów oraz klasztorów. O ile biskupi są pasterzami i kierownikami dusz w sprawach wewnętrznych, to władca ma być obrońcą Kościoła oraz rządcą królestwa, danego mu mocą ich błogosławieństwa; o ile biskup jest pośrednikiem między ludem a Bogiem, to król – pośrednikiem między ludem i klerem. W obrzędzie błogosławieństwa królowej wyraźnie podkreśla się, że Bóg, Źródło i Początek wszelkiej dobroci, daleki jest „od potępienia i niechęci wobec kruchości płci niewieściej".

Słowa kluczowe: średniowiecze, pontyfikał, *Pontificale Plocense I*, XII/XIII, średniowieczny obrzęd koronacyjny króla i królowej, relacja władzy królewskiej i duchownej, teologia polityczna

Ut sicut nos in interioribus pastores rectoresque animarum intelligimur, tu quoque in exterioribus verus dei cultor strenuusque contra omnes adversitates ecclesie xristi defensor.

Jak my jesteśmy uznawani za pasterzy i rządców dusz w sprawach dotyczących rzeczy duchowych, tak ty w sprawach dotyczących rzeczy tego świata zawsze okazuj się prawdziwym Boga czcicielem i dzielnym obrońcą Kościoła Chrystusowego.

Pontificale Plocense I

Wiosną 1940 roku niemieccy okupanci dokonali grabieży Biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego w Płocku, w której znajdowały się między innymi bezcenne zbiory średniowiecznych kodeksów kościelnych. Był wśród nich datowany na lata 1175–1215[1] pontyfikał, używany przez biskupów płockich od drugiej ćwierci XIV do początku XVI wieku (sygnatura: Mspł. 29).

[1] Zob. badania dr hab. W. Liszewskiej, prof. ASP, i dr. J. Tomaszewskiego, przeprowadzone w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego, pod nazwą Narodowy Program Rozwoju Humanistyki w latach 2018–2020 (nr projektu 0345/NPRH6/H22/85/2018). Korzystam z odczytu ks. prof. Leszka Misiarczyka i przekładu prof. Jerzego Wojtczaka-Szyszkowskiego, dokonanych w toku realizacji tego grantu. Wcześniej kodeks datowano na początek XII wieku (L. Misiarczyk, *Pontyfikał Płocki z XII wieku. Ogólna charakterystyka i treść kodeksu*, [w:] *Pontyfikał. Odzyskana perła płockiego średniowiecza*, D. Majewski [red.], Płock 2016, s. 54–72), por. A. Podleś, *Pontyfikał płocki z XII wieku. Bayerische Staatsbibliothek München Clm 28938, Biblioteka Seminarium Duchownego Płock Mspł. 29. Studium liturgiczno-źródłoznawcze. Edycja tekstu*, Płock 1986.

Skradziona księga została umieszczona w zbiorach Państwowej i Uniwersyteckiej Biblioteki w Królewcu, a wraz ze zbliżaniem się frontu przetransportowano ją prawdopodobnie do Lipska. Tamtejszy Centralny Antykwariat, kontrolowany przez Ministerstwo Bezpieczeństwa Państwowego NRD (STASI)[2], 28 maja 1973 roku wystawił na aukcji Auktionshauses Hartung & Karl w Monachium *Rytuał z pontyfikałem pochodzenia niemieckiego z XIV w., spisany w języku łacińskim na pergaminie*[3]. Kodeks został nabyty przez Bawarską Bibliotekę Państwową i jako *Rytuał Katedry gnieźnieńskiej, początek XIV wieku* wprowadzony do zbiorów biblioteki pod numerem inwentarzowym Clm 28938[4]. Dzięki wysiłkom i współpracy naukowców polskich i niemieckich stosunkowo szybko stwierdzono, że księga jest w rzeczywistości zrabowanym pontyfikałem biskupów mazowieckich. Rozpoczęła się długa droga starań o restytucję dzieła. „Płockie władze kościelne – przypomina prof. Wojciech Kowalski, pełnomocnik Ministra Spraw Zagranicznych da. Restytucji Dóbr Kultury – zwracały się kilkakrotnie o zwrot Pontyfikału, ale strona niemiecka zasłaniała się nabyciem go w dobrej wierze". Starania wzmożono w związku z ujawnieniem w 2013 roku tzw. zbioru Cornelisa Gurlitta. Rządowi Bawarii wyjaśniono – kontynuuje W. Kowalski – że Pontyfikał Płocki to

> najstarszy kompletnie zachowany pontyfikał polski, spisany na aż 214 pergaminowych kartach, który od połowy XIII wieku jest ściśle związany z katedrą w Płocku. Opisane na jego kartach obrzędy „Depositio Crucis" i „Visitatio Sepulchri" oraz procesja rezurekcyjna są najstarszymi opisami tych obrzędów na ziemiach polskich, przez co jego wartość historyczna dla Kościoła i w ogóle polskiego dziedzictwa kulturowego jest ogromna. Dodatkowo podkreślono wielkie straty poniesione w czasie wojny przez Bibliotekę Seminarium Duchownego w Płocku[5].

Starania ministerstwa i konsulatu RP w Monachium, zabiegi kolejnych biskupów płockich, wreszcie dobra wola rządu krajowego Bawarii sprawiły, że

---

2 Zob. M. Kuhnke, *Habent sua fata manuscripta. Historia trudnych powrotów Biblii Płockiej i Pontyfikału Płockiego do zbiorów Biblioteki Seminarium Duchownego w Płocku*, [w:] *Zabytki Kościoła Płockiego 1939–2019*, B. Piotrowska (red.), Płock 2019, s. 19–20.

3 Zob. Hartung & Karl, los 23/5954, [za:] W. Kowalski, *Podstawy prawne odzyskania Pontyfikału Płockiego*, [w:] *Pontyfikał. Odzyskana perła płockiego średniowiecza*, D. Majewski (red.), Płock 2016, s. 17. Zob. także M. Kuhnke, *Habent sua fata…*, s. 21–23. A. Podleś sugeruje, że jest to pewien trop wskazujący na dalszą „działalność" królewieckich archiwistów i bibliotekarzy. A. Podleś, *Pontyfikał Płocki…*, dz. cyt., s. 18.

4 Zob. A. Podleś, *Pontyfikał Płocki…*, dz. cyt., s. 18.

5 W. Kowalski, *Podstawy prawne…*, dz. cyt., s. 7.

15 kwietnia 2015 roku bezcenna księga wróciła do Płocka. W artykule przestawię część badań prowadzonych obecnie nad PP I dotyczącą ceremoniału koronacyjnego. Dokonam najpierw krótkiej charakterystyki pontyfikału, następnie nakreślę szkic relacji władzy królewskiej i świętej w teologii politycznej średniowiecza łacińskiego, wreszcie przedstawię przebieg i teologię obrzędu koronacji króla oraz błogosławieństwa królowej.

Pontyfikał – początki i istota

Jak podkreślał w *Wykładzie liturgii Kościoła katolickiego* z 1905 roku liturgista, pastoralista i płocki biskup męczennik bł. Antoni Julian Nowowiejski, charakterystyka pontyfikału średniowiecznego i zawartego w nim obrzędu sakry prezentowały się następująco:

> Jak rytuał służy dla użytku kapłanów, tak pontyfikał (*Pontificale*) jest przeznaczony dla biskupów, aby według niego spełniali właściwe swemu urzędowi (*pontifices*) czynności. Pontyfikał, *Pontificale*, zatem jest to księga biskupa, z modlitwami, formularzami liturgicznemi i przepisami obrzędowymi. Niegdyś nosił nazwę: *Ordinarium episcopale* lub *Liber officialis* albo *Liber mysterialis* (…). Wielu mężów już w pierwszych wiekach Kościoła oddawało się zbieraniu i spisywaniu obrzędów; dowodem tego jest „Ecclesiastica Hierarchia" św. Djonizego i „Constitutiones Apostolicae" przypuszczalnie św. Klemensa. W w. IV wiele synodów diecezjalnych i prowincjonalnych i dwa powszechne określają formy obrzędowe. W następnych wiekach, jak wiemy, pojawiają się sakramentarze łacińskie i euchologja greckie, które nie tylko są mszałami, ale jednocześnie także rytuałami i pontyfikałami. Wieki średnie zostawiają nam sporą ilość ksiąg z obrzędami biskupiemi, które dzisiaj mają wartość jedynie historyczną. W każdym razie były to już właściwe pontyfikały, staraniem, a nieraz i pracą biskupów układane[6].

Powstanie pontyfikału, prawdopodobnie w VIII wieku, wiąże się z pragnieniem zachowania w jednym kodeksie norm liturgii sprawowanej przez papieża i biskupów – norm, spisywanych dotąd na oddzielnych kartach, zwanych *libelli*[7].

---

[6] A.J. Nowowiejski, *Wykład liturgii Kościoła katolickiego*, t. 3, Płock 1905, s. 136. Literatura dotycząca pontyfikału jest ogromna, zob. jej zbiór [w:] A. Suski, A. Toniolo, M. Sodi, *Pontificali pretridentini (Secc. IX – XVI). Guida ai manoscritti e concordanza verbale*, Toruń 2019.

[7] Najstarszy zbiór *libelli* zawiera Sakramentarz weroneński lub leoniański. Zob. C. Folsom, *I Libri liturgici romani*, [w:] *Scientia Liturgica. Introduzione alla Liturgia*, A.J. Chupungco (ed.), t. 1, Casale Monferrato 2003, s. 264–266.

Więcej kart zawierały już *rotuli*, przy czym i jedne, i drugie były skupione raczej na konkretnym obrzędzie: konsekracji biskupa, dedykacji świątyni, udzielania święceń lub sprawowania Wigilii Paschalnej[8]. Kolejnym dokonaniem, już w postaci księgi, były *ordines*, wśród których szczególne miejsce zajmują *ordines Romani*. Były to zbiory rubryk dotyczące sposobu sprawowania liturgii rzymskiej (z wyjątkiem Mszy św.)[9]. Dopiero jednak rok 1000 można uważać za datę graniczną narodzin zachodniej „liturgii episkopalnej"[10]. Miało się to stać za sprawą przeprowadzonych wtedy kodyfikacji obrzędów biskupich, wśród których miała wyróżniać się jedna – kodyfikacja dokonana między latami 950 a 963/4 przez arcybiskupa Moguncji Wilhelma[11]. Przyjmuje się, że zadbał on o zebranie i ujednolicenie przez benedyktynów z tamtejszego opactwa św. Albana[12] licznych obowiązujących wtedy obrzędów rzymskich i innych zwyczajowo sprawowanych w cesarstwie[13]. To właśnie ten kodeks nazywano w połowie XX wieku *Pontyfikałem rzymsko-germańskim*. Nazwę stworzył i wstępnej rekonstrukcji księgi dokonał ks. Michel Andrieu COr (1886–1956)[14], a jego pracę dokończyli Cyrille Vogel i Reinhard Elze, publikując dzieło *Le Pontifical Romano-germanique du dixième siècle* (t. 1–3, Vatican 1963–1972)[15]. Dzisiaj podaje się w wątpliwość moguncką genezę PRG i przesuwa się powstanie tego typu pontyfikału na początek XI wieku[16].

---

8 Zob. N.K. Rasmussen, *Les pontificaux du haut Moyen Age. Genèse du livre de l'évêque*, Louvain 1998, seria: *Spicilegium sacrum lovaniense* 49, s. 30–31.

9 Zob. M. Maciukiewicz, *Pontyfikał*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, Lublin 2011, t. 15, kol. 1409–1410 (dalej: EK); J.W. Boguniowski, *Rozwój historyczny ksiąg liturgiii rzymskiej do Soboru Trydenckiego i ich recepcja w Polsce*, Kraków 2001, s. 159–160.

10 Zob. E. Palazzo, *L'évêque et son image. L'illustration du pontifical au Moyen Âge*, Turnhout 1999, s. 17–35.

11 Wilhelm (929–968) – syn Ottona I i brat Ottona II, w latach 954–968 abp Moguncji, piastujący z woli ojca urząd arcykapelana, z którego rozwinął się urząd archikanclerza Rzeszy (*archicancellarius per Germaniam*).

12 Założone w VIII wieku opactwo benedyktyńskie św. Albana, jedno z najważniejszych centrów liturgicznych Rzeszy ze znakomitym skryptorium, w którym miało powstać *Pontificale Romano-Germanicum*. Miejsce licznych synodów i zjazdów politycznych, a także słynna szkoła, w której działał m.in. Hraban Maur.

13 Zob. E. Palazzo, *Histoire des livres liturgiques: le Moyen Âge, des origines au XIIIe siècle*, Paris 1993, s. 213–217.

14 Zob. W. Danielski, *Andrieu Michel COr*, [w:] EK, t. 1, kol. 529–530.

15 Dalej: PRG (I, II, III).

16 Zob. Z. Dalewski, *W poszukiwaniu poprzedników – pierwsi Piastowie i ich wizja przeszłości*, [w:] *Przeszłość w kulturze średniowiecznej Polski*, J. Banaszkiewicz, A. Dąbrówka, P. Węcowski (red.), t. 1, s. 29, przyp. 24.

Czym był średniowieczny pontyfikał? Moim zdaniem należy w nim widzieć księgę liturgiczną przeznaczoną w Kościele rzymskokatolickim do użytku papieża, biskupa i opata – księgę, która powstała z pragnienia zachowania najbardziej pierwotnych tradycji liturgicznych średniowiecza łacińskiego, a zarazem z potrzeby dania do ręki ówczesnym pasterzom niewielkiego, niemal podręcznego kodeksu, w którym znajdowali wszystko, czego potrzebowali w odprawianiu obrzędów sprawowanych poza zwyczajną liturgią eucharystyczną: norm tyczących się tego, co nazwano później sakramentami i sakramentaliami, celebrowania Misterium Paschalnego w Wielkim Tygodniu i podczas Triduum, konsekracji, poświęceń, błogosławieństw, a także związanych z ich sprawowaniem modlitw; „scenariusze" alokucji, egzorcyzmów i ekskomunik, które wypowiadali; zapisy nutowe i informacje o śpiewach, które winny być wykonywane. Owszem, ówczesny pontyfikał zawierał również rytuały, którymi posługiwali się wszyscy kapłani[17]. Pełnił bowiem funkcję normatywną dla diecezji – jako księga jej pasterza miał służyć także parafiom lub klasztorom za model udzielania błogosławieństw i sprawowania poświęceń czy modłów; model bądź wzorzec, nad którego przestrzeganiem biskup winien czuwać[18].

Przypuszcza się, że *Pontyfikał płocki I* został sporządzony w skryptorium polskim, które miało dobre kontakty międzynarodowe. Jego pierwszym adresatem był najprawdopodobniej biskup poznański, a dopiero później, gdzieś u początków XIV wieku, a może nawet później, księga znalazła się w użyciu biskupów płockich. W jaki jednak sposób trafiła do Płocka, do dziś pozostaje niewyjaśnione. Zdaniem prof. Leszka Zygnera mogła być darem któregoś z płockich biskupów, którzy – jak na przykład Imisław Wroński (zm. 1365) – fundowali kodeksy liturgiczne dla miejscowej katedry[19], bądź któregoś z płockich prałatów znanych ze swej hojności, może prepozyta, wcześniej scholastyka i archidiakona płockiego Stefana z Kościelca (zm. 1345/1347), brata stryjecznego biskupa płockiego Floriana (zm. 1333) czy kantora płockiego Andrzeja z Łuczyc (zm. 1354/1357), który był wcześniej kanclerzem biskupa Floriana i kapituły płockiej oraz nauczycielem w miejscowej szkole katedralnej[20].

---

[17] Zob. E. Palazzo, *Histoire des livres...*, dz. cyt., s. 204–208.

[18] Chodzi zwłaszcza o jego zobowiązującą odpowiedź na pytanie zadane mu podczas konsekracji biskupiej: *Vis tradiciones ortodoxorum patrum, ac decretales sancte et apostolice sedis constituciones veneranter suscipere, docere atque servare?* (f. 7).

[19] Zob. A. Vetulani, *Średniowieczne rękopisy płockiej biblioteki katedralnej*, „Roczniki Biblioteczne" 7 (1963), s. 337.

[20] Zob. A. Radzimiński, *Prałaci i kanonicy kapituły katedralnej w Płocku w XIV i I. poł. XV w. Studium prozpograficzne*, t. 1: *Prałaci*, Toruń 1991, s. 61–63, 139–140.

Z dziejów rytuału koronacyjnego

Nasz kodeks na 214 kartach pergaminowych zawiera normy i zapisy modlitw dotyczące sprawowania 85 obrzędów[21]. Pod nazwą *Ordo ad regem benedicendum, quando novus a clero et populo sublimatur in regnum. XXXIX – Obrzęd błogosławienia króla, kiedy nowy władca przez lud i kler zostaje wyniesiony do władzy królewskiej* (f. 80v-89v) znalazł się w nim także wczesny zachodnioeuropejski rytuał koronacyjny.

> Między formułami koronacyj różnych królów w Europie – pisał w 1911 roku Stanisław Kutrzeba – znaczne zachodzą różnice, jednak przecież są one w pewnych rzeczach zgodne ze sobą. Skąd ta zgodność? Waitz, który najszerzej, jak dotąd, tę kwestyę ujął, widzi źródło – i nie myli się co do tego – w formule rzymskiej koronacyi królów, która rozeszła się po Europie, i albo wprost stała się podstawą do tworzenia specyalnych formuł, albo też na takie formuły, już istniejące, silnie wpłynęła. W jakiż sposób rozchodzi się ta formuła z Rzymu po Europie? Nie sama, lecz w zbiorze formuł dla różnych obrzędów kościelnych, znanym pod nazwą: Ordo Romanus. (…) Powstał on już w czasach Grzegorza W. Kiedy włączono do niego formułę koronacyjną królewską, jaki był jej pierwotny tekst, to jeszcze nie wyjaśnione. Formuła ulega przekształceniom i jako właściwa formuła rzymska, i – oczywiście – tem bardziej wtedy, gdy ją przerobiono na formułę specyalną pewnych krajów. Różne formuły znów nawzajem na siebie oddziaływają[22].

Wybitny historyk przełomu wieków XIX i XX ciekawie kreślił skomplikowaną drogę rozwojową ceremoniału koronacyjnego średniowiecza łacińskiego, a odpowiedzią na pytania, które stawiał, zajęto się później w wielu znaczących opracowaniach[23].

---

[21] Por. L. Misiarczyk, *Pontyfikał Płocki…*, [w:] *Pontyfikał. Odzyskana perła…*, dz. cyt., s. 54–72.

[22] S. Kutrzeba, *Źródła polskiego ceremoniału koronacyjnego*, „Przegląd Historyczny" 12 (1911), s. 73–74. Najstarsze źródła według PRG to: rozmaite sakramentarze (App. I et II, PRG I, s. 259–261) i Ordo franc. sakry królewskiej (Ordo de 877; MGH, Capitularia II, s. 401, n. 304); *Miss. d'Ivrée*, Bibl. capit. 86, f. 2v-7v (*Sacramentaire de Warmond*; vv. 1001-1002), Rzym, Bibl. Vat., cod. Vat. Barb. lat. 631, 155v-159v i 162v-163v (XI–XII w., Monte Cassino) i Mediolan, Bibl. capit., cod. D 2.34 (ol. 53) f. 103V; munuskrypty z Brukseli, Bibl. royale, cod. 2067-73, f. 100v-110v (XIII w.; Stavelot, w pobliżu Liège). Rzym, Bibl. Vaticana, *cod. Vat. Barb. lat*., 631 (XI–XII w.; Monte Cassino), f. 159v-162v i Mediolan, *Bibl. capit*. D 2-34 (ol. 53) f. 112r-119r (XI w.). PRG I, s. 246.

[23] Zob. np. C. Erdmann, *Forschungen zur politischen Ideenwelt des frühen Mittelalters*, Berlin 1951; M. Andrieu, *Le sacre épiscopal d'après Hincmar de Reims*, „Revue d'Histoire

Informacje S. Kutrzeby uzupełnia Tomasz H. Orłowski:

> Szczegółowe badania liturgistów pozwoliły odtworzyć drogę ewolucji *Ordo* królewskiego od Hinkmara, przez kolejne dziesiątowieczne *Ordines* zachodniofirankijskie z tzw. Mszału Leofryka i z Pontyfikału Egberta, oraz – nazwane na cześć odkrywcy – *Ordo Erdmanni*, *Ordo* burgundzkie i *Ordo* ze Stavelot, aż do ich syntezy w formie tzw. *Ordines* germańskich, których najpełniejszą wersję stanowi zapis PRG[24].

Pozostaje jednak pytanie, jak sprawa rytuału koronacyjnego przedstawiała się w początkach władzy zwierzchniej w Polsce. Jak zauważa z kolei Zbigniew Dalewski:

> O przebiegu pierwszych piastowskich koronacji praktycznie nic nie wiemy. Biorąc pod uwagę stosunkowo szybkie rozpowszechnianie się *Pontificale Romano-Germanicum*, można wprawdzie z pewnym prawdopodobieństwem przyjąć, że wraz z utworzeniem arcybiskupstwa gnieźnieńskiego w roku 1000 jakaś wersja tego pontyfikału, razem z widniejącym w nim ordo koronacyjnym, mogła znaleźć się także w posiadaniu Kościoła polskiego, a w rezultacie posłużyć później do przeprowadzenia sakry piastowskich dynastów[25].

Wersji tej najpewniej należałoby szukać w Gnieźnie. Być może – jak zaznacza w swoim wciąż aktualnym opracowaniu ks. Bogdan Bolz – odnalezione tam przed laty „folia MS Fr 10 są szczątkami najstarszego pontyfikału, który jako uzupełnienie Missale plenarium (MS 149) miał służyć arcybiskupowi gnieźnieńskiemu przy sprawowaniu obrzędów nieeucharystycznych"[26], a więc także koronacji królewskiej. Odnalezione folia nie zawierają jednak interesującego nas ceremoniału. Najstarsze dokumenty, jakimi w tej kwestii w kraju dysponujemy,

---

Ecclésiastique" 48 (1953), s. 22–73; S.A. Bouman, *Sacring and Crowning. The Development of the Latin Ritual for the Anointing of Kings and the Coronation of a Emperor before the eleventh Century*, Groningen–Djakarta 1957; P.E. Schramm, *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik. Beiträge zu ihrer Geschichte vom 3. bis zum 16. Jhd.*, t. 2, Stuttgart 1955; P.E. Schramm, E. Percy, *Kaiser, Könige und Päpste. Gesammelte Aufsätze zur Geschichte des Mittelalters*, t. 1–4, Stuttgart 1968–1971.

[24] T.H. Orłowski, *Początki rytu sakry królewskiej w Europie. Na marginesie dwóch publikacji*, „Studia Źródłoznawcze" 34 (1993), s. 69–89 (cyt. s. 88).

[25] Z. Dalewski, *W poszukiwaniu poprzedników...*, dz. cyt., s. 32.

[26] B. Bolz, *Nieznane fragmenty pontyfikału z XI wieku. Ms FR 10. Biblioteki Kapitulnej w Gnieźnie*, „Nasza Przeszłość" 35 (1971), s. 66.

to *Pontyfikał krakowski z XI wieku* (Bibl. Jag. Cod. MS 2057)[27] i nasza księga. O ile jednak obrzęd krakowski, zatytułowany *Benedictio principis*, składa się tylko z trzech modlitw i nie zawiera żadnych norm dotyczących przebiegu tej uroczystości, to w PP I uderza bogactwo zarówno opisów obrzędów, jak i modlitw. Przy obecnym stanie badań można też ostrożnie stwierdzić, że w księdze mamy odpis rytuału koronacyjnego, zaczerpnięty z pewnego pontyfikału z odrębnego zespołu kodeksów, zaliczanych do rodziny Pontyfikału rzymsko-germańskiego. Są to: kodeks 451 z Monte Cassino (C w PRG), kodeks D.5 z Biblioteki Vallicelane w Rzymie (D), kodeks łac. 603 z Herz.-August Bibliothek Wolfenbuettel (R), kodeks łac. 701 z Natonalbibliothek w Wiedniu (T), kodeks 14 z Bibliotheque Municipale Vandome (V), edycja PRG Melchiora Hittorpa z 1568 roku (Hittorp)[28]. Być może w *Pontyficale Plocense I* dysponujemy wersją najbliższą pierwotnemu obrzędowi, sprawowanemu w Gnieźnie podczas koronacji pierwszych władców?

Przypuszczenia tego nie uda się chyba uwiarygodnić. Wiemy tylko, że rytuał koronacyjny miał wielkie znaczenie w legitymacji władzy chrześcijańskich królestw średniowiecznych. Że począwszy od IX wieku, rozprzestrzeniał się on szybko po całej Europie Zachodniej i Środkowej. I że dysponujemy nim także w PP I. Jego hermeneutykę teologiczną poprzedzę zarysem teologii politycznej, która z pewnością wywarła wpływ na treść obrzędów zawartych w naszej księdze.

Szkic relacji władzy królewskiej i świętej w teologii politycznej średniowiecza łacińskiego

Jak przypominał Marc Bloch w książce o francuskich i angielskich królach taumaturgach[29], już w kulturach pogańskich *potestas reale* miała charakter sakralny – władcom często przyznawano charakter boski. Nadejście chrześcijaństwa zadało poważny cios „pogaństwu narodowemu" – to już nie bogowie plemienni decydują o losach narodów, jednym z nich nie jest również władca. Odtąd jedynym Bogiem jest Bóg Ojciec, który posłał na świat z misją królewską, prorocką i kapłańską swego Syna, namaszczonego mocą Ducha Świętego. Nic więc dziwnego, że do VIII wieku królowie na Zachodzie byli świeckimi

[27] Zob. *Pontyfikał krakowski z XI wieku*, Z. Obertyński (wyd.), Lublin 1977, s. 70–71.

[28] Oznacza to m.in., że w tym przypadku nasz kodeks nie mieści się w linii wyznaczonej przez pontyfikały z: Bambergu, Eichstaett, Pistoi i Lukki. Por. PRG I, LXXII, s. 246–259.

[29] Omawiam dalej fragmenty tej książki: M. Bloch, *Les rois thaumaturgues. Etude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Paris 1961.

chrześcijanami jak wszyscy inni, a objęciu przez nich władzy nie towarzyszyły zwykle ceremonie religijne.

Stopniowo jednak sytuacja zmieniała się, pokusa boskości związanej z tronem była zbyt wielka. Dwa czynniki przyczyniły się do chrześcijańskiej sakralizacji władzy królewskiej. Pierwszy – nie dało się całkowicie wyeliminować pogaństwa. Pozostał na przykład obyczaj noszenia przez królów długich włosów, w których miała kryć się święta moc. W konsekwencji, o ile inni mężczyźni wolni od chwili osiągnięcia dojrzałości nosili włosy krótko ostrzyżone, to król, także chrześcijański, chlubił się nader bujną fryzurą. Gdy zatem w 751 roku Pepin Krótki z dynastii Merowingów zdetronizował Childeryka III, nie zabił go, lecz tylko kazał ostrzyc, co było znakiem degradacji biednego Childeryka. Być może ten czynnik jest obecny także w koronacyjnym zwyczaju wyprowadzania przez biskupów przyszłego władcy z jego komnaty, właściwie budzenia go i potem podtrzymywania – wciąż niejako słabego i sennego – w drodze do prezbiterium katedry (zob. użyte również w PP I terminy: *de thalamo*; *postea suscipiant illum duo episcopi dextra*; *atque inter manus episcoporum perductus in chorum*, f. 81-81v[30]). Między innymi Annette Kehnel dopatruje się w licznych elementach średniowiecznej koronacji chrześcijańskiej (wyprowadzanie nowo wybranego króla przez dwóch biskupów z jego komnaty, jego oczekiwanie przed świątynią, zdejmowanie płaszcza i miecza, prostracja itp.) pozostałości po pogańskich rytuałach upokarzania króla przed oddaniem mu władzy[31].

Zarówno Marc Bloch, jak i wielu innych autorów decydującą rolę w procesie nadawania chrześcijańskiego znaczenia władzy królewskiej i rodzenia się specyficznej teologii politycznej średniowiecza przypisują wzorcom królów starotestamentalnych[32] – „Biblia dała środki do włączenia w prawodawstwo chrześcijańskie idei królestwa sakralnego dawnych czasów"[33]. I to jest drugi czynnik, wyraźnie widoczny, jak pokażę, w *Pontificale Plocense I*. Być może zresztą, odwołując się chętnie do Dawida i Salomona, znajdowano w ich często nie najwyższych lotów etycznych postawach usprawiedliwienie dla słabości władców frankijskich, wizygockich czy innych.

---

30 Korzystam z reprintu PP I wykonanego przez pelplińskie Bernardinum w ramach realizacji grantu Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki (nr projektu 0345/NPRH6/H22/85/2018). Por. A. Podleś, *Pontyfikał Płocki…*, dz. cyt., s. 47–205.

31 Zob. A. Kehnel, *'Erst Prügel dann Gottähnlichkeit'. Zum Zusammenhang zwischen Macht und Marter*, [w:] *Paradoxien der Legitimation. Ergebnisse einer deutsch-italienisch-französischen Villa Vigoni-Konferenz zur Macht im Mittelalter*, A. Kehnel, C. Andenna (red.), Firenze 2010, s. 55–98.

32 Zob. M. Bloch, *Les rois thaumaturgues…*, dz. cyt., s. 66.

33 M. Bloch, *Les rois thaumaturgues…*, dz. cyt., s. 66.

W Starym Testamencie poszukiwano także form obrzędowych przejęcia władzy królewskiej. Kluczową było namaszczenie, którego podstawowej funkcji upatrywano w „przeniesieniu człowieka lub rzeczy z kategorii *profanum* do kategorii *sacrum*". W Biblii nie tylko władca był namaszczany – czyniono to także wobec proroka i kapłana. W chrześcijaństwie średniowiecznym namaszczano katechumenów i kapłanów. Stąd był już tylko krok, by – znowu nawiązując do owych „wzorcowych" namaszczeń – wprowadzić tę praktykę na terenie upadającego królestwa Merowingów, zbliżając znacznie władzę świecką i duchowną[34]. W 737 roku zmarł Teuderyk IV, jeden z ostatnich reprezentantów tej dynastii. Władzę objął jednak nie syn króla, ale jego *maiordomus* Karol Młot, a po śmierci tego ostatniego jego synowie – Karloman i Pepin Krótki. Na krótko przywrócili oni do władzy wspomnianego już Childeryka, Teuderykowego syna. Wkrótce jednak Pepin rozpoczął długofalową akcję: najpierw Karloman „wylądował" w klasztorze na Monte Cassino, nieco później odbyła się tonsura Childeryka, o której już opowiedziałem, i on także znalazł się w klasztorze, w końcu Pepin napisał do papieża Zachariasza list z prośbą o poparcie swoich roszczeń królewskich. Papież uznał jego pretensje w myśl podejrzanej zasady, by tytuły królewskie nadawano tym, którzy realnie sprawują władzę. Owszem, Pepin realnie ją sprawował, ale przede wszystkim szukał legitymizacji dla aktu ustanowienia dynastii Karolingów. Dokonał tego, poddając się pierwszemu w krajach katolickich rytowi sakry królewskiej[35]. W listopadzie 751 roku zgromadzeni w Soissons biskupi Franków udzielili mu jej przez namaszczenie świętym olejem, a ceremonii przewodniczył prawdopodobnie sam św. Bonifacy. Jakby tego było mało, w niedzielę 28 lipca 754 roku, w podparyskim opactwie Saint-Denis, papież Stefan II osobiście ponowił akt namaszczenia Pepina Krótkiego na króla Franków i patrycjusza Rzymian. Namaszczeni zostali także jego synowie Karloman (różny od syna Karola Młota) i Karol Wielki – Karolingowie stają się za pośrednictwem kapłańskich dłoni dziedzicami władzy królów Starego Testamentu[36]. Nie ma jeszcze korony, ale już 25 grudnia, w Narodzenie Pańskie 800 roku, będzie ona w użyciu: papież Leon III nałoży ją na głowę Karola Wielkiego. Od tej pory te dwa ryty – namaszczenie i koronacja – pozostaną na chrześcijańskim Zachodzie nierozdzielnie związane z objęciem władzy królewskiej.

[34] Nurt powrotu do mozaizmu był wtedy szczególnie widoczny w irlandzkim prawie kanonicznym, wpływowym na ziemiach ostatnich Merowingów.

[35] Dokonywali jej już Wizygoci w Toledo.

[36] Zob. też P. Janowski, D. Prucnal, *Koronacja*, [w:] EK, t. 9, kol. 877.

W *Ordines* karolińskich – podkreślmy raz jeszcze – zasadniczą rolę w legitymizacji sakralnego charakteru władzy królewskiej odgrywało odniesienie do królów Starego Testamentu. Te

> obecne już wcześniej w tradycji politycznej Bizancjum i nieobce także monarchiom Zachodu nawiązania (…) wraz z włączeniem rytu namaszczenia w ramy ceremonii stanowienia królów frankijskich, nabrały nowych treści. (…) [Prowadziły bowiem] do utrwalenia się przekonania, że ich panowanie stanowi – w perspektywie historii zbawienia – kontynuację rządów sprawowanych przez starotestamentowych królów. W rezultacie w biblijnych władcach, określanych niekiedy po prostu jako poprzedni królowie – *priores reges* – zaczęto widzieć bezpośrednich poprzedników chrześcijańskich królów. Przedstawione w Biblii dzieje starotestamentowych królów nie stanowiły jednak jedynie minionej, odległej przeszłości. Składające się na nie wydarzenia wyznaczały punkty odniesienia dla wydarzeń współczesnych i współcześnie panujących monarchów, nadając ich działaniom właściwy sens. Od chrześcijańskich królów, powołanych przez Boga do sprawowania zwierzchności nad ludem chrześcijańskim, nowym ludem wybranym, oczekiwano, że nie tyle będą podążać śladem swoich starotestamentowych poprzedników, władających dawnym ludem wybranym, ile wręcz urzeczywistniać na nowo w swoich rządach ich dokonania[37].

Również w późniejszej tradycji ottońskiej biblijna koncepcja władzy królewskiej, w której ważne miejsce przypadało wzorcom starotestamentalnym, wciąż określała wyobrażenia o władzy monarszej. Ernst H. Kantorowicz w klasycznym dziele *Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej* (1957)[38] wykazał, że występuje tu jednak nowość natury chrystologicznej, a jej wyraz stanowi koncepcja „podwójnego statusu króla". Emblematycznym przedstawicielem tej wizji jest Anonim z Normandii i jego dzieło *De consacratione pontificum et regum* (ok. 1100). W dziele tym, w którym autor skupia się na skutkach namaszczania władców i biskupów, król jawi się właśnie jako *gemina persona* – osoba podwójna: ludzka z natury, a boska dzięki łasce. Jest on *christus* – namaszczonym królem, podobnym do królów starotestamentalnych, którzy jednak byli tylko zapowiedzią prawdziwie królewskiego, wieczyście namaszczonego Chrystusa. Po Jego przyjściu i wyniesieniu na Króla Chwały każdorazowy ziemski król nie może już zwiastować, zapowiadać, jak królowie

[37] Z. Dalewski, *W poszukiwaniu poprzedników...*, dz. cyt., s. 28–29.
[38] Zob. E. Kantorowicz, *Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*, Warszawa 2007.

starotestamentalni, Mesjasza – może być teraz widziany tylko jako Jego naśladowca lub *christomimitis* – prezentujący obraz Boga o podwójnej naturze[39].

Anonim z Normandii nie poprzestaje na tym. Używając podobnych argumentów, wskazuje, że również biskup jest *gemina persona*:

> tak więc pod tym względem nie ma różnicy między królem a biskupem. Obydwaj – i król, i biskup – na swoich urzędach działają jako wizerunek Chrystusa i Boga: kapłan – Kapłana, król – Króla; kapłan działa jako odbicie niższego urzędu i natury, to jest Jego człowieczeństwa; król jako odbicie wyższego urzędu i natury, to jest Jego boskości.

Nowość politycznych teorii Anonima z Normandii polega zatem na teologicznym wniknięciu w relację „Chrystus–król". Król ma być naśladowcą Chrystusa, a ponieważ Chrystus jest zarazem Bogiem i człowiekiem, to namaszczony *christomimetes* musi odbijać Jego rzeczywistość. Wizja ta wynika z quasi-sakramentalnej idei godności królewskiej[40].

Zdaniem Romana Michałowskiego sprawa legitymizacji władzy królewskiej przyjęła w średniowieczu nawet formę pewnego procesu: we wcześniejszej fazie o królu mówiło się przy pomocy odniesień starotestamentowych; później, za panowania Karola Łysego (823–877), najważniejszym punktem odniesienia miał stać się

---

[39] Boski pierwowzór (Jezus) i jego widzialny wikariusz (król) zostają użyci do ukazania podobieństwa, a zarazem zachodzi zasadnicza różnica pomiędzy Namaszczonym na Wieczność a jego namaszczonym w czasie ziemskim odbiciem; „król staje się na krótko «ubóstwiony» mocą łaski, podczas gdy niebiański Król jest Bogiem na wieczność ze względu na swą naturę". „Władza króla – pisał Anonim z Normandii – jest władzą Boga. Władza ta mianowicie jest Boska z natury i królewska dzięki łasce. Stąd król również jest Bogiem i Chrystusem, ale dzięki łasce; i cokolwiek uczyni, czyni nie jako zwykły człowiek, ale jako ten, kto stał się Bogiem i Chrystusem dzięki łasce". Zdaniem Kantorowicza „Anonim prawdopodobnie nie przypisywał królowi natury boskiej, gdyż wielokrotnie powtarzał, że król nie posiada cech boskich z natury, lecz dzięki łasce. Aksjomat *deificatio* – «stania się bogiem» – jest sprzeczny z byciem Bogiem".

[40] Jej ilustrację Kantorowicz dostrzega w miniaturze Ewangeliarza z Akwizgranu, wykonanego około 973 roku w opactwie w Reichenau. Ukazuje ona tronującego cesarza Ottona II (955–973–983), koronowanego w Boże Narodzenie 967 roku (*rege vivente*): „ukazany na [niej] stopień gloryfikacji cesarza przekroczył wszystko, co było dotąd znane w sztuce Zachodu czy Wschodu. Obraz ukazuje cesarza (...) na tronie Chrystusa, trzymającego otwartą i pustą dłoń jak Chrystus, z mandorlą Chrystusa i ze zwierzęcymi symbolami czterech ewangelistów, które są niemal nierozdzielne z obrazem Chrystusa w majestacie". E. Kantorowicz, *Dwa ciała krola*..., dz. cyt., s. 52–63.

> Chrystus i taki stan rzeczy przetrwał przez przynajmniej dwieście lat. Nie było wszystko jedno – kontynuuje autor – czy używano porównań starotestamentowych, czy też chrystologicznych. Głosząc pogląd, iż król jest wizerunkiem Zbawiciela, monarchę otaczano szczególnym nimbem i jednocześnie bez zastrzeżeń oddawano Kościół w ręce władcy[41].

Wydaje się jednak, że jest to pogląd odosobniony – oba odniesienia występowały obok siebie, starotestamentalne nawet częściej. Tak między innymi jest w PP I, gdzie wizja *geminae personae* króla i akcenty chrystologiczne pojawiają się rzadko. W jednym z błogosławieństw metropolita przemawia do króla: „abyś wśród chwalebnych bohaterów, ozdobiony perłami cnót i ukoronowany nagrodą wiecznej szczęśliwości, wraz z Odkupicielem i Zbawicielem Jezusem Chrystusem, którego tytuł nosisz i w którego imieniu, jak wierzymy, występujesz, doznawał chwały". Na wzór Chrystusa, „Pośrednika Boga i ludzi", król ma pełnić funkcję „pośrednika duchowieństwa i ludu".

Koniec końców, w teologii politycznej średniowiecza urząd królewski coraz bardziej zbliża się do kapłańskiego, czego wyrazem są tytuły, których św. biskup Fulbert (960–1028), twórca szkoły z Chartres, nie waha się odnosić do Karola Łysego: „Ojciec święty", „Świątobliwość". Natomiast kardynał Pierre de Blois (zm. 1188) napisze: „mój Pan jest osobą świętą dlatego, że może uzdrawiać chorych"[42]. Sakra zapewni też, przynajmniej teoretycznie, szeroko rozumianą nietykalność królowi, w myśl słów Psalmu 105 i 1Krl 16, 16-24: *Nolite tangere christos meos* – „nie tykajcie moich pomazańców".

Ideologia ta stanie się jednak bronią obusieczną, podporządkuje bowiem króla władzy duchownej. Hinkmar z Reims (zm. 882), arcybiskup miasta koronacyjnego władców Francji, właśnie z tego względu przyznawał tak wielkie znaczenie namaszczeniu królewskiemu. „To temu namaszczeniu, aktowi biskupiemu i duchowemu – pisał do Karola Łysego – o wielu bardziej niż władzy ziemskiej zawdzięczasz godność królewską". Podczas jednego z synodów ogłosił: „godność kapłanów jest wyższa od godności królów, ponieważ królowie są namaszczani przez kapłanów, a kapłani nie mogą być namaszczani przez królów". Zdaniem Blocha to z tego powodu Henryk I Ptasznik (876–932) będzie jedynym wtedy władcą, który zrezygnuje z kościelnej ceremonii koronacji królewskiej proponowanej mu przez arcybiskupa Moguncji.

---

41 R. Michałowski, *Podstawy religijne monarchii we wczesnym średniowieczu zachodnioeuropejskim. Próba typologii*, „Kwartalnik Historyczny" 105 (1998), nr 4, s. 3–33 (cyt. s. 33).

42 Istotnie nadzwyczajną tę władzę przyznawano w XII wieku i później królom Francji i Anglii. M. Bloch, *Les rois thaumaturgues...*, dz. cyt., s. 75–76.

Wszystkie opisane tu motywy średniowiecznej teologii politycznej, charakterystyczne dla niej napięcia i ewolucja, znajdują odbicie w *Pontificale Plocense I*.

Przebieg i teologia obrzędu koronacyjnego króla w PP I

Obrzęd *Ordo ad regem benedicendum, quando novus a clero et populo sublimatur in regnum* jest w naszej księdze uroczysty i, podobnie jak ryt konsekracji nowego biskupa, bardzo rozbudowany. Składa się nań: wprowadzenie koronowanego, prostracja, przyrzeczenia, zgoda ludu, modlitwy pobłogosławienia, namaszczenie (oddzielnie) dłoni oraz głowy, piersi i ramion, przypasanie miecza, wręczenie pierścienia i berła, nałożenie korony, błogosławieństwo, intronizacja i pocałunek pokoju. Po opisie tych obrzędów następuje jeszcze formularz Mszy koronacyjnej (co jest rzadkim przypadkiem w naszym kodeksie).

Pontyfikał nie wspomina ani w jakim mieście, ani w jakiej świątyni ma odbywać się koronacja. W Polsce średniowiecznej uroczystości te odbywały się w Gnieźnie, a potem w Krakowie. Nie było zatem jednoznacznej *stabilitas loci* – decyzja Ludwika Węgierskiego z 1370 roku w sprawie miejsca koronacji (Kraków) zdecydowała o koronowaniu władców polskich w katedrze na Wawelu aż do XVIII wieku.

Również czas trwania obrzędów koronacyjnych nie był jasno określony. W wiekach późniejszych ceremonie koronacyjne trwały kilka dni – w Polsce cztery. W piątek odprawiano w katedrze wawelskiej ponowne uroczystości pogrzebowe poprzedniego władcy. W ten sposób król-elekt duchowo i moralnie wchodził w jego miejsce w państwie. W sobotę mający zostać królem pościł, rozdawał jałmużnę, odbywał spowiedź i krótką pielgrzymkę ekspiacyjną (za śmierć św. Stanisława, zwykle na Skałkę). W niedzielę miała miejsce koronacja, połączona zazwyczaj z Mszą, w poniedziałek zaś król udawał się konno na rynek główny, zasiadał na podwyższeniu w płaszczu i koronie, przyjmował hołd i udzielał honorowych odznaczeń (przyjęcia do stanu rycerskiego itp.).

Pontyfikał płocki I skupia się tylko na jednym dniu. Może to być dzień powszedni, „lepiej jednak – podkreśla się – i z większą okazałością będzie to działo się w niedzielę" (*sed melius et honorabilius in die dominica*, f. 88v). Obrzęd koronacyjny nie jest włączony we Mszę Świętą; ta – w przeciwieństwie do święceń czy konsekracji dziewicy – następuje po uroczystości. Być może chciano w ten sposób podkreślić, że król nie należy do stanu duchownego.

Ceremonii przewodniczył metropolita przy współudziale innych biskupów. W Polsce był to przez długie wieki metropolita gnieźnieński. Jan Długosz opowiada na przykład, że 25 czerwca 1447 roku Kazimierz IV Jagiellończyk

> w pałacu królewskim przybrany we wszystek strój biskupi i kapę, w kościele katedralnym krakowskim, przed ołtarzem św. Stanisława, w środku kościoła, koronowany był przez Wincentego, arcybiskupa gnieźnieńskiego. Otaczali go w czasie obrzędu Zbygniew, biskup krakowski i Władysław, biskup włocławski, wobec innych także biskupów, jako to Jana, arcybiskupa lwowskiego, Andrzeja poznańskiego, Pawła płockiego[43] i Pawła kamienieckiego biskupa[44].

Nowy król wychodził z komnaty (użyte tu *thalamus* może oznaczać także sypialnię). Jak powinien być ubrany, nasz kodeks nie informuje. Miały to prawdopodobnie być jeszcze jego uroczyste szaty osobiste. Dopiero w opisie koronacji Władysława Warneńczyka w 1434 roku Długosz wspomina o użyciu przez króla pontyfikalnego stroju biskupiego, a więc: humerału, alby, cingulum, dalmatyki, kapy, obuwia i rękawic.

Po ukazaniu się mającego zostać królem jeden z obecnych biskupów odmawiał modlitwę, by dbał on o zbawienie wszystkich i sam nie odszedł od Boga, który jest drogą prawdy. Następnie dwaj biskupi, ubrani w szaty liturgiczne, z relikwiami zawieszonymi na szyi, stawali po prawej i lewej stronie przyszłego władcy i prowadzili go pod rękę w uroczystej procesji do kościoła. Na czele niesiono księgę Ewangelii, dwa krzyże i trybularz, dalej kroczyli kapłani w ornatach. W wiekach następnych do orszaku włączy się świeckich niosących: koronę, berło, jabłko i miecz. Tego zwyczaju jednak nasz kodeks jeszcze nie wspomina. Przekazuje natomiast, że w tym czasie śpiewa się responsorium *Ecce mitto angelum* (Wj 23,20) z wersetem *Israel si me audieris non est* (Ps 81,9). Arcybiskup oczekiwał u drzwi katedry. Tu procesja zatrzymywała się, a przewodniczący odmawiał modlitwę *Deus, qui scis genum humanum nulla vitrtute posse subsistere* (f. 81), w której prosił, aby ten, który ma stanąć na czele ludu, takiego „doznał od Boga wsparcia, by mógł wspierać tych, którym przewodzi".

Po wejściu do kościoła, aż do momentu gdy procesja docierała do chóru (prezbiterium), śpiewano słynną, zaczerpniętą z Ps 20,10 antyfonę *Domine, salvum fac regem*. Tu metropolita odmawiał kolejną modlitwę, aby przyszły władca, „uwolniony od wszystkich przeciwności, chroniony był darem pokoju Kościoła, i dzięki [Bożemu] darowi, mógł dojść do radości wiecznego pokoju". Przed wejściem do prezbiterium przyszły król składał płaszcz i broń, a następnie biskupi prowadzili go aż do ołtarza, przed którym wraz z biskupami i kapłanami dokonywał prostracji, podczas gdy chór śpiewał skróconą litanię (*letania breviter*, f. 81v), w której wzywano 12 apostołów i tyluż imiennie

[43] Chodzi o biskupa Pawła Giżyckiego, biskupa płockiego w latach 1439–1463.
[44] Zob. wzmiankowany w *Pontyfikale* udział licznych biskupów.

wymienionych męczenników, wyznawców oraz dziewic. Śpiew zamykały trzy wezwania rogacyjne o wybranie, pobłogosławienie i wyniesienie kandydata do godności królewskiej.

Po odśpiewaniu litanii przyszły król wstawał, a metropolita przyjmował od niego rodzaj przysięgi, w której pytał go:

> Czy chcesz wiarę świętą przekazaną ci przez mężów katolickich zachowywać i dowodzić jej czynami pobożnymi?
> – Chcę.
> Czy chcesz dla świętych kościołów i ich sług być obrońcą i opiekunem?
> – Chcę.
> Czy chcesz królestwem przez Boga ci przekazanym, według zasad sprawiedliwości, jakimi twoi ojcowie się kierowali, rządzić i je bronić?
> – Chcę i na ile będę mógł wsparty Bożą pomocą i życzliwością swoich ludzi, to obiecuję, że we wszystkim wiernie tak postępować będę.

Intencja zawarta w tym zaprzysiężeniu, jako żywo przypominającym przyrzeczenia składane podczas święceń duchownych, jest jasna: nie ma rozdziału wiary i królestwa, jedno ma służyć drugiemu. Z jednej strony władca ma pamiętać, że otrzymał władzę od Boga, i dlatego zwierzchności Boga, objawiającej się w duszach ludzkich i na zewnątrz – w Jego sługach i w świątyniach, ma służyć i bronić. Z drugiej – wsparty wiarą w Bożą pomoc – ma rządzić królestwem według zasad sprawiedliwości.

Metropolita zamykał obrzęd pytaniem skierowanym do całego zgromadzenia, rozumianego tutaj jako jeden lud: „Czy chcesz takiemu władcy i rządcy poddać się pod władzę, jego królestwo umacniać, wiernie utwierdzać, i rozkazom jego być posłusznym, według słów Apostoła: Wszelka dusza niech będzie poddana władzom wyższym: królowi jako przełożonemu?". Tekst łaciński: *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit regi, quasi precellenti* (f. 82v) aż do słowa *sit* jest dosłownym cytatem z Listu św. Pawła Apostoła do Rzymian (13,1) w przekładzie Wulgaty; natomiast fragment: *regi, quasi precellenti* – „królowi jako przełożonemu" – to dodatek zaczerpnięty z późniejszych sakramentarzy. Zgromadzeni odpowiadali aklamacją – *Fiat! Fiat! Amen!* (f. 82v). W staropolszczyźnie przyjęło się w tym miejscu zawołanie „Radzi, radzi, radzi!".

Następowały trzy długie, uroczyste modlitwy. Dwie pierwsze, wobec nisko pochylonego przyszłego władcy, wypowiadał metropolita[45]. W pierwszej prosił o szczęśliwe rządy tego, który będzie dzierżył berło Dawidowe, aby jak

[45] Różnica z PRG I, gdzie modlitwę tę wypowiadał jeden z biskupów (s. 250).

Salomon sprawował je w pokoju. Druga miała charakter quasi-konsekracyjny. Proszono w niej o dary: wierności, pokory, mądrości, łagodności i siły, podobne do tych, jakimi jaśnieli: Abraham, Mojżesz, Jozue, Dawid i Salomon. Trzecią modlitwę miał wypowiedzieć inny biskup[46], prosząc o to, by Bóg umacniał władcę swoim błogosławieństwem i nawiedzał go jak bohaterów opowieści starotestamentalnych.

Wybór cytatów z wszystkich tych modlitw, który dalej przekazuję, pozwoli dostrzec, z jaką powagą *człowiek Pontyfikału* nawiązywał do wielkich postaci przywódców narodowych i królów epoki Starego Testamentu i jak je idealizował:

> Błogosław, Panie, naszego króla, Ty, który wszystkich królestwami narodów kierujesz od wieków i wywyższaj go takim błogosławieństwem, aby trzymał berło wzniosłości Dawida, a chwalony zaraz osiągnął jego zasługi. Daj mu przez Twoje natchnienie tak łagodnie rządzić ludem, jak sprawiłeś, że Salomon królestwo utrzymywał w pokoju. (…) [Ty] który sprawiłeś, że Abraham, wierny Twój sługa, odnosił zwycięstwa nad wrogami, który wielokrotnie dawałeś zwycięstwo Mojżeszowi i Jozuemu (…), który Dawida, pokornego Twego sługę, wyniosłeś do królewskiej godności, i Salomonowi udzieliłeś niewymownego daru mądrości i pokoju, wejrzyj, prosimy, na nasze pokorne prośby, i temu słudze Twemu N., którego pobożnie i pokornie obieramy królem, udziel wielu darów dzięki Twojemu błogosławieństwu, i jego prawicą Twej potęgi zawsze i wszędzie otaczaj, aby wiernością wspomnianego Abrahama umocniony, ufny w łagodność Mojżesza, dzielnością Jozuego utwierdzony, pokorą Dawida wyniesiony, przyozdobiony mądrością Salomona, we wszystkim się Tobie podobał, i drogą sprawiedliwości bez potknięcia zawsze postępował, a Kościół Twój zatem wraz z ludem z nim połączonym tak podtrzymywał i pouczał, bronił i kształtował (…). Nawiedzaj go tak jak Mojżesza w krzaku gorejącym, Jozuego, syna Nuna, w walce, Gedeona na polu, Samuela w świątyni, i tym go błogosławieństwem niebiańskim i rosą mądrości Twojej skrapiaj, którą święty Dawid przy pisaniu psałterza, i Salomon, syn jego, dzięki Twemu darowi otrzymał z nieba.

W zacytowanych formułach zwraca uwagę to, że w żadnym z obrzędów koronacyjnych nie ma nawiązania do postaci z Nowego Testamentu (z wyjątkiem Chrystusa i świętych z wezwań litanijnych). Charakterystyczne jest, że podstawą wszelkiego ziemskiego panowania jest władztwo Boga, wysławianego tu jako Władca aniołów, Król królujących i Pan panujących, niewypowiedziany Stwórca świata, Twórca rodzaju ludzkiego, Rządca państwa, Umacniający królestwo

[46] Przyczyny tego podziału ról nie są znane.

Boże, Chwała sprawiedliwych i Miłosierdzie grzeszników; który uśmierza wojny i jest obrońcą w Nim pokładających nadzieję; od którego wyroków zależy władza wszelkiego królestwa.

Po odmówieniu tych modlitw metropolita przystępował do namaszczenia króla, rozpoczynając od namaszczenia jego dłoni. Uroczysta formuła tego aktu brzmiała:

> *Unguantur manus iste de oleo sanctificato, unde uncti fuerunt reges et prophete, et sicut unxit samuel david in regem, ut sis benedictus et constitutus rex in regno isto super populum istum, quem dominus deus tuus dedit tibi ad regendum ac gubernandum* (f. 84).
>
> Niechaj będą namaszczone te ręce olejem poświęconym, którym byli namaszczani królowie i prorocy, i tak jak Samuel namaścił Dawida na króla, abyś był błogosławiony i ustanowiony królem w tym królestwie nad tym ludem, który Pan Bóg twój dał tobie, byś nim rządził i kierował.

Ciekawa rzecz, że w formule tej ani nie występuje akcent kapłański (jak to było jeszcze w rycie koronacyjnym Karola Łysego), ani nie nawiązuje się do namaszczenia arcykapłana Aarona, jak to będzie w starym ceremoniale anglosaksońskim, cytowanym przez M. Blocha. Przez te pominięcia chce się prawdopodobnie podkreślić, że namaszczenie króla ma inny (niższy) charakter niż namaszczenie biskupa. Że jednak pontyfikały ówczesne były kompilacjami, złożonymi z różnych tradycji, świadczy końcowy fragment ceremonii namaszczenia w PP I, w którym metropolita modlił się: „Zapal, Panie, serce jego do umiłowania łaski Twojej przez to namaszczenie olejem, którym namaszczałeś kapłanów, proroków i królów".

Następnie, znowu z odpowiednimi modłami na ustach, metropolita namaszczał: głowę, piersi, plecy między łopatkami i stawy ramion króla. Dopiero w tym miejscu w obrzędzie pojawia się wyraźniejszy „moment chrystologiczny" (w „oprawie trynitarnej", dodajmy) – namaszczony ma w swoim życiu i działaniu odbijać naturę Boga-człowieka. Dlatego metropolita modlił się:

> Bóg, Boga Syn, Jezus Chrystus, Pan nasz, który przez Ojca namaszczony został olejem radości ponad wszystkich Jego towarzyszy, sam przez obecne nałożenie oleju świętego na twoją głowę, niechaj wleje błogosławieństwo Ducha Świętego i sprawi, by ono dotarło aż do twego wnętrza, abyś poprzez ten widzialny i dający się dotknąć dar zasłużył na przyjęcie rzeczy niewidzialnych i sprawując władzę w doczesnym królestwie sprawiedliwe zasłużył na królowanie z Nim

wieczne, który jako jedyny bez grzechu król królów żyje chwalebnie z Bogiem Ojcem i Duchem Świętym przez wszystkie wieki wieków.

Następnie biskupi wręczali nowemu władcy miecz, a metropolita modlił się, aby oręż ten służył przede wszystkim do obrony Kościoła, a także słabych, wdów i sierot. Po przypasaniu miecza biskupi przekazywano mu naramienniki, płaszcz i pierścień. Ściśle chrystologiczny charakter miało także modlitewne zalecenie towarzyszące przekazaniu berła i laski[47]:

Weź berło męstwa i sprawiedliwości, którym umiałbyś łagodnie traktować pobożnych i grozić niegodziwym, błądzącym ukazywać drogę, upadłym podawać rękę, pysznych rozpraszać i wspierać pokornych, i niechaj otworzy ci bramę Jezus Chrystus, Pan nasz, który mówi o sobie samym: „Ja jestem bramą, jeśli kto wejdzie przeze mnie, będzie zbawiony", On sam, który jest kluczem Dawida i berłem domu Izraela, który otwiera, a nikt nie zamknie, zamyka, a nikt nie otworzy. I niech będzie dla ciebie tym, kto wyprowadza związanego z więzienia, i siedzącego w ciemnościach i cieniu śmierci, i abyś we wszystkim zasłużył na pójście za tym, o którym śpiewał prorok Dawid: „Tron Twój, Boże, na wieki wieków, berło sprawiedliwości, berłem Twego królestwa". I naśladując Go ukochaj sprawiedliwość i miej w nienawiści nieprawość dlatego, że namaścił cię Bóg, Bóg twój, za przykładem Tego, którego przed wiekami namaścił olejem radości ponad Jego towarzyszy, Jezusa Chrystusa.

Modlitwa ta składa się z licznych motywów i cytatów biblijnych. Pierwszy to cytat z J 10,9: „Ja jestem bramą. Jeżeli ktoś wejdzie przeze Mnie, będzie zbawiony – wejdzie i wyjdzie, i znajdzie paszę". Jest to fragment Janowej przypowieści, a właściwie autoprezentacji Jezusa jako Dobrego Pasterza i bramy zbawienia. Analogia zawarta w modlitwie jest wyraźna – berło królewskie to nawiązanie do laski Dobrego Pasterza. Wyposażony w nią król, naśladując ewangelicznego Dobrego Pasterza, ma „łagodnie traktować pobożnych i grozić niegodziwym, błądzącym ukazywać drogę, upadłym podawać rękę, pysznych rozpraszać i wspierać pokornych" (por. także: *Magnificat*, Łk 1,51-52).

W drugiej części modlitwy znalazło się odniesienie do jednej z antyfon, towarzyszących liturgii w ostatnich dniach adwentu. Skierowana do wyczekiwanego

[47] Berło i laska (*sceptrum et baculum*) – dwa różne symbole władzy królewskiej występujące od IX wieku; krótkie berło w kształcie lilii i dłuższa laska, zakończona gałką, później stylizowanym kwiatem lub krzyżem. Zob. *Zepter*, https://mittelalter.fandom.com [dostęp: 2.09.2019].

Zbawiciela brzmi ona: „O, Kluczu Dawida i Berło domu Izraela, Ty, który otwierasz, a nikt zamknąć nie zdoła, zamykasz, a nikt nie otworzy, przyjdź i wyprowadź z więzienia człowieka, który trwa w mroku i w cieniu śmierci". *Człowiek Pontyfikału* nawiązuje w niej do idei „klucza Dawidowego" z Iz 22,22, gdzie Bóg odbiera władzę nieuczciwemu zarządcy Szebnie i przekazuje ją Eliakimowi. Władca ma być jak Eliakim odpowiedzialnym zarządcą dóbr ziemskich, których właścicielem jest sam Bóg. Idea ta powraca w Ap 3,7, gdzie zmartwychwstały Chrystus nakazuje: „Aniołowi Kościoła w Filadelfii napisz: To mówi Święty, Prawdomówny, Ten, co ma klucz Dawida, Ten, co otwiera, a nikt nie zamknie, i Ten, co zamyka, a nikt nie otwiera". To Zmartwychwstały dzierży klucze śmierci i Otchłani, a król będzie mógł właściwie pełnić swoją władzę, jeśli potrafi dokonywać przejścia z towarzyszących władzy ciemności pokus i pożądań do symbolizowanej przez berło krainy sprawiedliwości. Obraz uwięzionych w ciemnościach pochodzi z Ps 107,10-11: „Siedzieli w ciemnościach i mroku, uwięzieni nędzą i żelazem, gdyż bunt podnieśli przeciw słowom Bożym i pogardzili zamysłem Najwyższego". Przejście – Pascha[48] ma dokonywać się w sercu władcy pod wodzą i mocą samego Jezusa Chrystusa. Będzie ono skuteczne dlatego, że namaścił go Bóg, podobnie jak „Tego, którego przed wiekami namaścił olejem radości ponad Jego towarzyszy, Jezusa Chrystusa". Cały ostatni fragment tej modlitwy nawiązuje do fragmentu Hbr 1,7-9, którego autor – posługując się cytatem z Ps 107,10-11, stawia Jezusa, określanego tutaj najwyższym tytułem „Syn", ponad aniołami (to właśnie oni są owymi „towarzyszami" z modlitwy): „Do Syna zaś [rzekł]: Tron Twój, Boże na wieki wieków, berło sprawiedliwości berłem królestwa Twego. Umiłowałeś sprawiedliwość, a znienawidziłeś nieprawość, dlatego namaścił Cię, Boże, Bóg Twój olejkiem radości bardziej niż Twych towarzyszy".

Dopiero teraz arcybiskup nakładał na głowę króla koronę, upominając go słowami kluczowymi dla opisanej wyżej koncepcji monarszej:

> bądź świadom tego, że przez [koronę] stajesz się uczestnikiem posługiwania naszego tak, że jak my jesteśmy uznawani za pasterzy i rządców dusz w sprawach dotyczących rzeczy duchowych, tak ty w sprawach dotyczących rzeczy tego świata zawsze okazuj się prawdziwym Boga czcicielem i dzielnym obrońcą Kościoła Chrystusowego [*ut sicut nos in interioribus pastores rectoresque animarum intelligimur, tu quoque in exterioribus verus dei cultor strenuusque contra omnes*

[48] M.in. na tej podstawie Jacques Le Goff doszukuje się nawiązań do (średniowiecznych – masońskich?) rytuałów przejścia (zob. J. Le Goff, *Le sacre royal à l'époque de saint Louis d'áprès le manusrcit latin 1246 de la BNF*, Paris 1989).

adversitates ecclesie xristi defensor, f. 87v] wobec wszelkich przeciwności, i królestwa tobie przez Boga danego, i przez udzielenie naszego błogosławieństwa w imieniu apostołów i wszystkich świętych powierzonego twej władzy [*per officium nostre benedictionis in vice apostolorum omniumque sanctorum, tuo regimini commissi*, f. 87v] skrzętnym zarządcą i panem o nie dbającym, abyś wśród chwalebnych bohaterów, ozdobiony perłami cnót i ukoronowany nagrodą wiecznej szczęśliwości, wraz z Odkupicielem i Zbawicielem Jezusem Chrystusem, którego tytuł nosisz i w którego imieniu, jak wierzymy, występujesz, doznawał chwały bez końca.

Następowało błogosławieństwo, które – jak dodaje *Pontyfikał* – należało także wypowiadać podczas synodu. Istotnie podczas synodu odmawiano modły za króla i królową, ale nie miały one tej samej formy co tutaj. Jest to świadectwo braku harmonizacji różnych źródeł naszego kodeksu.

W tym momencie odprowadzano uroczyście władcę do tronu, na którym sadowił go metropolita, mówiąc, aby objął miejsce, które należy mu się drogą sukcesji ojcowskiej. Znowu podkreśla jednak, że jest ono przekazane z Bożego miłosierdzia „przez ręce biskupów". Dlatego ilekroć będzie widział ze swojego tronu duchownych zbliżających się do ołtarza, ma pamiętać, że ma być pośrednikiem między klerem a ludem. Pocałunek pokoju, *Te Deum laudamus* i Msza zamykały wypełniony ważkimi słowami i wymownymi znakami obrzęd.

Błogosławieństwo królowej

W *Pontificale Plocense I* znajduje się również obrzęd błogosławieństwa królowej (*Benedictio regine. XL*, f. 89v-91). Jest on prosty, a przy tym dość niedookreślony, być może dlatego, że był często sprawowany po koronacji króla, gdzie niejako wszystko zostało już powiedziane. Składa się z czterech modlitw: modlitwy na wejście, modlitwy pobłogosławienia, modlitwy namaszczenia i modlitwy odmawianej przez metropolitę podczas nałożenia korony.

Pierwsze ślady tego rytu spotykamy dopiero 100 lat po pojawieniu się sakry królewskiej we Francji. W święto bazyliki św. Remigiusza 1 października 856 roku arcybiskup Reims Hinkmar przewodniczył w Verberie-sur-Oise uroczystości koronacji Judyty (844–870), córki Karola II Łysego, króla Franków Zachodnich, i jego małżonki Ermentrudy. Ceremonia miała miejsce bezpośrednio po zaślubinach Judyty z Ethelwulfem, anglosaskim królem Essexu, Sussexu,

Wessexu i Kentu[49]. Według Richarda Jacksona to właśnie Hinkmar zredagował pierwszy *Ordo* koronacji królowej[50]. Pewne jego tematy znalazły się w późniejszych pontyfikałach, w tym także w PP I (nawiązania do imion kobiet Starego Testamentu oraz motyw: „jak dzięki koronie błyszczysz pięknymi ozdobami, tak staraj się, by twoja dusza przyozdobiona była złotem mądrości i klejnotami cnót"). Dlatego zarówno Jackson, jak i inni badacze uważają tekst Hinkmara za źródło inspiracji późniejszych ceremoniałów. Ordo z naszego kodeksu znajduje się dokładnie w tej samej formie w *Ordo ze Stavelot*, opactwa benedyktyńskiego z okolic Leodium. Datuje się je na pierwszą połowę X wieku i nazywa za Jacksonem „Ordo jedenastu formuł" – siedem dla sakry króla, cztery dla sakry królowej[51]. Te ostatnie weszły do rodziny kodeksów zaliczonych do *Pontyfikału rzymsko-germańskiego*[52].

Przechodząc do prezentacji teologicznych treści „czterech modlitw", wypada podkreślić, że odmawia je biskup – ceremoniał nie przewiduje (wbrew powszechnej praktyce) udziału metropolity. W pierwszej modlitwie kładzie się nacisk na to, że jej Adresat – Bóg daleki jest od potępienia i niechęci wobec kruchości płci niewieściej (*qui feminei sexus fragilitatem nequaquam reprobando aversaris*, f. 89v). Uznaje On zatem jej godność, więcej, wybierając „to, co niskie na świecie", chce „zawstydzić to, co potężne". Podobnie jak w przypadku obrzędu błogosławieństwa nowego króla, za przykłady tego „Boskiego nastawienia" stawia się postacie Starego Testamentu, tym razem – kobiet. Najpierw chodzi o „rękę niewiasty Judyty", przez którą Bóg pozwolił zatryumfować narodowi izraelskiemu nad Holofernesem, wodzem Asyryjczyków. Prosi się Boga, aby królowa, tak jak ona, potrafiła chwalebnie pokonywać niegodziwości „widzialnego i niewidzialnego wroga".

Po figurze Judyty przywołuje się postaci: Sary i Rebeki, Lei i Racheli, nazwane w naszej księdze „czcigodnymi i błogosławionymi niewiastami" (*reverendis beatisque feminis*, f. 89v). Symbolizują one biblijną pochwałę płodności. Sara, wiekowa żona patriarchy Abrahama, była bezpłodna, Bóg jednak na znak swojej życzliwości dla patriarchy kazał mu policzyć gwiazdy na niebie i oświadczył, że potomstwo Abrahamowe będzie tak właśnie liczne. Niedługo po tym wydarzeniu Sara stała się brzemienna i urodziła Izaaka. Żoną Izaaka

[49] Zob. P. Demouy, *Le sacre de la reine de France dans le pontifical de l'Église de Reims (BM Reims, ms. 343)*, „Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France" (2013, 2015), s. 284–297 (tu: s. 286–288).

[50] Zob. R. Jackson, *Ordines coronationis Franciae, Texts and Ordines for the Coronation of Frankish and French Kings and Queens in the Middle Ages*, t. 1, Philadelphia 1995.

[51] Zob. P. Demouy, *Le sacre de la reine…*, dz. cyt., s. 286.

[52] Zob. PRG I, s. 267–269.

była wymieniana na drugim miejscu na liście PP I Rebeka, matka bliźniaków Ezawa i Jakuba. Trzecia to Lea, córka Aramejczyka Labana i starsza siostra czwartej – Racheli, w której zakochał się ich Jakub. Po 14 latach pracy u Labana Jakub z obiema siostrami, które poślubił, powrócił do Kanaanu. Ze związku z Leą miał sześciu synów i córkę, natomiast z małżeństwa z Rachelą – Józefa i Beniamina. Wszystkie kobiety to – w ten czy inny sposób – matki patriarchów i protoplastów 12 pokoleń Izraela. Królowa ma zasłużyć na to, by wraz z nimi „cieszyć się płodnością swego łona, ku chwale całego królestwa i dla wspierania i kierowania Świętym Kościołem Bożym" (*fructu uteri sui fecundari seu gratulari mereatur, ad decorem totius regni, statumque sancte dei ecclesie*, f. 89v-90). Modlitwę kończy piękna doksologia, sławiąca Chrystusa, „który z niepokalanego łona Najświętszej Marii Panny łaskawie zgodził się narodzić, nawiedzić i odnowić ten świat" (*qui ex intemerato beate marie virginis alvo nasci, visitare ac renovare hunc dignatus est mundur*, f. 90). U szczytu płodnych matek patriarchów i praojców pokoleń Izraela stoi zatem Maryja, która poczęła i zrodziła z „niepokalanego łona".

W drugiej modlitwie, określonej jako błogosławieństwo odmawiane przed ołtarzem, przywołuje się inną bohaterkę Starego Testamentu – królową Esterę, żonę króla perskiego Achaszwerosza. Mówi się o niej: „królowa Estera dla ocalenia Izraela uwolniona z kajdan swej niewoli przeszła do łoża króla asyryjskiego i wspólnego posiadania jego królestwa". Na jej wzór koronowana królowa „przez pokorne nasze błogosławieństwo dla zbawienia ludu Bożego" ma wejść w związek z królem, ale ma to być „związek godny naszego króla", bo tylko w ten sposób uzyska „udział w jego królewskiej władzy". Prawdę mówiąc, z modlitwy wyłania się wizerunek władczyni dość różny od wizerunku Estery. Winna ona „w związku z królewskim małżonkiem" zawsze pozostawać „wstydliwa" (*ut in regalis federe coniugii semper manens pudica*, f. 90v), zachowując w ten sposób „stan najbliższy dziewictwu" (*proximam virginitati palmam continere queat*, f. 90v), co, jak wiadomo, wiele pobożnych królowych i księżnych w średniowieczu praktykowało. Drugą jej cechą miało być to, że dzięki błogosławieństwu winna zawsze starać się „we wszystkim i ponad wszystko" ustawicznie podobać samemu Bogu i czynić tylko to, co Jemu jest miłe.

Następowało namaszczanie dłoni królowej[53] olejem świętym (*oleum sanctum*), czyli krzyżmem[54]. Dokonując tego aktu, biskup winien modlić się, by namaszczona zewnętrznie, błyszczała wewnętrznie i nauczyła się unikać tego,

[53] Zob. PRG I, prz. 3.5. „«in» manibus T.".

[54] Zdaniem W. Pałęckiego *oleum sanctum* oznacza w tym przypadku krzyżmo. Dopiero po Soborze Trydenckim króla i królową namaszczano olejem katechumenów.

czego się czynić nie godzi, i tym pogardzać, jak też cieszyła się zdrowiem duszy. Ten sam motyw powracał w modlitwie podczas nakładania korony. Biskup zachęcał w tym momencie królową, aby przyozdobiona tym klejnotem starała się o to, by jej „dusza przyozdobiona była złotem mądrości i klejnotami cnót", aby „po końcu tego świata wraz z mądrymi pannami godnie i chwalebnie wychodząc naprzeciw wieczystemu Oblubieńcowi (...) zasłużyła wejść przez bramę niebiańskiego pałacu".

W modlitwach tych, częściej niż podczas koronacji króla, powraca motyw niegodności posługi czy też niegodności rąk sprawujących akt koronacji królowej. W Polsce dokonywał go metropolita gnieźnieński. Ale czasami dochodziło przy tej sposobności do sporu, w którym sprawa *dignitatis* stawała się istotna. Pozwolę sobie – tytułem anegdoty – zakończyć ten punkt przywołaniem jednego z epizodów relacjonowanych przez Długosza. Przed zaślubinami króla Kazimierza IV Jagiellończyka z Elżbietą Rakuszanką, 10 lutego 1454 roku, jak opowiada autor *Kronik*:

> w dzień św. Scholastyki wielka między panami krakowskimi i wielkopolskimi powstała o to sprzeczka, azali Zbygniew, kardynał i biskup krakowski, czy też Jan, arcybiskup gnieźnieński, Kazimierzowi, królowi polskiemu, i Elżbiecie miał ślub dawać; na tej sprzeczce zeszło prawie aż do południa. Kardynał dowodził prawem przepisanym dla przychodniów, że nikomu w jego kościele i diecezji nie wolno było udzielać sakramentów; arcybiskup zaś prawem swej władzy metropolitalnej. Większa jednakże część rozmaiciej myślących utrzymywała głosów, że kardynałowi, jako starszemu, słuszne należało pierwszeństwo. A gdy sporom takowym nie byłoby może w tym dniu końca, uchwalono, aby po rozstrzygnięcie wątpliwości udać się później do Rzymu, obecnie zaś, aby mąż przezacny Jan Kapistran, zakonu braci mniejszych, legat apostolski, dopełnił ślubnego obrzędu. Ten przyzwany do rady królewskiej, przekonywał gruntownymi dowody, że arcybiskup gnieźnieński żadnego nie miał prawa, a przeciwnie kardynał i biskup krakowski posiadał moc zupełną sprawowania w swoim kościele sakramentów. Jakoż oświadczył, że nie przystąpi do udzielenia sakramentu małżeństwa, chyba że Zbygniew, kardynał i biskup krakowski, da mu do tego wyraźne upoważnienie. Tymczasem, w ciągu tych sporów, kardynał u ołtarza odbywał nabożeństwo. Po skończonej zaś mszy świętej, wobec biskupów uroczyście przybranych, król Kazimierz i królewna Elżbieta przystąpili do ślubu. Brat Jan z Kapistranu, uklęknąwszy z wielką pokorą, wziął od kardynała pozwolenie do połączenia króla i królewny związkiem małżeńskim. Po czym, gdy sam przez się nie mógł należycie dopełnić obrzędu, jako języka polskiego i niemieckiego nieświadomy, przeto zmuszony był dokonać go kardynał, który umiał dobrze oba te języki.

Spór nie dotyczył wszelako koronacji – tę mógł sprawować tylko metropolita prymas. Dlatego „po skończonym ślubie arcybiskup gnieźnieński przystąpiwszy do ołtarza odśpiewał z wielkim pośpiechem, z przyczyny nadchodzącego już wieczora, mszę uroczystą ku wezwaniu Ducha Świętego i rzeczoną Elżbietę na królową Polski namaścił i koronował".

Wnioski

1. Pontyfikalny ryt pobłogosławienia nowego króla w *Pontificale Plocense I* jest kompilacją tekstu z połowy X wieku. Został przepisany z pewnej wersji *Pontyfikału rzymsko-germańskiego* z rodziny CDRTV i Hittorp i był być może wykorzystywany w Gnieźnie. W treści rytu nie ma żadnych nawiązań do Polski czy do stolicy Mazowsza, nie ma też żadnych dopisków na marginesie, które mogłyby potwierdzić jego używanie w XIII–XV wieku. Być może jednak ten właśnie rytuał – bogaty i dość szczegółowy – został przyjęty w pierwszych koronacjach w Polsce. Można też wyobrazić sobie, że był używany do błogosławienia synów Krzywoustego – książąt dzielnicowych, a później kolejnych władców Mazowsza (jeśli taki obrzęd w ogóle kiedykolwiek miał miejsce). Wymagałoby to jednak modyfikacji rytuału (udział metropolity?), choć skądinąd wiadomo, że w praktykowaniu tego rodzaju uroczystości stosunkowo często odchodzono od wskazań pontyfikałów.

2. W akcie koronacji królewskiej ukazanym w naszym kodeksie ujawnia się szczególnie teologia polityczna średniowiecza: „wszelka władza od Boga pochodzi". Wprawdzie tytuł obrzędu zdaje się mieć niemal demokratyczny charakter: „Obrzęd błogosławienia króla, kiedy nowy władca przez lud i kler zostaje wyniesiony do władzy królewskiej", ale to Bóg jest tym, który udziela tej władzy (a nie jak później – lud, *demos*), i to On powierza władcy królestwo (*famulum tuum regni fastigio dignatus es sublimare*, f. 81). Sakralny charakter majestatu królewskiego wzmacniają odniesienia i porównania z postaciami biblijnych królów, proroków i kapłanów (*sicut benedixisti Abraham, Ysaac et Iacob, sic illum largis benedictionibus spiritualis*, f. 84). W tym porównywaniu sięga się do samego Jezusa Chrystusa (*et imitando ipsum diligas iusticiam et odio habeas iniquitatem, quia propterea unxit te Deus tuus ad exemplum illius quem ante secula unxerat oleo exultacionis pre participibus suis, Iesum Christum Dominum rostrum*, f. 87).

3. W całym obrzędzie wyczuwa się głęboką troskę o zachowanie równowagi pomiędzy wysoką godnością władzy królewskiej a utrzymaniem jej

w odpowiednich granicach[55]. Ponieważ władza królewska jest tylko zewnętrzna, jest ona niższa od kapłańskiej (biskupiej). Za pośrednictwem Kościoła, przez „pokorną posługę biskupów", władca otrzymuje koronę i sakrę królewską, która stawia go pośrodku pomiędzy duchowieństwem a ludem. Jest to jednak ważna władza, także z eklezjalnego punktu widzenia.

4. Wprawdzie obie władze były pojmowane jako emanacje władzy Boskiej, ale w obrzędzie zauważalne jest napięcie pomiędzy upodabnianiem władzy królewskiej do biskupiej a wyraźnym ich rozgraniczaniem. To pierwsze wyraża się między innymi w zbliżeniu struktury aktu sakry do święceń biskupich (wprowadzenie, prostracja itd.), a także użyciu charakterystycznej dla obu aktów figury stylistycznej „Przyjmij…" – *Accipe* (tutaj: *Accipe gladium…*, *Accipe dignitatis anulum…*, *Accipe virgam virtutis…*, *Accipe coronam regni…*). Król nie otrzymuje jednak władzy duchowej, kościelnej czy wewnętrznej. Jego posługa wobec Kościoła i całej sfery życia duchowego ogranicza się do obrony i ochrony wiary chrześcijańskiej (*auctor ac stabilitor christianitatis et christiane fidei*) oraz wsparcia administracyjnego i ekonomicznego kościołów oraz klasztorów. O ile biskupi są pasterzami i kierownikami dusz w sprawach wewnętrznych, władca ma być obrońcą Kościoła oraz rządcą królestwa, danego mu mocą ich błogosławieństwa; o ile biskup jest pośrednikiem między ludem a Bogiem, to król – pośrednikiem między ludem i klerem.

5. Wyraźne w pełnym średniowieczu odniesienie władzy królewskiej do Chrystusa (*rex imago Christi, rex vicarius Christi*) stopniowo przemijało. Działo się tak zwłaszcza wtedy, gdy *vicarius Christi* został ograniczony do prerogatyw przynależnych hierarchom Kościoła, a ostatecznie – jak nie waha się wyrazić Kantorowicz – „zmonopolizowany przez biskupa Rzymu". W tym rozmywaniu się idei chrystocentrycznej władzy królewskiej współdziałały co najmniej dwa czynniki. Pierwszym był spór o inwestyturę, który z jednej strony pozbawił władzę świecką prerogatyw władzy duchowej i uprawnień w sferze kościelnej, a z drugiej nadał papiestwu cechy imperialne. Drugi nurt był natury kanoniczno-prawnej: Dekret Gracjana (1140) przywołuje stare tradycje (Ambrozjaster, IV wiek, i Hezych jerozolimski, V wiek), w których o biskupach i kapłanach mówi się jako o *vicarii Christi*. W rezultacie nie sposób uniknąć wrażenia, że w analizowanym obrzędzie dawne jego ujęcie uzupełnia się nowym: wzorzec figur starotestamentalnych dopełnia się (specyficznym, ale jednak) upodobnieniem do Chrystusa, bliskość z władzą biskupią koryguje się podkreśleniem, że władza biskupia jest wewnętrzna, duchowa, natomiast królewska – zewnętrzna i służąca wsparciu tej pierwszej; o ile biskup jest kapłańskim pośrednikiem

[55] Także duchowych, zob. niebezpieczeństwo sprzecznej z chrześcijaństwem pychy władzy.

między ludem a Bogiem, król tylko pośrednikiem między ludem i klerem. W XIII wieku zmodyfikuje się „obrzęd koronacyjny, a szczególnie namaszczenia, tak by nie przypominał sakry biskupiej: namaszczano tylko bark, dłoń i ramię oraz używano zwykłego oleju”[56].

6. Koniec końców królom odbierze się uprawnienia sakralne, będą oni co najwyżej otrzymywać święcenia lektora lub subdiakona. Niemniej wciąż będzie się podkreślać, że król „nie do końca jest świecki”[57]. Stopniowo też teologia władzy królewskiej będzie ewoluowała w stronę widzenia w królu *imago aequitatis* – „obrazu sprawiedliwości”, a nie *imago Christi*. Już u Jana z Salisbury (1115–1180), prawnika, znawcy prawa starożytnego, biskupa Chartres, król jest wolny od więzów prawa w taki sam sposób, jak powinien być wolny od więzów grzechu. Przede wszystkim jest jednak sługą prawa, słuszności (*aequitatis*), sprawiedliwości. Nie narusza to do końca pojęcia *rex imago Christi*, bowiem *Christus ipse ipsa iustitia* – sam Chrystus jest samą sprawiedliwością[58].

7. Poważnym wkładem świata Pontyfikału wydaje się wyraźne podkreślenie na początku obrzędu błogosławieństwa królowej, że Bóg, Źródło i Początek wszelkiej dobroci, daleki jest „od potępienia i niechęci wobec kruchości płci niewieściej”, ale uznając jej godność, wybiera kobiety, by przez to, co niskie na świecie, zawstydzić to, co potężne.

8. Świeccy, o ile są władcami, odgrywają w Kościele Pontyfikału znaczącą rolę. Król, książę ma on być obrońcą i mecenasem Kościoła. Wprawdzie ogranicza się jego wpływ na obsadę stanowisk kościelnych (w PP I nie mówi się o tym), ale w rzeczywistości jest on ogromny i dotyczył znaczących obszarów życia Kościoła. Nie tylko obowiązki duszpasterskie łączyły biskupów z władcami. Podstawową rolę odgrywały wymogi ustrojowe średniowiecznego państwa polskiego, w którym obowiązywała unia państwa i Kościoła. Urzędy kościelne nadawano na mocy inwestytury, a biskupi należeli do grona urzędników książęcych[59]. Jak zaznaczyłem, Aleksander z Malonne, biskup płocki z czasów Bolesława Krzywoustego, stawał z księciem z mieczem w ręku do walki przeciwko Pomorzanom, a gdy nie brał udziału w wojnie, zastępował księcia w rządach na Mazowszu, Werner był posłem Bolesława Kędzierzawego do cesarza Fryderyka Barbarossy, Lupus w zastępstwie Kazimierza Sprawiedliwego wystawiał dokumenty na wiecach itp. Z kolei władcy fundowali katedry, kościoły i klasztory, wspierali biskupów w ich decyzjach duszpasterskich.

[56] P. Janowski, D. Prucnal, *Koronacja*, dz. cyt., kol. 878.
[57] P. Janowski, D. Prucnal, *Koronacja*, dz. cyt., s. 38.
[58] Por. P. Janowski, D. Prucnal, *Koronacja*, dz. cyt., s. 77–78.
[59] Por. W. Bielak, *Biskup i jego urząd w oczach średniowiecznych kronikarzy polskich*, Lublin 2011, s. 197–198.

Inni świeccy różnych stanów mają pewien udział w akcie koronacyjnym, afirmują go (Radzi!); biorą jeszcze (bliżej nieokreślony) udział w wyborze biskupa, ich przedstawiciele podpisują dekret dotyczący tego faktu, potwierdzają wybór podczas liturgii święceń głośnym: Dignus est! (f. 9v). Biskup ma powiadomić świeckich *seniores* o nałożeniu na kogoś ekskomuniki (f. 114). Uczestniczą też w synodzie (*laici bone conversationis, vel qui electione coniugali interesse meruerit*, 95v). Spoczywa na nich obowiązek wychowania potomstwa w wierze i nauczenia go podstawowych modlitw (zob. Admonitio synodalis w PP I). Stanowią już jednak raczej Ecclesia audiens, populus, plebs.

Bibliografia

Amalariusz z Metzu, *Dzieła*, t. 1–2, T. Gacia (red.), Lublin 2016–2017.

Andrieu M., *Le sacre episcopal d'apres Hincmar de Reims*, „Revue d'Histoire Ecclesiastique" 48 (1953), s. 22–73.

Bielak W., *Biskup i jego urząd w oczach średniowiecznych kronikarzy polskich*, Lublin 2011.

Bloch M., *Les rois thaumaturgues. Etude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Paris 1961.

Boguniowski J.W., *Rozwój historyczny ksiąg liturgiii rzymskiej do Soboru Trydenckiego i ich recepcja w Polsce*, Kraków 2001.

Bolz B., *Nieznane fragmenty pontyfikału z XI wieku. Ms FR 10. Biblioteki Kapitulnej w Gnieźnie*, „Nasza Przeszłość" 35 (1971), s. 66.

Bouman S.A., *Sacring and Crowning. The Development of the Latin Ritual for the Anointing of Kings and the Coronation of a Emperor before the eleventh Century*, Groningen–Djakarta 1957.

Dalewski Z., *Władza przestrzeń ceremoniał. Miejsce i uroczystość inauguracji władcy w Polsce średniowiecznej do końca XIV w.*, Warszawa 1996.

Dalewski Z., *W poszukiwaniu poprzedników – pierwsi Piastowie i ich wizja przeszłości*, [w:] *Przeszłość w kulturze średniowiecznej Polski*, J. Banaszkiewicz, A. Dąbrówka, P. Węcowski (red.), t. 1, s. 23–58.

Danielski W., *Andrieu Michel COr*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, Lublin 2011, t. 1, kol. 529–530.

Demouy P., *Le sacre de la reine de France dans le pontifical de l'Église de Reims (BM Reims, ms. 343)*, „Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France" (2013, 2015), s. 284–297.

Erdmann C., *Forschungen zur politischen Ideenwelt des frühen Mittelalters*, Berlin 1951.

Folsom C., *I Libri liturgici romani*, [w:] *Scientia Liturgica. Introduzione alla Liturgia*, A.J. Chupungco (ed.), t. 1, Casale Monferrato 2003, s. 263–330.

Graczyk W., Marszalska J.M., *Księgi rękopiśmienne i stare druki w zbiorach Biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego w Płocku. Z dziejów kultury polskich bibliotek kościelnych w dawnych wiekach*, Kraków 2010.

Imagines Potestatis: rytuały, symbole i konteksty fabularne władzy zwierzchniej, Polska X–XV w. (z przekładem czeskim i rosyjskim), J. Baszkiewicz (red.), Warszawa 1994.

Jackson R., *Ordines coronationis Franciae, Texts and Ordines for the Coronation of Frankish and French Kings and Queens in the Middle Ages*, t. 1, Philadelphia 1995.
Janowski P., Prucnal D., *Koronacja*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, Lublin 2011, t. 9, kol. 877.
Kantorowicz E., *Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*, Warszawa 2007.
Kowalski W., *Podstawy prawne odzyskania Pontyfikału Płockiego*, [w:] *Pontyfikał. Odzyskana perła płockiego średniowiecza*, D. Majewski (red.), Płock 2016, s. 11–18.
Kuhnke M., *Habent sua fata manuscripta. Historia trudnych powrotów Biblii Płockiej i Pontyfikału Płockiego do zbiorów Biblioteki Seminarium Duchownego w Płocku*, [w:] *Zabytki Kościoła Płockiego 1939–2019*, B. Piotrowska (red.), Płock 2019.
Kutrzeba S., *Źródła polskiego ceremoniału koronacyjnego*, „Przegląd Historyczny" 12 (1911).
Le Goff J., *Le sacre royal à l'époque de saint Louis d'áprès le manusrcit latin 1246 de la BNF*, Paris 1989.
Le Pontifical Romano-germanique du dixième siècle, C. Vogel, R. Elze (eds.), t. 1–3, Vatican 1963–1972.
Maciukiewicz M., *Pontyfikał*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, Lublin 2011, t. 15, kol. 1409–1410.
Maisel W., *Archeologia prawna Polski*, Warszawa–Poznań 1982.
Maisel W., *Archeologia prawna Europy*, Warszawa–Poznań 1989.
Michałowski R., *Podstawy religijne monarchii we wczesnym średniowieczu zachodnioeuropejskim. Próba typologii*, „Kwartalnik Historyczny" 105 (1998), nr 4, s. 3–33.
Misiarczyk L., *Pontyfikał Płocki z XII wieku. Ogólna charakterystyka i treść kodeksu*, [w:] *Pontyfikał. Odzyskana perła płockiego średniowiecza*, D. Majewski (red.), Płock 2016, s. 54–72.
Nowowiejski A.J., *Wykład liturgii Kościoła katolickiego*, t. 3, Płock 1905.
Orłowski T.H., *Początki rytu sakry królewskiej w Europie. Na marginesie dwóch publikacji*, „Studia Źródłoznawcze" 34 (1993), s. 69–89.
Palazzo E., *Histoire des livres liturgiques: le Moyen Âge, des origines au XIIIe siècle*, Paris 1993.
Palazzo E., *L'évêque et son image. L'illustration du pontifical au Moyen Âge*, Turnhout 1999.
Podleś A., *Pontyfikał płocki z XII wieku. Bayerische Staatsbibliothek München Clm 28938, Biblioteka Seminarium Duchownego Płock Mspł. 29. Studium liturgiczno-źródłoznawcze. Edycja tekstu*, Płock 1986.
Pontyfikał krakowski z XI wieku, Z. Obertyński (wyd.), Lublin 1977.
Radzimiński A., *Prałaci i kanonicy kapituły katedralnej w Płocku w XIV i I. poł. XV w. Studium prozpograficzne*, t. 1: *Prałaci*, Toruń 1991.
Rasmussen N.K., *Les pontificaux du haut Moyen Age. Genèse du livre de l'évêque*, seria: *Spicilegium sacrum lovaniense* 49, Louvain 1998.
Suski A., Toniolo A., Sodi M., *Pontificali pretridentini (Secc. IX – XVI). Guida ai manoscritti e concordanza verbale*, Toruń 2019.
Schramm P.E., *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik. Beiträge zu ihrer Geschichte vom 3. bis zum 16. Jhd.*, t. 2, Stuttgart 1955.
Schramm P.E., Percy E., *Kaiser, Könige und Päpste. Gesammelte Aufsätze zur Geschichte des Mittelalters*, t. 1–4, Stuttgart 1968–1971.
Vetulani A., *Średniowieczne rękopisy płockiej biblioteki katedralnej*, „Roczniki Biblioteczne" 7 (1963), s. 313–443.
Zepter, https://mittelalter.fandom.com [dostęp: 2.09.2019].

Henryk Seweryniak (ks. prof. dr hab.) – ksiądz diecezji płockiej, kierownik Katedry Eklezjologii i Prakseologii Apologijnej UKSW, wykładowca teologii fundamentalnej, ekumenizmu, religiologii i literatury religijnej w WSD w Płocku, konsultor Papieskiej Rady ds. Nowej Ewangelizacji w Rzymie, autor, współautor i redaktor 33 książek, m.in.: *Święty Kościół powszedni*, *Tajemnica Jezusa*, *Medytacje z Herbertem*, *Prorok i błazen. Szkice z teologii narracji*, *Teologia fundamentalna* (t. 1–2), *Geografia wiary*, *Święte Oficjum a mariawici*, *Apologia i dziennikarstwo*, *Teologia przy rosole* (z red. M. Białkowską), *Studia nad Pontificale Plocense I* (w druku), oraz ponad 200 artykułów naukowych. Mieszka w Płocku.

Wrocławski Przegląd Teologiczny
29 (2021) 1, 301–321
Wrocław Theological Review

Roman Słupek
Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska
rs1971@op.pl
ORCID: 0000-0002-3802-4118

Argument kaloniczny w teologii fundamentalnej. Uwagi na marginesie dokumentu Papieskiej Rady ds. Kultury *„Via pulchritudinis" – uprzywilejowana droga ewangelizacji i dialogu*

The Aesthetic Argument in the Fundamental Theology: Marginal Remarks on the Document of the Pontifical Council for Culture *"Via Pulchritudinis" – Privileged Pathway for Evangelization and Dialog*

Abstract: One of the arguments supporting the credibility of the Christian faith formulated as part of fundamental theology is called the aesthetic argument. It emphasizes the importance of the power of beauty in the process of accepting Christianity as trustworthy. To further a deeper reflection on the topic, it is commendable to read a document published by the Pontifical Council for Culture in 2006 called *"Via Pulchritudinis" – Privileged Pathway for Evangelization and Dialog*. This document has not been officially translated into the Polish language yet but constitutes a compendium of the Church's teaching on the subject of the evangelical power of beauty. The principal aim of this article is to extract inspirational content from the abovementioned document, which may prove useful within the framework of fundamental theology. The text starts with a short introduction to the topic of the theology of beauty and *via pulchritudinis* followed by the analysis of the abovementioned document. Next, it describes the current situation concerning faith and the nature of arguments used to demonstrate Christianity as credible. The main part of this analysis will include the topic of understanding and making of the aesthetic argument as well as the issue of the motivational aspect of *via pulchritudinis*.

Keywords: beauty, *via pulchritudinis*, aesthetic argument, fundamental theology, arguments for credibility of Christianity, credibility of Christianity

Abstrakt: Jednym z argumentów za wiarygodnością chrześcijaństwa, który jest formułowany w ramach teologii fundamentalnej, jest argument kaloniczny. Wskazuje się w nim na uwiarygadniającą wiarę chrześcijańską moc piękna. Dla pogłębiania tej

DOI: 10.34839/wpt.2021.29.1.301-321 © Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

refleksji inspirująca jest treść dokumentu *„Via pulchritudinis" – uprzywilejowana droga ewangelizacji i dialogu* wydanego przez Papieską Radę ds. Kultury w 2006 roku. Nie został on jak dotąd oficjalnie przetłumaczony na język polski, a stanowi kompendium nauczania Kościoła na temat ewangelizacyjnej siły piękna. Zasadniczym celem artykułu jest więc wydobycie inspiracji płynących z tego dokumentu, które przydatne mogą być dla refleksji prowadzonej w ramach teologii fundamentalnej. Po krótkim wprowadzaniu do zagadnienia teologii piękna i *via pulchritudinis* podjęta zostanie analiza wspomnianego dokumentu. Wskaże się najpierw na aktualną sytuację wiary oraz na kwestię natury argumentów za wiarygodnością chrześcijaństwa. W zasadniczej części tej analizy przedstawione zostanie zagadnienie rozumienia i konstruowania argumentu kalonicznego oraz kwestia waloru motywacyjnego *via pulchritudinis*.

Słowa kluczowe: piękno, *via pulchritudinis*, argument kaloniczny, teologia fundamentalna, argumentacja za wiarygodnością chrześcijaństwa, wiarygodność chrześcijaństwa

Wprowadzenie

Współczesna teologia fundamentalna, zdając sobie sprawę ze złożoności aktu wiary i wielorakich jej uwarunkowań, szuka ciągle nowych dróg, na których mogłaby skutecznie realizować swój zasadniczy cel, jakim jest badanie i uzasadnianie wiarygodności Objawienia chrześcijańskiego. Wychodząc z założenia, że wszystkie argumenty przywoływane w ramach tej dyscypliny teologicznej wzajemnie się uzupełniają i wzmacniają, oprócz tych tradycyjnych (rezurekcjonistyczny, skrypturystyczny, mirakulistyczny) odwołuje się również do nowo formułowanych. Poszerzanie zakresu różnorodnych argumentów na wiarygodność chrześcijaństwa sprawia, że staje się ono wszechstronniej uzasadnione i uzyskuje się wyższy stopień jego pewności[1]. Jednym z tych nowych jest argument kaloniczny odwołujący się do mocy piękna, które uwiarygadnia wiarę chrześcijańską.

Mając na względzie ten właśnie argument, za zasadniczy cel niniejszego opracowania przyjęto wydobycie pomocnych dla jego pogłębienia inspiracji płynących z dokumentu *„Via pulchritudinis" – uprzywilejowana droga ewangelizacji i dialogu* wydanego przez Papieską Radę ds. Kultury w 2006 roku[2]. Nie został on jak dotąd oficjalnie przetłumaczony i w ten sposób szerzej udostępniony polskiemu czytelnikowi, a stanowi moment zwrotny w popularyzacji szeroko

[1] Zob. więcej: M. Rusecki, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa*, Lublin 2010.

[2] Zob. Conseil Pontifical de la Culture, *La „Via pulchritudinis", chemin privilégié d'évangélisation et de dialogue. Document final de l'Assemblée Plénière, 2006* (dalej: VP), http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/cultr/documents/rc_pc_cultr_doc_20060327_plenary-assembly_final-document_fr.html [dostęp: 17.01.2019].

rozumianej metody kalonicznej[3] oraz kwintesencję nauczania Kościoła na temat ewangelizacyjnej siły piękna[4]. W niewielkim stopniu stał się chyba też inspiracją dla polskiej myśli teologicznej[5]. Stąd potrzeba szerszej analizy tegoż dokumentu, która zostanie tu dokonana. Droga do zrealizowania zamierzonego celu zawierać będzie najpierw krótkie wprowadzenie do zagadnienia teologii piękna i *via pulchritudinis*. W zasadniczej zaś części zostanie podjęta analiza wspomnianego dokumentu pod kątem jego znaczenia dla teologii fundamentalnej, zwłaszcza argumentacji kalonicznej.

Teologia piękna i *via pulchritudinis*

Nie sposób bogatej i wielowątkowej refleksji teologicznej na temat piękna ująć w krótkim fragmencie artykułu. Stąd też w tym miejscu zostaną jedynie przybliżone zasadnicze aspekty tej refleksji, zwłaszcza te dotyczące wymiaru objawieniowo-motywacyjnego (piękno objawiające prawdę o Bogu i motywujące jednocześnie do jej przyjęcia). Publikacje dotyczące piękna i mieszczące się w nurcie teologii fundamentalnej, zarówno wyraźnie odwołujące się do tej dyscypliny teologicznej[6], jak i te, które tego nie czynią[7], widzieć trzeba w szerszym kontekście. Tworzą go ogólne opracowania dotyczące teologii piękna[8]

3 Por. K. Klauza, *„Via pulchritudinis" w mariologii*, „Salvatorias Mater" 1–4 (2013), s. 283.

4 Por. P. Turzyński, *Ewangelizacyjna droga piękna według Evangelii gaudium*, [w:] *Kościół wobec wyzwań współczesnych*, M. Jagodziński, J. Wojtkun (red.), Radom 2015, s. 176.

5 Najczęściej do tegoż dokumentu na gruncie polskiej myśli teologicznej odwołuje się Klauza. Zob. np. K. Klauza, *„Wiara z widzenia". Pre-ewangelizacyjna funkcja ikonografii*, „Roczniki Teologii Dogmatycznej" 4 (2012), nr 59, s. 20; K. Klauza, *Kultura przestrzenią dialogu Kościoła ze światem po Vaticanum II*, „Ethos" 4 (2012), s. 115. Ponadto oprócz powyższego opracowania P. Turzyńskiego drobne wzmianki o wspomnianym dokumencie można odnaleźć m.in. w następujących publikacjach: K.K. Walkowiak, *Nowość w Ewangelii darem Boga i wyzwaniem dla nowej ewangelizacji, czyli: co chrześcijaństwo może zaproponować światu?*, „Warszawskie Studia Pastoralne" 16 (2012), s. 73; R. Chałupniak, *„Fides ex visu" we współczesnej teologii piękna*, „Colloquia Theologica Ottoniana" 1 (2014), s. 170; D. Chełstowski, *Problem recepcji na Zachodzie nauki o obrazach Soboru Nicejskiego II*, „Zeszyty Naukowe KUL" 2 (2017), s. 405; J. Bramorski, *Muzyka sakralna jako „via pulchritudinis" wyzwaniem dla kompozytorów*, „Pro Musica Sacra" 15 (2017), s. 84.

6 Zob. np. K. Kaucha, *„Stworzył je bowiem Twórca Piękności" (Mdr 13,3). Argument kaloniczny*, [w:] M. Rusecki, *Traktat o wiarygodności...*, dz. cyt., s. 209–224.

7 Zob. np. P. Poupard, *Piękno drogą do wiary*, „Pastores" 4 (2002), s. 33–45; J. Wadowski, *Piękno jako droga do doświadczenia Boga*, „Quaestiones Selectae" 10 (2000), s. 55–70.

8 Zob. np. K. Klauza, *Teokalia. Piękno Boga. Prolegomenta do estetyki dogmatycznej*, Lublin 2008; W. Kawecki, *Czy piękno może zbawić? Wokół teologii piękna*, „Studia Theologica

oraz te mieszczące się w przestrzeni zainteresowania poszczególnych dziedzin teologicznych, takich jak teologia dogmatyczna (np. trynitologia[9], chrystologia[10], mariologia[11], eklezjologia[12], charytologia[13]), teologia pastoralna[14], liturgika[15] czy teologia duchowości[16].

Współczesna refleksja teologiczna dotycząca piękna zakotwiczona jest w źródłach biblijnych. Rzeczywistość piękna jest przywoływana w Biblii i tam ściśle związana z Bogiem (*theokalia*), człowiekiem (*anthropokalia*) i światem (*kosmokalia*)[17]. Piękno Boga jest motywem skłaniającym do wiary, a staje się ono widzialne przez piękno dzieła stworzenia. Pierwszy opis stworzenia podkreśla,

---

Varsaviensia" 2 (2009), s. 201–221; R. Kimsza, *I wszystko co stworzył Bóg było piękne… Teologia piękna*, „Roczniki Teologii Katolickiej" 3 (2004), s. 105–111; A. Dańczak, *Kategoria piękna w teologii. Na skrzyżowaniu objawienia i doświadczenia*, „Teologia i Człowiek" 13 (2009), s. 41–51.

9 Zob. np. K. Klauza, *Teokalia…*, dz. cyt., s. 48–71.

10 Zob. np. R. Fisichella, *Droga piękna ukierunkowana chrystologicznie w świetle „Jezusa z Nazaretu" Benedykta XVI*, [w:] *Jezus z Nazaretu. Poszukiwania chryFstologiczne drogą wyznaczoną przez Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, J. Królikowski, P. Łabuda, A. Michalik (red.), Tarnów 2016, s. 9–18; J. Lekan, *Chrystologiczny wymiar „via pulchritudinis" w mariologii*, „Salvatorias Mater" 1–4 (2013), s. 31–47; K. Klauza, *„Via pulchritudinis"…*, dz. cyt., s. 285–287; A. Penke, *Piękno słowa wcielonego u Fiodora Dostojewskiego*, „Studia Gdańskie" 21 (2007), s. 101–112.

11 Zob. np. B. Kochaniewicz, *„Via pulchritudinis" a mariologia*, [w:] B. Kochaniewicz, *Wybrane zagadnienia z mariologii Jana Pawła II*, Niepokalanów 2007, s. 58–74. Ponadto warto zauważyć, że tematowi *via pulchritudinis* w mariologii został poświęcony cały numer „Salvatoris Mater" 1–4 (2013).

12 Zob. np. G. Kucza, *Piękno Kościoła Oblubienicy Bożego Baranka. Medytacja o Kościele w kręgu estetyki zainspirowana myślą teologiczną Soboru Watykańskiego II*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 1 (2011), s. 280–290; *Piękno Kościoła*, T. Płonka (red.), Zakroczym 2013; *Piękno Kościoła*, M. Chojnacki, J. Morawa, A. Napiórkowski (red.), Kraków 2014.

13 Zob. np. B. Ferdek, *Czy cierpiący Bóg może być piękny? Odpowiedź lady Juliany z Norwich*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 1 (2012), s. 53–62.

14 Zob. np. B. Forte, *Teologia piękna a duszpasterstwo?*, „Pastores" 3 (2006), s. 7–18; J. Dąbrowski, *„Droga piękna" (via pulchritudinis) a realizacja misji Kościoła według B. Fortego*, „Rocznik Teologii Dogmatycznej" 5 (2013), s. 181–190; R. Chałupniak, *„Fides ex visu"…*, dz. cyt., s. 151–175; A. Michalik, *Zraniony strzałą piękna: piękno i misja Kościoła według Josepha Ratzingera*, „Tarnowskie Studia Teologiczne" 2 (2014), s. 79–90.

15 Zob. np. T. Bać, *Nobilis pulchritudo: o pięknie liturgii*, „Pro Musica Sacra" 12 (2014), s. 55–70; J. Bramorski, *Muzyka sakralna…*, dz. cyt., s. 77–91; I. Pawlak, *Piękno muzyki liturgicznej*, „Liturgia Sacra" 2 (2005), s. 357–374.

16 Zob. np. M. Kotyński, *Piękno wyznacznikiem duchowości*, „Polonia Sacra" 21 (2007), s. 161–175; A. Baran, *Piękno w duchowości osoby konsekrowanej*, [w:] *Duchowość osób powołanych*, S. Urbański, M. Szymula (red.), Warszawa 2002, s. 161–177; M. Zawada, *Duchowość Piękna. Kosmokalia, antropokalia, teokalia w doświadczeniu mistycznym*, Poznań 2014.

17 Por. K. Klauza, *Piękno. W teologii*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 15, E. Gigilewicz (red.), Lublin 2011, k. 561–562.

że wszystko, co Bóg stworzył, było – wedle hebrajskiego określenia – *tôv*, czyli dobre i piękne (Rdz 1,4.10.12.18.21.25.31). Słowo to pieczętuje każde stwórcze działanie Boga. W Septuagincie słowo *tôv* będzie oddawane zarówno przez *agathós* – dobry, jak i *kalos* – piękny. Księga Mądrości (13,1-9) wskazując na wzbudzające podziw piękno dzieła stworzenia, odnosi je do „Twórcy piękności" (w. 3). Zachowując właściwe rozróżnienie między Stworzycielem a stworzeniem, uczy jednoznacznie, że „z wielkości i piękna (*kallonès*) stworzeń poznaje się przez podobieństwo (*analógôs*) ich Stwórcę" (w. 5)[18].

Także w Nowym Testamencie piękno pełni funkcję objawieniowo-motywacyjną. Św. Paweł, wyraźnie nawiązując do Mdr 13,1-9, uczy o Bogu, że już „od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty – wiekuista Jego potęga oraz bóstwo – stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła" (Rz 1,20). Zasadniczy jednak nowotestamentalny punkt odniesienia nauki o pięknie związany jest z Wcieleniem i Osobą Jezusa Chrystusa. To On jest dobrym/pięknym pasterzem (por. J 10,11), pierworodnym wobec każdego stworzenia (por. Kol 1,15-20) i najpiękniejszym z synów ludzkich (por. Ps 54,3). To chrystologiczne zakotwiczenie piękna znajduje swoje specyficzne spełnienie w tajemnicy męki i śmierci Jezusa Chrystusa, gdy objawia się jako mąż boleści, pozbawiony zewnętrznego wdzięku i blasku (por. Iz 53,2-3). W ten sposób teologiczne rozumienie piękna, powiązane z dobrem, prawdą i miłością, będzie skutecznie chronione od pustego estetyzmu.

Istotny wkład w chrześcijański namysł nad pięknem, także w jego wiarotwórczej funkcji, wnieśli najpierw Ojcowie Kościoła i pisarze starożytności chrześcijańskiej. Prym wiódł tu św. Augustyn, dla którego piękno ostatecznie objawia się jako osobowe „Ty", które pociąga i fascynuje głębią miłości. Stąd też w swoich *Wyznaniach* pisał: „Późno Cię umiłowałem, Piękności tak dawna a tak nowa"[19]. Do innych prekursorów *via pulchritudinis* zaliczyć można św. Ireneusza, św. Paulina z Noli, Pseudo-Dionizego Areopagitę czy też ojców kapadockich. W średniowieczu św. Tomasz z Akwinu, w nawiązaniu do poprzedników, wyeksponował szczególnie ów walor chrystologiczny piękna. Według Akwinaty piękno najpełniej objawia się w bezwarunkowej ukrzyżowanej miłości Syna Bożego.

Czasy nowożytne charakteryzowało swoiste zaniedbanie piękna. Zaowocowało ono „deestetyzacją teologii". Zauważył ją Karl Barth, a wielki wkład w jej stopniowe przezwyciężanie wniósł Hans Urs von Balthasar[20]. Nie do

[18] G. Ravasi, *La bellezza della creazione nell'Antico Testamento*, „Pontificia Academia Theologica" 4 (2005), s. 323–335.

[19] Zob. np. P. Turzyński, *Piękno w teologii św. Augustyna*, Radom 2013; V. Grossi, *La „via pulchritudinis" nella riflessione di Agostino di Ippona*, „Pontificia Academia Theologica" 4 (2005), s. 347–376.

[20] Por. P. Turzyński, *Ewangelizacyjna droga...*, dz. cyt., s. 172–173.

przecenienia jest w tej materii jego kluczowe wielotomowe dzieło *Herrlichkeit*[21]. Poddał w nim krytyce teologię ostatnich wieków ze względu na brak w niej wymiaru estetycznego oraz ukazał teologię systematyczną, opierając swe rozważania na kategorii piękna. W jego estetyce teologicznej piękno jest porywającą manifestacją wspaniałości Boga w świecie, które ostatecznie i najpełniej objawia się w krzyżu Jezusa Chrystusa[22]. W ten nurt odnowy wpisują się nie tylko inni teologowie związani z tradycją zachodnią (J. Ratzinger, B. Forte), ale także ze wschodnią, jak P. Florenski czy P. Evdokimov. Na gruncie teologii polskiej szczególnie cenny jest bez wątpienia wkład K. Klauzy[23] i W. Kaweckiego[24].

Także we współczesnym nauczaniu Kościoła, zwłaszcza papieskim, nie brakuje inspiracji odnoszących się do znaczenia piękna w wyrażaniu prawdy o Bogu i wiarotwórczej roli piękna. Już papież Paweł VI w przesłaniu do artystów podczas uroczystego zamknięcia obrad soborowych (8 grudnia 1965) zauważył, że „świat, w którym żyjemy, potrzebuje piękna, by nie pogrążyć się w rozpaczy"[25]. W dziesięć lat później w przemówieniu na zakończenie Kongresu Mariologiczno-Maryjnego (16 maja 1975) wskazał, że oprócz „drogi prawdy" (drogi spekulacji biblijno-historyczno-teologicznej) także droga piękna – *via pulchritudinis* stanowi owocną drogę badań teologicznych[26]. Wyraźną kontynuację tych myśli widać u kolejnych następców św. Piotra[27] oraz w niektórych dokumentach Kościoła[28]. W tym miejscu wskazane są jedynie wybrane źródła świadczące o rozwijaniu teologii piękna przez Jana Pawła II[29],

---

[21] Zob. H.U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1–3, Kraków 2007–2010.

[22] Por. R. Chałupniak, *„Fides ex visu"...*, dz. cyt., s. 154–156; M. Pyc, *Chrystus – piękno – dobro – prawda. Studium chrystologii Hansa Ursa von Balthasara w jej trylogicznym układzie*, Poznań 2002; G. Marchesi, *La via della bellezza nell'estetica teologica di Hans Urs von Balthasar*, „Pontificia Academia Theologica" 4 (2005), s. 395–412.

[23] Zob. np. K. Klauza, *Teokalia...*, dz. cyt.

[24] Zob. np. W. Kawecki, *Teologia piękna. Poszukiwanie locus theologicus w kulturze współczesnej*, Poznań 2013.

[25] Cyt. za: Jan Paweł II, *List do artystów* 11, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/ jan_pawel_ii/listy/do_artystow_04041999.html [dostęp: 10.08.2019].

[26] *Discorso di Paolo VI al Congressi mariologico e mariano*, 16 maja 1975, http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/speeches/1975/documents/hf_p-vi_spe_19750516_congresso-mariologico_it.html [dostęp: 10.08.2019].

[27] Por. J. Szymik, *Piękno i prawda. Papieże ostatniego półwiecza na temat sztuki*, „Studia Elbląskie" 9 (2008), s. 83–87.

[28] Zob. np. Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Kontemplujcie. O ty, którego miłuje moja dusza (Pnp 1,7). Do osób konsekrowanych o śladach Piękna*, Warszawa 2016.

[29] Papież poeta zawarł zasadnicze przesłanki do teologicznego rozumienia piękna i jego wiarotwórczej roli w *Liście do artystów* (1999) adresowanym w podtytule „do tych, którzy

Benedykta XVI[30] i Franciszka[31], które jeszcze powrócą przy analizie dokumentu *„Via pulchritudinis" – uprzywilejowana droga ewangelizacji i dialogu*.

Dokument Papieskiej Rady ds. Kultury w kontekście teologii fundamentalnej

Analiza wspomnianego dokumentu pod kątem jego znaczenia dla teologii fundamentalnej, zwłaszcza argumentacji kalonicznej, uwzględniać będzie najpierw aktualną sytuację wiary oraz kwestię natury argumentów za wiarygodnością chrześcijaństwa. W zasadniczej części tej analizy przybliżone zostanie zagadnienie rozumienia i konstruowania argumentu kalonicznego oraz waloru motywacyjnego *via pulchritudinis*.

Aktualna sytuacja wiary

Analizowany dokument widzieć trzeba w kontekście pojawiających się na początku trzeciego tysiąclecia pytań o stan wiary oraz sposoby jej przekazywania i umacniania. Już wcześniejsze zgromadzenia plenarne Papieskiej Rady ds. Kultury, mając na względzie wyzwania współczesnej kultury, w szczególności obojętność religijną i niewiarę, szły w tym kierunku. Świadczą o tym chociażby tematy tych spotkań: „Przekaz wiary w sercu kultur" (2002) oraz „Wiara chrześcijańska u progu nowego tysiąclecia a wyzwanie braku wiary i obojętności religijnej" (2004).

---

z pasją i poświęceniem poszukują nowych «epifanii» piękna, aby podarować je światu w twórczości artystycznej". Więcej na ten temat zob. np. K. Klauza, *„Via pulchritudinis"...*, dz. cyt., s. 287–290; Z.S. Specht-Abramiuk, *Piękno w doświadczeniu egzystencjalnym Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, „Warszawskie Studia Teologiczne" 1 (2011), s. 23–44; J. Szymik, *W szkole piękna. Poetyckie przesłanie Jana Pawła II*, [w:] *Omnia tempus habent*, A. Reginek, G. Strzelczyk, A. Żądło (red.), Katowice 2009, s. 237–249.

30 Możliwość poznania Boga poprzez *via pulchritudinis* była przedmiotem zainteresowania J. Ratzingera w jego bogatej twórczości teologicznej i stała się później elementem wyraźnie obecnym w nauczaniu pontyfikalnym Benedykta XVI. Spośród wielu opracowań tegoż zagadnienia zob. np. A. Michalik, *Zraniony strzałą piękna...*, dz. cyt.; J. Adamkiewicz, *J. Ratzingera/Benedykta XVI teologia piękna. Założenia, treści, perspektywy*, Katowice 2017 (mps UŚ Katowice); M. Tomasiak, *Znaczenie argumentu kalonicznego za wiarygodnością chrześcijaństwa w teologii muzyki Józefa Ratzingera (Benedykta XVI)*, Wrocław 2017 (mps PWT Wrocław).

31 Najszersze jak dotychczas jego nawiązanie do *via pulchritudinis* można odnaleźć w adhortacji *Evangelii gaudium* (2013), chociażby w punktach 24, 42, a zwłaszcza 167. Zob. więcej: P. Turzyński, *Ewangelizacyjna droga piękna...*, dz. cyt., s. 171–182.

Punktem wyjścia refleksji nad drogą piękna jest diagnoza współczesnej sytuacji wiary chrześcijańskiej. Jest ona przedmiotem refleksji w pierwszym z trzech rozdziałów dokumentu. Wiara jest dziś przeżywana w sercu kultury neopogańskiej; w kulturze nasyconej materialistyczną i ateistyczną wizją, która proponuje wieść życie, jakby Boga nie było. Wbrew pozorom to nie bezstronna propozycja. Za René Rémondem określana jest nawet mianem nowego antykatolicyzmu.

Zanegowanie Boga nie oznacza jednak odrzucenia religijności i duchowości. Nie przyjmują one jednak form proponowanych przez instytucje kościelne, lecz są tworzone wedle prywatnych kryteriów. Niektórzy wierzą bez przynależności do wspólnoty kościelnej, podczas gdy inni przynależą do niej, ale bez widocznych oznak wiary. Fenomen tak propagowanej nowej religijności i duchowości ma, zdaniem jej zwolenników, lepiej niż tradycyjne eklezjalne formy odpowiadać na duchowe, emocjonalne i psychologiczne potrzeby ludzi[32].

Te objawy, choć towarzyszy im znaczny spadek liczby wierzących w krajach tradycyjnie chrześcijańskich, nie oznaczają, że chrześcijaństwo zatraciło moc przyciągania do wiary. Jedną z propozycji odpowiedzi na te wyzwania jest właśnie *via pulchritudinis* – droga piękna, która w drugim rozdziale dokumentu jest ogólnie charakteryzowana, a w następnym szczegółowo analizowana.

Argument kaloniczny w perspektywie innych argumentów

Z lektury dokumentu Papieskiej Rady ds. Kultury bardzo wyraźnie wyłania się podkreślana przez współczesną teologię fundamentalną prawda o tym, że wszystkie argumenty formułowane dla uwiarygodnienia Objawienia chrześcijańskiego wzajemnie się uzupełniają i wzmacniają. Żaden z nich nie stanowi autonomicznego motywu dla przyjęcia w wierze chrześcijaństwa, choć może mieć w danym czasie i kontekście bardziej istotną rolę do odegrania. Wymownie prawdę tę wyraził Paul Poupard w przemówieniu otwierającym obrady zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Kultury, których owocem stał sią analizowany dokument:

> W kontemplacji Słowo Wcielone jawi się w całej Jego prawdzie, w całym Jego dobru i pięknie, otwierając w ten sposób różnorakie sposoby przybliżenia się do jedynego misterium Boga, który stał się człowiekiem w Jezusie Chrystusie.

[32] Por. VP, *Wstęp*, I. Zob. więcej np. J. Mariański, *Sekularyzacja a nowe formy religijności*, „Roczniki Nauk Społecznych" 37 (2009), s. 33–68; G. Davie, *From „Believing without belonging" to „Vicarious Religion": Understanding the Patterns of Religion in Modern Europe*, [w:] *The Role of Religion in Modern Societies*, D. Pollack, D. Olson (eds.), New York–London 2008, s. 165–176.

> Jeśli *via veritatis* jest zasadniczą drogą *itinerarium mentis ad Deum*, to znajduje ona w *via bonitatis* i *via pulchritudinis* dopełnienie[33].

Sam tekst dokumentu, wskazując na aktualność i znaczenie drogi piękna, zestawia je z pewnymi trudnościami w rozwijaniu dziś pozostałych dwóch dróg. Trudności te wynikają, dla *via veritatis*, z wszechobecnego relatywizmu negującego istnienie prawdy lub agnostycyzmu powątpiewającego w możliwości jej poznania („cierpienie prawdy z powodu instrumentalizacji przez ideologie"). *Via bonitatis* zaś konfrontowana jest z „horyzontalizacją" dobra, które zredukowane zostaje jedynie do zwykłego aktu społecznego, w którym zbyteczne wydaje się czerpanie siły do praktykowania dobra z miłości Boga[34]. Kiedy więc same tylko prawda i dobro wydają się zbyt słabe, by pociągnąć współczesnego człowieka ku wierze, tym bardziej aktualne – mając na względzie jego ciągle żywą wrażliwość estetyczną – staje się zadanie rozwijania *via pulchritudinis*. Jawi się więc ona jako uprzywilejowana droga, która pomaga dotrzeć do tych, którzy mają trudności z przyjęciem nauczania Kościoła, szczególnie nauczania moralnego[35].

To wspomniane powiązanie widać już w próbach zdefiniowania, czym jest piękno i droga piękna. Jest ono charakteryzowane jako blask prawdy i owoc miłości[36]. W ten sposób *via pulchritudinis* prowadzi do *veritas* wiary[37]; współistnieje z *via veritatis*, na której człowiek angażuje się, aby odkryć *bonitas* Boga miłości, źródło wszelkiego piękna, prawdy i dobra[38]. Piękno jako niepojęty blask otacza podwójną gwiazdę prawdy i dobra oraz ich nierozerwalne odniesienie do siebie. Ten, kto oddziela – jak czytamy w nawiązaniu do myśli H.U. von Balthasara – piękno od tych dwóch sióstr (prawdy i dobra), nie może się już modlić, a wkrótce nie będzie mógł nawet kochać. W świecie bez piękna i dobro traci swą siłę przyciągania, a dowody wykazujące prawdę tracą swą logikę i ostatecznie wiążący charakter[39]. Dopóki prawda i dobro nie staną się pięknem, będą poniekąd obce człowiekowi. Będą wprawdzie narzucać się mu z zewnątrz

---

[33] P. Poupard, *Przemówienie otwierające obrady zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Kultury, 28 marca 2006*, „Pastores" 3 (2006), s. 148.

[34] Por. VP, II.1.

[35] Por. VP, II.1.

[36] Por. VP, III.3.B.

[37] Por. VP, III.2.C.

[38] Por. VP, II.2. Więcej na temat *via veritatis* w kontekście teologii fundamentalnej zob. np. K. Kaucha, *„Kto jest z prawdy, słucha Mojego głosu" (J 18,37). Argument werytatywny*, [w:] M. Rusecki, *Traktat o wiarygodności...*, dz. cyt., s. 171–195. Argument bonatywny zaś (*via bonitatis*) w zarysie przedstawia choćby M. Rusecki (*Traktat o wiarygodności...*, dz. cyt., s. 197–208).

[39] Por. VP, II.3.

i żądać od niego posłuszeństwa, lecz bez wewnętrznego przylgnięcia do nich będzie to posłuszeństwo śmiercionośne[40].

Via pulchritudinis może być w teologii fundamentalnej związana także z innymi argumentami. W dokumencie Papieskiej Rady ds. Kultury odnaleźć można inspiracje zarówno do pogłębiania znanych już argumentów (np. martyrologicznego, prakseologicznego)[41], jak i nowych (np. odwołujących się do sensotwórczej roli Objawienia chrześcijańskiego)[42].

Piękno na drodze (do) wiary

Istotnym elementem teologicznofundamentalnej refleksji nad wiarygodnością Objawienia Bożego jest kwestia rozumienia i konstruowania poszczególnych argumentów oraz ich motywacyjnej skuteczności. W kontekście argumentu kalonicznego chodzić będzie przede wszystkim o kwestię właściwego rozumienia, czym jest piękno. Stąd też w analizowanym dokumencie, wobec rozpowszechnianej „kultury kiczu" i ryzyka subiektywizacji w pojmowaniu piękna[43], odpowiedź na to pytanie jest sprawą zasadniczą. Tylko bowiem właściwie rozumiane piękno, wyrażające tajemnicę Boga i człowieka, jest zdolne tak dotknąć ludzkie serca, że staną się gotowe na decyzję wiary[44].

Jak właściwie rozumieć piękno? Odpowiedź na to pytanie jest złożona. Piękna nie można redukować do prostej zmysłowej przyjemności czy „efemerycznego estetyzmu"[45]; wykracza ono poza estetykę[46]. W tym, co pretenduje do miana piękna, nie liczy się wyłącznie aspekt estetyczno-formalny, lecz także treść[47].

Jeśli piękno jest w swej istocie obrazem Boga Stwórcy, jest jednak jednocześnie naznaczone elementem ludzkim („jest również córką Adama i Ewy"[48]), a przez to dotknięte grzechem. Stąd też nie jest ono wolne od dwuznaczności, ryzyka manipulacji i zniewolenia. Poddawanie się złudnym modom społeczeństwa konsumpcyjnego sprawia, że sztuka i kultura ulegają dekadencji, wynaturzają

40 Por. VP, II.3, III.2.A.
41 Zob. np. VP, III.3.B.
42 Zob. np. VP, III.3, III.3.C. Zob. więcej: R. Słupek, *Sensotwórczy wymiar Objawienia Bożego według adhortacji Verbum Domini Benedykta XVI*, „Roczniki Teologii Fundamentalnej i Religiologii" 3 (2011), nr 58, s. 37–50.
43 Por. VP, II.1, II.2.
44 Por. VP, II.1.
45 VP.
46 Por. VP, III.2, III.3.C.
47 Por. VP, III.2.B.
48 VP, II.2.

się i obracają przeciwko człowiekowi. Pozorne piękno, rozumiane jako istniejące tylko samo dla siebie („ikona staje się idolem, środek staje się celem”[49]), może pociągać człowieka, a nawet tak uwięzić jego uwagę, że doprowadzi do zamknięcia się w sobie samym i prokurowania bałwochwalczego kultu siebie samego[50].

Dla wierzącego piękno wykracza poza estetykę; znajduje ono swój archetyp w Bogu[51]. Piękno jest definiowane w duchu starożytnej zasady głoszącej nierozerwalną trójjedność dobra, prawdy i piękna. Autentyczne piękno istniej tylko we wzajemnym związku z prawdą i dobrem. Jest ono „widzialnością dobra”[52] i „blaskiem prawdy”[53]. Stąd też piękno, podobnie jak prawda i dobro, prowadzi do Boga – zasadniczej Prawdy, najwyższego Dobra, i samego Piękna. Tak rozumiane piękno wzbudza zdumienie i urzeka, pociąga i prowadzi do prawdy i dobra[54].

Tak ogólnie rozumiane piękno znajduje swoje uszczegółowienie w trzech wyodrębnionych w dokumencie nurtach *via pulchritudinis*. Związane są one z pięknem stworzenia, pięknem sztuki oraz pięknem Jezusa Chrystusa, które objawia się przez piękno życia chrześcijańskiego oraz piękno liturgii. Taka droga, zgodna z dynamizmem zapisanym w Piśmie Świętym, prowadzi od dotykalnego piękna natury do Piękności Stwórcy. To zaś piękno Stwórcy rozbłysło w wyjątkowy sposób na obliczu Chrystusa, Jego Matki i świętych[55]. W refleksji nad tymi trzema nurtami, tworzącymi jedną drogę piękna, eksponowane są bardziej szczegółowo warunki prawdziwego piękna, dzięki czemu może ono rzeczywiście mieć moc wiarotwórczą.

Piękno stworzenia

Pierwszy nurt *via pulchritudinis* wiąże się z pięknem stworzenia. Widzialne piękno świata stworzonego, zgodnie z biblijną intuicją zawartą w Mdr 13,1-9, odsyła do niewidzialnego piękna Stwórcy. Dochodzi tu do głosu jednak swoista „rosnąca dialektyka”, wyrażona w słowach: „z wielkości i piękna stworzeń poznaje się przez podobieństwo ich Stwórcę” (Mdr 13,5). Słowa te przypominają, że istnieje ostatecznie przepaść między niewysłowionym pięknem Boga a jego śladami w stworzeniu[56].

[49] VP.
[50] Por. VP, II.1, II.2.
[51] Por. VP, III.2.
[52] VP, II.1.
[53] VP, *Zakończenie*.
[54] Por. VP, II.2, II.3.
[55] Por. VP, III.
[56] Por. VP, III.1.

Różnorodne przejawy piękna świata stworzonego są dostępne każdemu człowiekowi. Ich kontemplacja oraz fascynacja nimi może prowadzić do nieuchronnych pytań o ich źródło. Właściwe czytanie księgi stworzenia, „czytanie z wnętrza – *intus-legere*", pozwala od widzialnego docierać do niewidzialnego i odkrywać, bliski tradycji franciszkańskiej, „sakramentalny" wymiar stworzenia noszącego w sobie ślady swego pochodzenia. Kontemplacja piękna stworzenia wzbudza wewnętrzny spokój, wyostrza poczucie harmonii i pragnienie pięknego życia. W człowieku religijnym to zdumienie i podziw stają się źródłem głębszych duchowych aktów (adoracja, uwielbienie, dziękczynienie) odnoszonych do Autora tego piękna (zob. np. Ps 8)[57].

Piękno dzieła stworzenia wyraża się w sposób szczególny przez człowieka stworzonego na Boży obraz i podobieństwo (Rdz 1,27). Jednak grzech pierwszych ludzi spowodował utratę tego pierwotnego piękna. Przyjście Odkupiciela przywraca nie tylko pierwotne piękno Bożego podobieństwa, ale ponadto nadaje mu nowe niewyobrażalne piękno stworzenia wyniesionego do godności synostwa Bożego. Chrześcijańskie spojrzenie na piękno stworzenia dopełnia się w perspektywie nowego stworzenia. Chrystus, który objawia chwałę Ojca, obdziela człowieka pełnią łaski, przez co staje się piękny i miły Bogu[58].

Obce takiemu spojrzeniu na dzieło stworzenia i jego piękno, które prowadzić może do wiary w Stworzyciela, są te nurty, które redukują stworzenie tylko do widzialnego horyzontalnego wymiaru. To wizja niemego wszechświata, którego jedynym przeznaczeniem byłoby posłuszeństwo zimnym niezmąconym prawom fizyki. W takiej scjentystycznej wizji wszechświat byłby jedynie źródłem, z którego człowiek może bez ograniczeń czerpać. Odpowiedzią na takie destrukcyjne działania stał się wysiłek ratowania zagrożonego dzieła stworzenia. Także w tych działaniach pojawiają się jednak obce chrześcijaństwu tendencje (ekologizm, panteizm) zmierzające ku bałwochwalczej wizji natury. Takiemu ubóstwieniu natury stworzonej towarzyszy obdarcie człowieka z jego wyjątkowej godności wśród wszystkich stworzeń[59].

Piękno sztuki

Drugi nurt *via pulchritudinis* wiąże się z pięknem sztuki. Piękno twórczości artystycznej także może być środkiem służącym przybliżeniu niewyrażalnej tajemnicy Boga. Będzie miało ono tę wiarotwórczą moc wtedy, gdy jego twórca – artysta – będzie czerpał natchnienie z kontemplacji Jezusa Chrystusa

[57] Por. VP, III.1.A.
[58] Por. VP, III.1.B.
[59] Por. VP, III.1.C, III.1. *Propozycje pastoralne*; E. Kwidzyński, *Ekologizm jako ideologia polityczna – na przykładzie Niemiec i Francji*, „Ogrody Nauki i Sztuk" 5 (2015), s. 125–132.

w Jego misterium Wcielenia i Odkupienia; kiedy będzie to piękno pobudzone/zainspirowane wiarą. O ile ważne są ustalone kanony artystycznej ekspresji czy konkretne biblijne tematy dzieł, o tyle zasadniczym punktem wyjścia jest „przekształcone spojrzenie" długą i cierpliwą kontemplacją oblicza Jezusa Chrystusa. Artysta będzie wtedy zdolny właściwie wyrazić tajemnicę Boga i człowieka zbawionego w Jezusie Chrystusie. Wtedy też dzieło sztuki chrześcijańskiej zachowa właściwą miarę. Stanie się przede wszystkim rzeczywistością, która nie zatrzymuje się ostatecznie na samej sobie czy na autorze dzieła, ale wskazuje poza siebie, nie zaciemnia tajemnicy, lecz stara się ją wyraźniej ukazać i w ten sposób służyć nawiązaniu relacji z Bogiem. Kiedy autor dzieła nie wychwala w nim samego siebie, lecz głosi chwałę odwiecznego Piękna, wtedy też piękno dzieła sztuki potrafi pobudzać innych do wewnętrznego przejścia drogi od „dla siebie" do „większego od siebie". Pomaga iść naprzód drogą, która odsłania sens, pochodzenie i koniec naszej ziemskiej podróży; drogą, którą jest sam Jezus Chrystus (J 14,6)[60].

Ostatecznym punktem odniesienia dla tak rozumianej sztuki sakralnej staje się tajemnica Wcielenia. Sztuka ma „mówić językiem Wcielenia", czyli przy pomocy elementów materialnych wyrażać tajemnicę Tego, który dla naszego zbawienia zechciał zjednoczyć się ze światem materialnym. Artysta w ten sposób czyni bliższym, prawie namacalnym i widzialnym, piękno Boga objawionego w Jezusie Chrystusie; w pewnym sensie „przedłuża Objawienie" przez nadawane formy (obraz, kolor, dźwięk). Ukazując piękno Boga, wskazuje równocześnie, jakim jest On dla człowieka jako jego osobiste dobro i ostateczna prawda jego istnienia[61]. Moc płynąca z tak rozumianego i tworzonego piękna sztuki pozwala dostrzec uniwersalność przesłania Jezusa Chrystus i Jego Ewangelii. Może pokonać bariery uprzedzeń i dotrzeć także do serc ludzi innych kultur i religii[62].

Piękno Jezusa Chrystusa

Trzeci nurt *via pulchritudinis*, choć co do ważności pierwszy, wiąże się z pięknem Osoby Jezusa Chrystusa odzwierciedlającym się w pięknie życia chrześcijańskiego przemienionego przez łaskę oraz w pięknie liturgii, która daje możliwość doświadczenia Boga, żyjącego pośród ludu, i która przyciąga do Niego[63].

[60] Por. VP, III.2, III.2.A, III.2.C.
[61] Por. VP, III.2, III.2.A.
[62] Por. VP, III.2.C.
[63] Por. VP, III.3.

Jezus Chrystus, który jest doskonałym odzwierciedleniem chwały Ojca[64], objawia się w swym wyjątkowym pięknie jako wzór „prawdziwie pięknego życia"[65]. Syn Boży stając się człowiekiem, wniósł w dzieje ludzkości całe ewangeliczne bogactwo prawdy i dobra, a wraz z nim objawił także nowy wymiar piękna. To On jest Pięknem osobowym. To jedyne i niepowtarzalne piękno Syna Człowieczego objawia się zarówno na obliczu „Pięknego/Dobrego Pasterza", jak i podczas Jego przemienienia na Taborze. Jednak „szczyt i archetyp piękna"[66] objawiają się w całkowicie specyficzny sposób w obliczu Ukrzyżowanego. Gdy zawieszony na krzyżu stracił całe zewnętrzne piękno, objawił nieskończoną miłość Boga, który w swoim miłosierdziu wobec stworzeń przywraca ich piękno utracone przez grzech pierworodny. Przez miłość „najpiękniejszy z synów ludzkich" (Ps 45,2) stał się „mężem boleści", „bez wdzięku i blasku" (Iz 53,2-3), i w ten sposób przywrócił człowiekowi w pełni jego piękno, godność i prawdziwą wielkość. Ukrzyżowany objawia tajemnicze piękno Boga. Jest to piękno, które wypełnia się w bolesnym darze z siebie samego; piękno nieskończonej miłości Boga, która jest silniejsza niż zło i śmierć[67].

Jezus Chrystus pozostaje na zawsze „najpiękniejszym z synów ludzkich" przez pełnię łaski, dzięki której wyzwala człowieka z grzechu i przywraca mu boskie piękno. Nie jest On jedną z dróg między innymi drogami, prawdą między innymi prawdami, pięknem obok innego piękna. Tylko w Chrystusie ludzka *via crucis* zostaje przekształcona w Jego *via lucis* i *via pulchritudinis*[68].

Tak rozumiane piękno Jezusa Chrystusa odzwierciedla się w tych, którzy pociągnięci tym pięknem wchodzą na drogę świętości chrześcijańskiej. Świętość ludzi jest uczestnictwem w świętości Boga, a przez to także w Jego pięknie. Stąd święci, a w szczególny sposób Maryja – „pełna łaski", odzwierciedlają, każdy na swój niepowtarzalny sposób, światło i piękno pochodzące od Boga. Są oni świetlanymi odblaskami i atrakcyjnymi świadkami niezwykłego piękna Chrystusa, piękna nieskończonej miłości Boga. Przez otwarcie swego życia na działanie Ducha Świętego dokonuje się w nich głębokie wewnętrzne przeobrażenie i objawia się piękno, do którego wszyscy jesteśmy powołani w odnowionym przez łaskę stworzeniu[69].

---

64 Por. VP, III.3.B.
65 VP, III.3.A.
66 VP, *Zakończenie*.
67 Por. VP, III.3.A, *Zakończenie*.
68 Por. VP, III.3.B, *Zakończenie*.
69 Por. VP, III.3.B.

Wspólnota wierzących, gdy staje się *Ecclesia de caritate*, skutecznie świadczy o pięknie Chrystusa[70]. Życie chrześcijańskie, kiedy staje się, dzięki łasce Zmartwychwstałego Pana, „wydarzeniem piękna", budzi podziw oraz prowokuje do refleksji i nawrócenia. Upodobnienie się, mocą Ducha Świętego, do Jezusa Chrystusa sprawia, że „piękno świętości" tak emanuje z człowieka, że jest zdolne wstrząsnąć ludźmi nawet najbardziej obojętnymi wobec Boga[71].

Piękno miłości Jezusa Chrystusa odzwierciedla się również w pięknie liturgii, zwłaszcza Eucharystii. Jest ona wyjątkowym wydarzeniem, w którym poprzez więź sakramentalną i eklezjalną stajemy się uczestnikami Jego piękna. Kiedy jednak liturgia jest piękna? Jeśli prawdziwe piękno wykracza poza estetykę i wyprowadza z zamknięcia w sobie, to liturgia będzie piękna i jednocześnie prawdziwa; tylko wtedy, gdy będzie bezinteresowna, pozbawiona jakiejkolwiek innej motywacji niż celebracja Boga – dla Niego, przez Niego, z Nim i w Nim.

Piękno liturgii nie może być redukowane jedynie do formalnego piękna. Choć ważna jest koordynacja gestów i postaw, właściwe dobranie głosów czy harmonia chóru, to jednak nie to w pierwszym rzędzie czyni liturgię piękną. Piękno liturgii nie wypływa z takich czy innych spektakularnych działań, ale przede wszystkim ze spotkania z tajemnicą Boga obecnego wśród ludzi za pośrednictwem Jego Syna; jest dyskretnym i pokornym odbiciem piękna Boga. Ma ono swoje wymagania, a pierwszym z nich jest pokora wierzącego, który gotowy jest przede wszystkim na przyjmowanie darów Boga. Piękno Boga objawia się w liturgii w takiej mierze, w jakiej każdy jej uczestnik, jakąkolwiek spełnia w niej rolę, nie przysłania sobą Bożego blasku, lecz staje się niejako przezroczysty, pozwala, by piękno tajemnicy Bożej miłości objawiło się w pełni w nim i przez niego. Liturgia jest piękna, gdy jest zwrócona ku Bogu i na Nim skoncentrowana. Wynika to z jej istoty. Nie jest ona nigdy własnością człowieka czy wspólnoty. Jest liturgią Kościoła, całego Ciała Chrystusa. Jest to liturgia Chrystusa, Najwyższego Kapłana, który – bez ustanku zwrócony do Ojca – przedstawia mu modlącą się twarz swoich braci[72].

Piękno liturgii jest podstawowym momentem doświadczenia wiary i drogi do dojrzałej wiary. Zasadniczą funkcją liturgii jest wprowadzenie całej naszej istoty w tajemnicę, która całkowicie nas przekracza. Jeśli tę funkcję spełnia, to nawet w swej prostocie staje się misyjna, zdolna do świadczenia o niewidzialnej rzeczywistości, której daje przedsmak. Znane są przykłady, że nie tyle siła

[70] Por. VP, III.3.
[71] Por. VP, III.1.B, III.3.B.
[72] Por. VP, III.3.C, III.3, *Propozycje pastoralne*.

logicznych argumentów, co właśnie doświadczenie udziału w pięknej liturgii wywoływało nawrócenie na chrześcijaństwo[73].

Walor motywacyjny *via pulchritudinis*

Jeśli chodzi o walor motywacyjny *via pulchritudinis*, analizowany dokument wskazuje przede wszystkim na aspekt podmiotowy, tzn. właściwe pojmowanie przez odbiorcę argumentacji, czym jest rzeczywiste piękno i stosowne jego wewnętrzne nastawienie. Motywacyjna skuteczność argumentu kalonicznego wzrasta więc w miarę postępu na tej drodze. Stąd nie dziwi proste stwierdzenie, że „percepcja piękna wymaga edukacji"[74], czy też pojawiające się uwagi o braku odpowiedniej formacji do większej wrażliwości wewnętrznej[75] oraz konieczności formacji do piękna i krytycznego podejścia do jego destrukcyjnych przejawów[76].

W dokumencie Papieskiej Rady ds. Kultury pojawiają się liczne propozycje pastoralne dotyczące ogólnie *via pulchritudinis* jako uprzywilejowanej drogi ewangelizacji i dialogu. Biorąc jednak pod uwagę wymiar teologicznofundamentalny niniejszej analizy, można wskazać na pewien szereg proponowanych działań wzmacniających skuteczność motywacyjną piękna.

1. Kształtowanie świadomości, że każdy argument, także kaloniczny, jest adresowany do całego człowieka, a nie tylko np. do sfery afektywnej. Piękno przemawia bezpośrednio do serca i wewnętrznie podnosi je od zdziwienia do zachwytu, od podziwu do wdzięczności, od szczęścia do kontemplacji; piękno dotyka umysł i serce, inteligencję i rozum, kreatywną zdolność i wyobraźnię[77].

2. Kształtowanie zdolności słuchania w jego podwójnym wymiarze: słuchanie stworzenia, które opowiada o chwale Boga (Ps 18,2), i słuchanie Boga, który przemawia do nas poprzez swoje stworzenie. W szerszej perspektywie dotyczy to rozwijania „pedagogiki obserwacji" naturalnego piękna i podstawowych

[73] Por. VP, III.3.C. W tym punkcie są one także dokładniej opisane. Chodzi o Paula Claudela, który wszedł na drogę wiary dotknięty pięknem śpiewanego hymnu *Magnificat* podczas bożonarodzeniowych nieszporów odprawianych w paryskiej katedrze Notre Dame. Przywołana została również, pierwotnie upowszechniona przez kard. Ratzingera, legenda o pochodzeniu chrześcijaństwa w Rosji. Według niej książę Włodzimierz z Kijowa postanowił przyłączyć się do Kościoła prawosławnego w Konstantynopolu pod wpływem świadectwa swoich przedstawicieli wysłanych do Konstantynopola, gdzie uczestniczyli oni w uroczystej liturgii.

[74] VP, II.1.

[75] Por. VP, II.2.

[76] Por. VP, III.2 *Propozycje pastoralne*, III.3 *Propozycje pastoralne*.

[77] Por. VP, II.3.

ludzkich postaw z nim związanych (np. zachowania ciszy, słuchania, podziwu, szacunku dla naturalnej równowagi, poczucia bezinteresowności, uwielbienia, kontemplacji)[78].

3. Kształtowanie zdolności przejścia, jak ujął to Jan Paweł II[79], od *fenomenu* do *fundamentu*. W kontekście drogi piękna oznacza to, że doświadczając piękna, nie należy zatrzymywać się tylko na samym tym doświadczeniu, ale trzeba starać się dotrzeć do jego źródła/fundamentu. To przejście od widzialnego do niewidzialnego jest utrudnione dziś chociażby przez promowanie brzydoty i złego smaku czy też skupianie się przede wszystkim na tym, by wywołać skandal czy zaszokować[80].

4. Wprowadzanie w znajomość przesłania chrześcijańskiego, gdyż ignorancja religijna i biblijny analfabetyzm uniemożliwiają odbiorcom i twórcom właściwe rozumienie sztuki chrześcijańskiej, a co za tym idzie, ograniczają jej zdolność ewangelizacyjną. Dokonany w XX wieku – jak określił to Paweł VI – „rozwód" między sztuką a sakralnością zaowocował bowiem między innymi brzydotą niektórych kościołów, ich wystroju i niedopasowaniem do celebracji liturgicznej[81].

5. Kształtowanie wszelkiej działalności duszpasterskiej w ten sposób, by stawała się „wydarzeniem piękna", by w niej objawiało się piękno miłości Jezusa Chrystusa. Wtedy też chrześcijanie doświadczą, że są wezwani do tego, aby być świadkami radości ze świadomości, że są kochani przez Boga, i piękna życia przemienionego przez miłość, która pochodzi z góry[82].

6. Podejmowanie formacji liturgicznej, która prowadzi ku zrozumieniu i doświadczeniu prawdziwego sensu i piękna celebrowanych misteriów. Liturgia nie jest dziełem człowieka, ale boskim dziełem; jest wyrażeniem tajemnicy, której nie można w pełni zrozumieć. Stąd też bardziej trzeba ją przyjmować i kontemplować, niż konceptualizować. W tym kontekście zrozumiała staje się przestroga przed przywiązywaniem nadmiernej uwagi do wymiaru pedagogicznego w liturgii, przed przesadnym pragnieniem uczynienia liturgii bardziej zrozumiałą, nawet dla zewnętrznych obserwatorów[83].

7. Kształtowanie właściwego pojmowania piękna, zwłaszcza w liturgii. Dobrze ten aspekt oddają słowa:

---

78 Por. VP, III.1 *Propozycje pastoralne*.

79 Por. Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, Rzym 1998, s. 83.

80 Por. VP, II.2.

81 Por. VP, III.2.B. Bardzo wymownie brzmi w tym kontekście diagnoza z dalszej części dokumentu: „Liturgiczny analfabetyzm niektórych artystów wybranych do budowy kościołów jest tragedią zbyt rozpowszechnioną" (VP, III.2 *Propozycje pastoralne*).

82 Por. VP, III.3. *Propozycje pastoralne*.

83 Por. VP, III.3.C, III.3. *Propozycje pastoralne*.

> Kościoły muszą być estetycznie piękne, udekorowane, liturgie połączone z pięknymi pieśniami i utworami muzycznymi, uroczystości godne i przepowiadania przygotowane, ale nie to ostatecznie sprawia, że droga piękna (*via pulchritudinis*) zdolna jest prowadzić do Boga. Są to jedynie warunki, które ułatwiają działanie łaski Bożej. Chodzi więc o takie formowanie wiernych, aby nie szli jedynie za wymiarem estetycznym, jakkolwiek sugestywnym. Chodzi o to, aby pomóc im dostrzec, że liturgia jest boskim aktem, który nie może być ostatecznie determinowany jedynie przez atmosferę, klimat czy rubryki, ponieważ w swej istocie jest tajemnicą wiary celebrowaną w Kościele[84].

***

Teologia fundamentalna jako dyscyplina szukająca nowych dróg dotarcia z orędziem Jezusa Chrystusa do każdego człowieka odnajduje w dokumencie Papieskiej Rady ds. Kultury *„Via pulchritudinis" – uprzywilejowana droga ewangelizacji i dialogu* cenne kompendium dotyczące ewangelizacyjnej siły piękna. Dokument ten jest bez wątpienia ważny i pomocny także dla rozwijania argumentu kalonicznego. Choć ma przede wszystkim nachylenie pastoralne, to jednak dobrze ujmuje istotne elementy tego argumentu, jego powiązanie z innymi argumentami oraz współczesny kontekst (trudności i możliwości) wykorzystania wiarotwórczej funkcji piękna.

Właściwe pojmowanie piękna pozwala zachować krytyczną postawę wobec współczesnych destrukcyjnych tendencji, które zamiast do Źródła Piękna prowadzą na manowce. Wieloaspektowe spojrzenie na *via pulchritudinis* pozwala widzieć ją rzeczywiście jako uprzywilejowaną drogę, na której można odkryć Boga i zawierzyć Mu. W ten sposób refleksja teologiczna nie pozostaje w wąskim zamkniętym kręgu jej miłośników, lecz kształtuje życie wspólnoty wierzących i pomaga realizować jej misję ewangelizacyjną.

Bibliografia

Adamkiewicz J., *J. Ratzingera/Benedykta XVI teologia piękna. Założenia, treści, perspektywy*, Katowice 2017 (mps UŚ Katowice).

Bać T., *Nobilis pulchritudo: o pięknie liturgii*, „Pro Musica Sacra" 12 (2014), s. 55–70.

Balthasar H.U. von, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1–3, Kraków 2007–2010.

[84] Por. VP, III.3. *Propozycje pastoralne*.

Baran A., *Piękno w duchowości osoby konsekrowanej*, [w:] *Duchowość osób powołanych*, S. Urbański, M. Szymula (red.), Warszawa 2002, s. 161–171.

Bramorski J., *Muzyka sakralna jako „via pulchritudinis" wyzwaniem dla kompozytorów*, „Pro Musica Sacra" 15 (2017), s. 77–91.

Chałupniak R., *„Fides ex visu" we współczesnej teologii piękna*, „Colloquia Theologica Ottoniana" 1 (2014), s. 151–175.

Chełstowski D., *Problem recepcji na Zachodzie nauki o obrazach Soboru Nicejskiego II*, „Zeszyty Naukowe KUL" 2 (2017), s. 389–408.

Conseil Pontifical de la Culture, La „Via pulchritudinis", chemin privilégié d'évangélisation et de dialogue. Document final de l'Assemblée Plénière, 2006, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/cultr/documents/rc_pc_cultr_doc_20060327_plenary-assembly_final-document_fr.html [dostęp: 17.01.2019].

Dańczak A., *Kategoria piękna w teologii. Na skrzyżowaniu objawienia i doświadczenia*, „Teologia i Człowiek" 13 (2009), s. 41–51.

Davie G., *From „Believing without belonging" to „Vicarious Religion": Understanding the Patterns of Religion in Modern Europe*, [w:] *The Role of Religion in Modern Societies*, D. Pollack, D. Olson (eds.), New York–London 2008, s. 165–176.

Dąbrowski J., *„Droga piękna" (via pulchritudinis) a realizacja misji Kościoła według B. Fortego*, „Rocznik Teologii Dogmatycznej" 5 (2013), s. 181–190.

Discorso di Paolo VI al Congressi mariologico e mariano, 16 maja 1975, http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/speeches/1975/documents/hf_p-vi_spe_19750516_congresso-mariologico_it.html [dostęp: 10.08.2019].

Ferdek B., *Czy cierpiący Bóg może być piękny? Odpowiedź lady Juliany z Norwich*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 1 (2012), s. 53–62.

Fisichella R., *Droga piękna ukierunkowana chrystologicznie w świetle „Jezusa z Nazaretu" Benedykta XVI*, [w:] *Jezus z Nazaretu. Poszukiwania chrystologiczne drogą wyznaczoną przez Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, J. Królikowski, P. Łabuda, A. Michalik (red.), Tarnów 2016, s. 9–18.

Forte B., *Teologia piękna a duszpasterstwo?*, „Pastores" 3 (2006), s. 7–18.

Franciszek, Adhortacja *Evangelii gaudium*, Kraków 2013.

Grossi V., *La „via pulchritudinis" nella riflessione di Agostino di Ippona*, „Pontificia Academia Theologica" 4 (2005), s. 347–376.

Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, Rzym 1998.

Jan Paweł II, *List do artystów*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/ jan_pawel_ii/listy/do_artystow_04041999.html [dostęp: 10.08.2019].

Kaucha K., *„Kto jest z prawdy, słucha Mojego głosu" (J 18,37). Argument werytatywny*, [w:] M. Rusecki, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa*, Lublin 2010, s. 171–195.

Kaucha K., *„Stworzył je bowiem Twórca Piękności" (Mdr 13,3). Argument kaloniczny*, [w:] M. Rusecki, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa*, Lublin 2010, s. 209–224.

Kawecki W., *Czy piękno może zbawić? Wokół teologii piękna*, „Studia Theologica Varsaviensia" 2 (2009), s. 201–221.

Kawecki W., *Teologia piękna. Poszukiwanie locus theologicus w kulturze współczesnej*, Poznań 2013.

Kimsza R., *I wszystko co stworzył Bóg było piękne... Teologia piękna*, „Roczniki Teologii Katolickiej" 3 (2004), s. 105–111.

Klauza K., *„Via pulchritudinis" w mariologii*, „Salvatorias Mater" 1–4 (2013), s. 281–300.
Klauza K., *„Wiara z widzenia". Pre-ewangelizacyjna funkcja ikonografii*, „Roczniki Teologii Dogmatycznej" 4 (2012), nr 59, s. 19–31.
Klauza K., *Kultura przestrzenią dialogu Kościoła ze światem po Vaticanum II*, „Ethos" 4 (2012), s. 101–117.
Klauza K., *Piękno. W teologii*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 15, E. Gigilewicz (red.), Lublin 2011, k. 561–562.
Klauza K., *Teokalia. Piękno Boga. Prolegomenta do estetyki dogmatycznej*, Lublin 2008.
Kochaniewicz B., *„Via pulchritudinis" a mariologia*, [w:] B. Kochaniewicz, *Wybrane zagadnienia z mariologii Jana Pawła II*, Niepokalanów 2007, s. 58–74.
Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Kontemplujcie. O ty, którego miłuje moja dusza (Pnp 1,7). Do osób konsekrowanych o śladach Piękna*, Warszawa 2016.
Kotyński M., *Piękno wyznacznikiem duchowości*, „Polonia Sacra" 21 (2007), s. 161–175.
Kucza G., *Piękno Kościoła Oblubienicy Bożego Baranka. Medytacja o Kościele w kręgu estetyki zainspirowana myślą teologiczną Soboru Watykańskiego II*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 1 (2011), s. 280–290.
Kwidzyński E., *Ekologizm jako ideologia polityczna – na przykładzie Niemiec i Francji*, „Ogrody Nauki i Sztuk" 5 (2015), s. 125–132.
Lekan J., *Chrystologiczny wymiar „via pulchritudinis" w mariologii*, „Salvatorias Mater" 1–4 (2013), s. 31–47.
Marchesi G., *La via della bellezza nell'estetica teologica di Hans Urs von Balthasar*, „Pontificia Academia Theologica" 4 (2005), s. 395–412.
Mariański J., *Sekularyzacja a nowe formy religijności*, „Roczniki Nauk Społecznych" 37 (2009), s. 33–68.
Michalik A., *Zraniony strzałą piękna: piękno i misja Kościoła według Josepha Ratzingera*, „Tarnowskie Studia Teologiczne" 2 (2014), s. 79–90.
Pawlak I., *Piękno muzyki liturgicznej*, „Liturgia Sacra" 2 (2005), s. 357–374.
Penke A., *Piękno słowa wcielonego u Fiodora Dostojewskiego*, „Studia Gdańskie" 21 (2007), s. 101–112.
Piękno Kościoła, T. Płonka (red.), Zakroczym 2013.
Piękno Kościoła, M. Chojnacki, J. Morawa, A. Napiórkowski (red.), Kraków 2014.
Poupard P., *Piękno drogą do wiary*, „Pastores" 4 (2002), s. 33–45.
Poupard P., *Przemówienie otwierające obrady zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Kultury, 28 marca 2006*, „Pastores" 3 (2006), s. 148.
Pyc M., *Chrystus – piękno – dobro – prawda. Studium chrystologii Hansa Ursa von Balthasara w jej trylogicznym układzie*, Poznań 2002.
Ravasi G., *La bellezza della creazione nell'Antico Testamento*, „Pontificia Academia Theologica" 4 (2005), s. 323–335.
Rusecki M., *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa*, Lublin 2010.
Słupek R., *Sensotwórczy wymiar Objawienia Bożego według adhortacji Verbum Domini Benedykta XVI*, „Roczniki Teologii Fundamentalnej i Religiologii" 3 (2011), nr 58, s. 37–50.
Specht-Abramiuk Z.S., *Piękno w doświadczeniu egzystencjalnym Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, „Warszawskie Studia Teologiczne" 1 (2011), s. 23–44.

Szymik J., *Piękno i prawda. Papieże ostatniego półwiecza na temat sztuki*, „Studia Elbląskie" 9 (2008), s. 83–87.
Szymik J., *W szkole piękna. Poetyckie przesłanie Jana Pawła II*, [w:] *Omnia tempus habent*, A. Reginek, G. Strzelczyk, A. Żądło (red.), Katowice 2009, s. 237–249.
Tomasiak M., *Znaczenie argumentu kalonicznego za wiarygodnością chrześcijaństwa w teologii muzyki Józefa Ratzingera (Benedykta XVI)*, Wrocław 2017 (mps PWT Wrocław).
Turzyński P., *Ewangelizacyjna droga piękna według Evangelii gaudium*, [w:] *Kościół wobec wyzwań współczesnych*, M. Jagodziński, J. Wojtkun (red.), Radom 2015, s. 171–182.
Turzyński P., *Piękno w teologii św. Augustyna*, Radom 2013.
Wadowski J., *Piękno jako droga do doświadczenia Boga*, „Quaestiones Selectae" 10 (2000), s. 55–70.
Walkowiak K.K., *Nowość w Ewangelii darem Boga i wyzwaniem dla nowej ewangelizacji, czyli: co chrześcijaństwo może zaproponować światu?*, „Warszawskie Studia Pastoralne" 16 (2012), s. 57–86.
Zawada M., *Duchowość Piękna. Kosmokalia, antropokalia, teokalia w doświadczeniu mistycznym*, Poznań 2014.

Roman Słupek (ks. dr hab., prof. PWT) – kierownik Katedry Teologii Fundamentalnej i Religiologii w Instytucie Teologii Systematycznej i Duchowości PWT we Wrocławiu; rektor WSD Salwatorianów w Bagnie (2018–); sekretarz czasopisma naukowego „Studia Salvatoriana Polonica" (2007–); obszary zainteresowań naukowych: eklezjologia, teologia wiary, teologia religii. Autor pięciu książek oraz trzydziestu artykułów naukowych. Ostatnio opublikował między innymi: *Wiem, komu uwierzyłem. Zarys teologii wiary* (Kraków 2018), *Współczesne debaty o Kościele. Ich historyczne uwarunkowania i perspektywy* (Wrocław 2019).

Wrocławski Przegląd Teologiczny
29 (2021) 1, 323–344
Wrocław Theological Review

Małgorzata Pagacz
Akademia Katolicka w Warszawie, Polska
mmpagacz@gmail.com
ORCID: 0000-0003-4504-9142

Życie konsekrowane w służbie poszukiwania sensu według Benedykta XVI

Consecrated Life in the Service of Searching for Sense – Benedict XVI's approach

Abstract: The article presents the significance of consecrated life in the service of searching for sense as viewed by Benedict XVI. The Pope shows in his teaching the contemporary crisis of sense and values; he also urges and reminds us of the sense of our existence – a question that is deeply inscribed into human nature. Consecrated life is (and has ever been since its very beginnings) the search for God: *quaerere Deum*. The person fully devoted to God sets Christ, "eternal Sense," in the centre of his/her life and commits himself/herself totally to Him. Benedict XVI teaches that consecrated life, being a special way of following Christ and entrusting to Him one's whole existence, is the evidence of finding life's sense and constitutes an aid for those who search for it.

Keywords: consecrated life, Benedict XVI, sense, search for God

Abstrakt: Artykuł przedstawia znaczenie życia konsekrowane w służbie poszukiwania sensu według Benedykta XVI. W swoim nauczaniu papież zwraca uwagę na zjawisko współczesnego kryzysu sensu i wartości, a zarazem przypomina o wpisanym głęboko w naturę ludzką pytaniu o sens istnienia. Życie konsekrowane jest (i było od samych początków) poszukiwaniem Boga: *quaerere Deum*. Osoba poświęcona Bogu na własność stawia w centrum swego życia Chrystusa, „odwieczny Sens", i całkowicie powierza Mu siebie. Zgodnie z nauczaniem Benedykta XVI życie konsekrowane, będące drogą specjalnego naśladowania Chrystusa i poddania Jemu całej egzystencji, jest świadectwem odnalezienia sensu życia i stanowi pomoc dla poszukujących go.

Słowa kluczowe: życie konsekrowane, Benedykt XVI, sens, poszukiwanie Boga

DOI: 10.34839/wpt.2021.29.1.323-344 © Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

Wstęp

W swoim nauczaniu Benedykt XVI zwraca uwagę na zjawisko współczesnego kryzysu sensu i wartości oraz mówi o postępowaniu duchowego „pustynnienia"[1]. Sytuacja ta stanowi dla papieża punkt wyjścia dla ukazywania i przypominania wpisanego głęboko w naturę ludzką pytania o sens istnienia. Przyjmuje ono różne formy i kształty, takie jak: kim jestem?; po co mam żyć?; skąd przychodzę?; dla kogo mam żyć?; co mam robić, jak mam żyć, by moje życie było prawdziwe, by znaleźć życie?[2] Istnieją pytania, które musi postawić sobie każdy człowiek, aktualne na każdym etapie życia. Według papieża jedno z nich brzmi: „co mam czynić, by nie upaść, by nie zmarnować życia w poczuciu bezsensu?"[3]. W homilii na zakończenie Roku Kapłańskiego Benedykt XVI stwierdza: „Ileż ciemności panuje wokół tego pytania w naszych czasach!"[4]. Wobec tego rodzi się pytanie: co lub kto może pomóc współczesnemu człowiekowi w poszukiwaniu sensu życia? Co więcej, warto również zapytać: czy życie konsekrowane pełni jakąś rolę w tej kwestii? Niniejszy artykuł ma na celu ukazanie, że życie konsekrowane ma w obecnych czasach istotne znaczenie w służbie poszukiwania sensu. Na podstawie nauczania Benedykta XVI zostanie pokazane, że życie całkowicie poświęcone Trójjedynemu jest w rzeczywistości nieustannym poszukiwaniem Boga, a Chrystus, „odwieczny Sens", stanowi centrum tej formy życia. Życie konsekrowane wskazuje zarazem drogę do odnalezienia sensu.

Benedykt XVI o współczesnym poszukiwaniu sensu życia

Papież Benedykt XVI zauważa, że każdy człowiek nosi w sobie naturalne i głębokie pragnienie szczęścia, którego szuka na różne sposoby. Gdy jednak orientuje się, że pokłada nadzieję w tym, co nie zaspokaja owego pragnienia, gdyż okazuje się nietrwałe, tym silniej „odczuwa potrzebę czegoś, co prowadziłoby «dalej»,

---

1 Zob. Benedykt XVI, *Homilia podczas Mszy św. na rozpoczęcie Roku Wiary*, „L'Osservatore Romano" wyd. polskie (dalej: OR) 11 (2012), s. 9.

2 Zob. Benedykt XVI , *Spotkanie z młodzieżą w Pennabilli*, OR 8–9 (2011), s. 20; R. Słupek, *Benedykta XVI sensotwórcza apologia wiary jako odpowiedź na postmodernistyczny kryzys sensu i wartości*, „Biblioteka Teologii Fundamentalnej" 8 (2013), s. 87–88.

3 Benedykt XVI, *Homilia podczas Mszy św. na zakończenie Roku Kapłańskiego*, OR 8–9 (2010), s. 37.

4 Benedykt XVI, *Homilia podczas Mszy św. na zakończenie Roku Kapłańskiego*, dz. cyt., s. 37.

co nadawałoby sens życiu codziennemu”[5]. Poszukiwanie zaspokojenia i radości może zmierzać do odnalezienia prawdziwej głębi życia i trwałych wartości. Według Benedykta XVI człowiek nie może żyć bez dociekania prawdy o sobie samym, „prawdy, która pobudza do otwarcia horyzontu i do wychodzenia poza to, co materialne, nie po to, by uciekać od rzeczywistości, ale by nią żyć w sposób jeszcze prawdziwszy, bogatszy w sens i nadzieję”[6]. Pytania egzystencjalne są najwyższym znakiem transcendencji istoty ludzkiej i umiejętności niezatrzymywania się na powierzchni rzeczy[7]. Papież Benedykt XVI zachęca więc, by uświadomić sobie zdrowy i pozytywny niepokój, który skłania do zadawania pytań podstawowych, dotyczących sensu i wartości życia[8].

Ewangeliczne pytanie Jezusa: „Czego szukacie?” (J 1,38), skierowane do Jego pierwszych uczniów, nurtuje również serce i umysł współczesnego człowieka, będąc obecne w każdym czasie i miejscu. Z pomocą w odnalezieniu odpowiedzi na to pytanie przychodzi sam Zbawiciel, ponieważ to On pierwszy szuka człowieka, zanim jeszcze ten zacznie Go pragnąć i wzywać. Benedykt XVI ukazuje, że Chrystus, respektując w pełni ludzką wolność, zbliża się do każdego i ukazuje, że On jest autentyczną i ostateczną odpowiedzią na pragnienie życia, które warto przeżyć. Dlatego papież prosi młodych, aby pozwolili Jezusowi być ich towarzyszem drogi i przyjacielem. Zachęca:

> Obdarzcie Go zaufaniem, On nigdy was nie zawiedzie! Jezus umożliwia wam poznanie z bliska miłości Boga Ojca, pomaga wam zrozumieć, że wasze szczęście urzeczywistnia się w przyjaźni z Nim, ponieważ zostaliśmy stworzeni i zbawieni przez miłość i tylko w miłości – tej, która pragnie i dąży do dobra drugiego – doświadczamy naprawdę sensu życia i jesteśmy zadowoleni z tego, że je przeżywamy, także pośród trudów, prób, rozczarowań, także gdy idziemy pod prąd[9].

---

5 Benedykt XVI, *Czuwanie z młodzieżą w Zagrzebiu*, OR 7 (2011), s. 10.

6 Benedykt XVI, *Spotkanie z młodzieżą…*, dz. cyt., s. 20.

7 Pytania te najczęściej dochodzą do głosu w młodości, dlatego też Benedykt XVI często porusza zagadnienie sensu życia, zwracając się do tych, którzy dopiero mają wejść w dorosłość. Młodość jest bowiem etapem, w którym człowiek zazwyczaj najsilniej przeżywa potrzebę odnalezienia sensu i dążenie do tego, co wielkie. Jest to czas rozległych perspektyw, przeżywanych intensywnie uczuć, ale także obaw przed zobowiązującymi, trwałymi wyborami i przed niepewną przyszłością, trudności związanych z nauką i pracą zawodową, pytań dotyczących tajemnicy bólu i cierpienia. Zob. Benedykt XVI, *Czuwanie z młodzieżą…*, dz. cyt., s. 10; Benedykt XVI, *Spotkanie z młodzieżą w Sao Paulo*, OR 7–8 (2007), s. 18; Benedykt XVI, *Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”: Musimy wciąż na nowo odkrywać sens życia*, OR 10 (2010), s. 51.

8 Zob. Benedykt XVI, *Spotkanie z młodzieżą…*, dz. cyt., s. 20.

9 Benedykt XVI, *Czuwanie z młodzieżą…*, dz. cyt., s. 10.

Papież pokazuje, że sensu życia nie odnajdzie się na drodze nęcących obietnic łatwych sukcesów ani uprzywilejowując to, co zewnętrzne, kosztem tego, co głębokie. Przyjaźń z Chrystusem wymaga zaangażowania i osobistej ofiary, ale jest warta tego, by ją podjąć i pielęgnować.

Benedykt XVI głosi, że podstawowe doświadczenie sensu życia to miłość[10]. Życie chrześcijańskie jest odpowiadaniem na miłość Boga[11]. Człowiek wierzący jest pewny, że to Bóg pierwszy do niego dotarł, że miłość Boga ogarnęła go, zanim on jeszcze wykazał jakąkolwiek inicjatywę. Papież zauważa: „Nie moglibyśmy do Niego dotrzeć ani w jakiś sposób dążyć ku temu, co nieznane, gdyby On pierwszy nas nie pokochał, gdyby nie wyszedł nam naprzeciw"[12]. Nieusuwalne ludzkie pytanie o sens jest ścieżką odkrywania i spotykania miłości Boga, a zarazem prowadzi do tego, co czyni życie pięknym, wielkim i prawdziwym. Jak stwierdza Benedykt XVI:

> W naszym kontekście kulturowym wielu ludzi szczerze poszukuje ostatecznego sensu i definitywnej prawdy o swym istnieniu i świecie. To poszukiwanie jest autentyczną „preambułą" wiary, gdyż kieruje ludzi na drogę, która prowadzi do tajemnicy Boga[13].

Wiara chrześcijańska stanowi antidotum na poczucie bezsensu istnienia oraz daje odpowiedź tym, którzy poszukują pełni prawdy i dobra.

Życie konsekrowane odnalezieniem sensu życia według Benedykta XVI

Osoba konsekrowana wiedziona jest nieustannym pragnieniem poszukiwania Boga, a stawiając w centrum swego życia Chrystusa, odkrywa w Nim jedyną Prawdę, dlatego stara się nie tylko dogłębnie Go poznać, ale całkowicie powierzyć Mu siebie. Zgodnie z nauczaniem Benedykta XVI życie konsekrowane, będące

---

10 Zob. J. Szymik, *Chodzi o Boga. W rozmowie z Dominiką Szczawińską-Ziembą o teologii Benedykta XVI*, Katowice 2012, s. 98.

11 Zob. Benedykt XVI, *Orędzie na Wieki Post 2013*, OR 3–4 (2013), s. 12.

12 Benedykt XVI, *Homilia podczas Mszy św. na placu Katedralnym w Erfurcie*, OR 12 (2011), s. 27: Bóg „wyszedł naprzeciw ojcom, gdy ich powołał, a potem objawił się nam w Jezusie Chrystusie i wciąż się w Nim objawia. Chrystus wychodzi nam na spotkanie również dziś, mówi do każdego z nas (...) i zachęca, byśmy Go słuchali, uczyli się, rozumieli Go i naśladowali".

13 Benedykt XVI, List apostolski *Porta fidei*, Watykan 2011, nr 10.

drogą specjalnego naśladowania Chrystusa i poddania Jemu całej egzystencji, jest świadectwem odnalezienia sensu życia.

Quaerere Deum – poszukiwanie Boga

Na tle współczesnej mentalności relatywistycznej – która pomija pytanie o najgłębszy sens, rezygnuje z prawdy i z wszelkiego odniesienia do tego, co transcendentne – Benedykt XVI akcentuje jako konieczne stawianie na nowo pytania o Boga. Inaczej nie da się przywrócić osobie ludzkiej jej pełnej godności. Człowiek, który „próbuje żyć tylko w sposób pozytywistyczny, w wymiarze tego, co daje się wyliczyć i zmierzyć, w końcu się dusi"[14] i w sposób nieunikniony dochodzi do kryzysu sensu i wartości. Według papieża „wszystkie odpowiedzi, które nie sięgają aż do Boga, są za krótkie"[15]. W tej perspektywie pytanie o Boga jest kwestią najważniejszą: prowadzi do podstawowych zagadnień dotyczących osoby ludzkiej i do wpisanego w jej serce dążenia do znalezienia sensu, prawdy, szczęścia i wolności; pozwala również przeciwstawić się mentalności zamkniętej na obiektywną prawdę[16].

Benedykt XVI podczas inauguracji swego pontyfikatu zapewnia wierzących:

> Istniejemy po to, aby ukazywać ludziom Boga. A tylko tam, gdzie widać Boga, naprawdę zaczyna się życie. (…) Nie jesteśmy przypadkowym i pozbawionym sensu wytworem ewolucji. Każdy z nas jest owocem myśli Bożej. Każdy z nas jest chciany, każdy jest kochany, każdy jest niezbędny[17].

Życie każdego człowieka posiada sens w oczach Boga, ponieważ On jest Stwórcą i dawcą wszelkiego istnienia. W rozumieniu Benedykta XVI prymat Boga jest czymś rzeczywiście egzystencjalnym, mającym decydujący wpływ na życie, jego kształt i kierunek, porządkującym je[18]. „Bez Boga człowiek nie

[14] Benedykt XVI, *Przemówienie do uczestników XXV zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Świeckich*, OR 2 (2012), s. 29; zob. R. Słupek, *Benedykta XVI sensotwórcza apologia…*, dz. cyt., s. 98.

[15] Benedykt XVI, *Homilia w Monachium*, [cyt. za:] J. Szymik, *Theologia Benedicta*, t. 1, Katowice 2010, s. 5.

[16] Zob. Benedykt XVI, *Przemówienie do uczestników…*, dz. cyt., s. 29; J. Szymik, *Theologia Benedicta*, dz. cyt., s. 7.

[17] Benedykt XVI, *Homilia podczas inauguracji pontyfikatu*, OR 6 (2005), s. 12.

[18] Zob. J. Szymik, *Theologia Benedicta*, dz. cyt., s. 163.

wie, dokąd zmierza, i nie potrafi nawet zrozumieć tego, kim jest"[19] – stwierdza papież. Prawdę tę w sposób jednoznaczny realizują w swoim życiu osoby konsekrowane, których cała egzystencja jest oddana Bogu, jest poszukiwaniem Go.

Benedykt XVI wielokrotnie przypomina, że od samych początków życie zakonne charakteryzowało szukanie Boga: *quaerere Deum*[20]. Ci, którzy poświęcili się na własność Wszechmogącemu, zarówno w obecnych czasach, jak i w przeszłości, czynili to ze względu na głębokie pragnienie Boga, z uwagi na tęsknotę za Nim. Papież zauważa: „Mnisi, którzy odbudowali Europę, nie chcieli tworzyć jakiejś nowej kultury ani zachowywać kultury z przeszłości, ale ich celem było *quaerere Deum* (poszukiwanie Boga). Wszystko inne z tego wynikało"[21]. Racją istnienia osób zakonnych i podstawowym motywem ich dążeń ma być właśnie pragnienie poszukiwania Boga, niezależnie od tego, w jakich czasach i okolicznościach żyją.

Według Benedykta XVI sercem duchowości osób konsekrowanych powinno być pragnienie wejścia w jedność życia z Bogiem, przy równoczesnym porzuceniu wszystkiego, co przeszkadza w tej komunii, i pozwoleniu, by pochwycić się niezmierzonej miłości Boga, aby żyć jedynie tą miłością[22]. Jak przekonuje:

> Znaleźliście ukryty skarb, drogocenną perłę (Mt 13,44-46); odpowiedzieliście radykalnie na zaproszenie Jezusa: „Jeśli chcesz być doskonały, idź, sprzedaj, co posiadasz, i daj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie. Potem przyjdź i chodź za Mną!" (Mt 19,21). Każdy klasztor – męski czy żeński – jest oazą, gdzie modlitwą i medytacją nieustannie drąży się głęboką studnię, skąd można czerpać wodę żywą gaszącą nasze najgłębsze pragnienie[23].

Osoba konsekrowana cechuje się stałym poszukiwaniem Boga. Otwierając serce i rozum na natchnienia Ducha Świętego, może pokonywać pokusę zniechęcenia czy rezygnacji oraz odkrywać wraz ze współczesnymi jej ludźmi głęboki sens zamysłów Opatrzności.

Benedykt XVI pokazuje, że życie zakonne jest odnalezieniem sensu, a zarazem stanowi nieustanne poszukiwanie Boga, które trwa całe życie, aż do śmierci.

---

19 Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate*, Watykan 2009, nr 78.

20 Zob. *Benedykt XVI do osób konsekrowanych*, M. Saj (red.), Kraków 2009 (dalej: BdOK), s. 44.

21 Benedykt XVI, *Podróż apostolska Benedykta XVI do Francji z okazji 150. rocznicy objawień w Lourdes 12–15 IX 2008*, Kraków 2008, s. 25.

22 Zob. Benedykt XVI, *Homilia podczas nieszporów w kartuzji Serra San Bruno*, [cyt. za:] R. Sarah, *Bóg albo nic. Rozmowa o wierze*, tłum. A. Kuryś, Warszawa 2016, s. 382.

23 Benedykt XVI, *Homilia podczas nieszporów w kartuzji Serra San Bruno*, dz. cyt., s. 382–283.

Zauważa: „Mnich, opuszczając wszystko, niejako naraża się na «ryzyko»: wystawia się na samotność i milczenie, aby nie żyć już niczym innym prócz tego, co istotne, i właśnie żyjąc tym, co istotne, znajduje też głęboką komunię z braćmi, z każdym człowiekiem”[24]. Zakonnicy wezwani są do nieustannego uczenia się przebywania w obecności Boga; realizują swoje powołanie, gdy znajdują „odpowiedź w drodze, w poszukiwaniu trwającym całe życie”[25]. Jest to możliwe, ponieważ cierpliwie pozwalają w codzienności działać łasce Bożej.

Życie chrześcijańskie jest wypełnione sensem wtedy, gdy jest życiem wiary i zaufania Wszechmogącemu. Jak zauważa Benedykt XVI:

> Wierzymy w Boga, w Boga będącego początkiem i celem ludzkiego życia. W Boga, który obcuje z nami, ludźmi, od którego pochodzimy i który jest naszą przyszłością. W tym sensie wiara jest zawsze również nadzieją, pewnością, że przed nami jest przyszłość, a nie próżnia[26].

Osoby konsekrowane nie tylko żyją wiarą – wiara i całkowite zawierzenie Bogu stanowią istotę ich egzystencji – bez tej perspektywy życie osób zakonnych byłoby pozbawione sensu. Śluby zakonne: czystości, ubóstwa i posłuszeństwa mogą stać się rzeczywistym sposobem życia jedynie w świetle głębokiej wiary.

Przed każdą osobą konsekrowaną w tajemnicy powołania otwiera się nowa perspektywa, zostaje nadany nowy sens i wymiar chrześcijańskiej egzystencji[27]. Zwracając się do zakonników i zakonnic, Benedykt XVI stwierdza:

> Prymat Boga w życiu konsekrowanym czyni dzisiejsze czasy czasem łaski. Doświadczenie modlitwy i kontemplacji czyni osoby konsekrowane świadkami zdolnymi do proponowania wiary w świecie, poszukującym sensu swego istnienia, często pozbawionym nadziei i niepewnym wobec przyszłości[28].

Według papieża wobec wielorakich wyzwań warto bardziej docenić bogactwo życia konsekrowanego, ponieważ niesie ono ze sobą wartość znaku Absolutu.

---

[24] Benedykt XVI, *Homilia podczas nieszporów w kartuzji Serra San Bruno*, dz. cyt., s. 384.

[25] Benedykt XVI, *Homilia podczas nieszporów w kartuzji Serra San Bruno*, dz. cyt., s. 384.

[26] Benedykt XVI, *Homilia w Ratyzbonie*, OR 11 (2006), s. 24.

[27] Zob. Jan Paweł II, *List apostolski do osób konsekrowanych we wspólnotach zakonnych oraz instytutach świeckich z okazji Roku Maryjnego*, Watykan 1988, nr 2.

[28] Benedykt XVI, *Przesłanie do osób konsekrowanych Europy na zakończenie XII Zebrania plenarnego Unii Konferencji Przełożonych Wyższych Europy*, „Wiadomości KAI” (19 marca 2006), s. 27; zob. także: Benedykt XVI, *Homilia podczas Nieszporów w święto Ofiarowania Pańskiego 2011*, OR 3 (2011), s. 27; BdOK, s. 225.

Dzięki jednoznacznemu i widocznemu pierwszeństwu, które osoby zakonne przyznają w swoim życiu Bogu, pełnią one niezastąpioną rolę wobec świata i współczesnego człowieka, poszukującego sensu i celu życia.

W rozważanym aspekcie nauczanie Benedykta XVI stanowi rozwinięcie myśli Jana Pawła II, według którego życie konsekrowane jest „znakiem pierwszeństwa Boga i królestwa i dlatego staje się wyzwaniem, które prowadzi do dialogu i może wstrząsnąć świadomością ludzi"[29]. Benedykt XVI wielokrotnie przywołuje i potwierdza nauczanie swego poprzednika, który głosi, że nikt nie jest w stanie zrozumieć samego siebie bez Boga, bez Chrystusa[30]. Dlatego nieocenione znaczenie ma orędzie życia zakonnego, które „przypomina nieustannie, że prymat Boga nadaje ludzkiemu istnieniu pełnię sensu i radości, ponieważ człowiek został stworzony przez Boga i jest niespokojny, dopóki w Nim nie spocznie"[31]. Ludzie współcześni nie odnajdą sensu, jeśli nie będą go poszukiwać w Bogu. Życie konsekrowane stanowi zaś pomoc i dodaje odwagi w dokonaniu odkrycia, że ten, kto powierza siebie Stwórcy i Panu, otrzymuje trwały fundament i widzi wszystko w nowym świetle.

Jezus Chrystus – „odwieczny Sens" i centrum życia osób konsekrowanych

Osoby konsekrowane znajdują w Bogu jedyny sens swojej egzystencji. Stwierdzenie to jednak wymaga dookreślenia – konieczne jest wskazanie, jakiemu Bogu powierzają się, jakiemu Bogu poddają całe swoje życie. Aby ukazać pełny sens życia osób zakonnych, trzeba odpowiedzieć na pytanie o prawdziwe oblicze Boga. Bóg jest bliski, objawił się w Jezusie Chrystusie, Synu Bożym, który stał się człowiekiem. Słowa Chrystusa: „Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca" (J 14,9) pozwalają mówić o ludzkim obliczu Boga. Tajemnica Wcielenia jest fundamentem chrześcijaństwa, a zarazem ukazuje sens egzystencji osób konsekrowanych. Bóg w konkretnym miejscu i czasie objawia się jako człowiek. Benedykt XVI wielokrotnie przypomina i podkreśla, że Bóg jest tak wielki, iż może stać się małym. W grocie betlejemskiej ukazuje się On jako bezbronne Dziecko, aby pokonać pychę człowieka – chce uwolnić go od ludzkiego pragnienia wielkości. Bóg odwołuje się do wolnej decyzji przyjęcia

[29] Jan Paweł II, Adhortacja *Vita consecrata*, Watykan 1996 (dalej: VC), nr 80.
[30] Zob. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, Watykan 1979, nr 10.
[31] VC 27.

Jego miłości. Dobrowolnie przyjmuje ciało, aby uczynić ludzi naprawdę wolnymi – wolnymi, aby Go kochać[32].

Benedykt XVI wyjaśnia, na podstawie prologu Ewangelii według św. Jana, że to, co ewangelista nazywa po grecku *ho logos* (w tłumaczeniu łacińskim *Verbum*), czyli „Słowo" – oznacza również „Sens". Spostrzeżenie to prowadzi do następującej interpretacji:

> „odwieczny Sens" świata stał się dostępny dla naszych zmysłów i dla naszego rozumu: teraz możemy Go dotknąć i kontemplować (por. 1J 1,1). „Sens", który się ucieleśnił, nie jest po prostu ogólną ideą wpisaną w świat; jest skierowanym do nas „Słowem". *Logos* nas zna, wzywa nas, prowadzi nas. Nie jest jakimś uniwersalnym prawem, w którym odgrywamy pewną rolę, ale jest Osobą, interesującą się każdym pojedynczym człowiekiem: jest Synem Boga żywego, który w Betlejem stał się człowiekiem[33].

Tajemnica Wcielenia ukazuje, że istnieje sens, a

> sensem nie jest bezsilny protest przeciw absurdowi. Sens ma moc: jest Bogiem. Jest Bogiem dobrym, którego nie należy mylić z jakimś niedosiężonym i dalekim bytem, do którego nigdy nie byłoby nam dane dotrzeć, lecz Bogiem, który stał się naszym bliźnim i jest przy nas, ma czas dla każdego z nas i przyszedł, aby z nami pozostać[34].

Papież Benedykt XVI wskazuje więc na tajemnicę Wcielenia jako nadającą sens egzystencji człowieka[35].

Osoby konsekrowane nie tylko przyjmują prawdę o Wcieleniu, lecz czynią ją również sensem całego swojego istnienia. Ich życie nakierowane jest na przyswajanie sobie stylu życia Chrystusa. Egzystencja osób zakonnych jest bezpośrednio

---

[32] Zob. Benedykt XVI, *Trzeba oczyścić Boże Narodzenie z naleciałości konsumpcjonizmu*, OR 2 (2009), s. 32.

[33] Benedykt XVI, *Trzeba oczyścić…*, dz. cyt., s. 32.

[34] Benedykt XVI, *Trzeba oczyścić…*, dz. cyt., s. 32.

[35] J. Ratzinger/Benedykt XVI jest uważany za przedstawiciela „chrystologii sensu", zgodnie z którą historyczny człowiek Jezus, będący Chrystusem, stanowi ośrodek i rozstrzygające wydarzenie całej historii zbawienia. Logos wkroczył w historię, nadając jej sens. Zob. A. Wojtczak, *Papież teologów. Panorama „stacji" i węzłowych tematów teologii Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, [w:] *Teologiczna doniosłość pontyfikatu Benedykta XVI*, A. Wojtczak (red.), Poznań 2014, s. 37; J. Szymik, *Prawda i mądrość. Przewodnik po teologii Benedykta XVI*, Kraków 2018, s. 25; A. Nossol, *Historyczne znaczenie wyboru Benedykta XVI*, [w:] *Wokół osoby i myśli Benedykta XVI*, K. Glombik (red.), Opole 2006, s. 15.

i nierozdzielnie złączona z Jego Osobą: bierze od Niego początek, polega na Jego naśladowaniu, wzoruje się na Jego przykładzie i nauczaniu. Bez zakorzenienia i odniesienia do Chrystusa nie miałaby ona sensu. Wymiar chrystologiczny życia konsekrowanego jest nie tylko jednym z wielu jego aspektów: Osoba Jezusa znajduje się w centrum życia tych, którzy są całkowicie poświęceni Bogu[36]. Życie zakonne odznacza się chrystocentryzmem, a osoba konsekrowana nie stawia niczego ponad osobistą miłość do Jezusa. Sensem życia konsekrowanego jest należenie do Pana oraz naśladowanie Jezusa czystego, ubogiego i posłusznego[37].

Osoby konsekrowane ożywia pragnienie, by w coraz większym stopniu podzielać uczucia Jezusa, zgodnie ze słowami Listu do Filipian: „To dążenie niech Was ożywia, ono też było w Chrystusie" (Flp 2,5). Patrząc na Zbawiciela, są zdolne odkrywać zamierzenia, jakie Bóg ma wobec nich. Z doświadczenia utkwienia wzroku w Panu, jedynym i najdoskonalszym Mistrzu, wypływa pragnienie realizowania rad ewangelicznych – trzech zasadniczych wartości, które są elementami decydującymi o radykalnym pójściu za Chrystusem i nadającymi sens temu wyborowi. Ten, kto całkowicie należy do Zbawiciela, staje się nieustannym wyznawaniem wiary i świadectwem prawdy wyzwalającej z uwodzicielskich mocy fałszywych bożków, której niejednokrotnie ulega współczesny świat. „Należeć do Chrystusa znaczy zawsze podtrzymywać w sercu żywy płomień miłości, podsycany nieustannie bogactwem wiary, nie tylko wtedy, gdy daje wewnętrzną radość, ale również wtedy, gdy towarzyszą jej trudności, zniechęcenie i cierpienie"[38] – stwierdza Benedykt XVI. Dla osób konsekrowanych pójście drogą naśladowania Jezusa jest zawsze sensowne ze względu na Osobę Zbawiciela, niezależnie od tego, jakie problemy napotykają. „Należeć do Pana znaczy spalać się w ogniu Jego żarliwej miłości, przemieniać się w blasku Jego piękna"[39] – tymi słowami papież ukazuje rację istnienia osób zakonnych.

Papież Benedykt XVI w jednym ze swych przemówień, zwracając się do zakonników i zakonnic, stwierdza: „Pójście za Chrystusem zawiera w sobie wszelkie pomoce, których człowiek i świat dziś potrzebują"[40]. Osoby konsekrowane utożsamiają się ponadto w pełni ze słowami Benedykta XVI wypowiedzianymi podczas inauguracji pontyfikatu:

---

[36] Zob. R. Słupek, *Benedykt XVI o istocie i miejscu życia konsekrowanego w Kościele*, „Życie Konsekrowane" 6 (2009), s. 82–83.

[37] Zob. BdOK, s. 70; M. Pagacz, *Życie konsekrowane znakiem nadziei dla współczesnego świata w nauczaniu Kościoła od Soboru Watykańskiego II*, Kraków 2019, s. 160.

[38] BdOK, s. 70.

[39] BdOK, s. 70.

[40] Benedykt XVI, *Przesłanie do osób konsekrowanych…*, dz. cyt., s. 27.

> Dopiero wówczas, gdy spotykamy w Chrystusie żywego Boga, poznajemy, czym jest życie (…). Nie ma nic piękniejszego, niż zostać dosięgniętym, zaskoczonym przez Ewangelię, przez Chrystusa. Nie ma nic piękniejszego, niż poznać Go i dzielić się z innymi przyjaźnią z Nim[41].

Osoby konsekrowane poświęcają całe życie na to, by bardziej poznawać, naśladować i miłować Zbawiciela – wchodzą w szczególną zażyłość z Nim i w tej relacji odkrywają pełnię życia i radości[42].

Benedykt XVI naucza osoby konsekrowane o konieczności całkowitego ukierunkowania życia na Chrystusa, podkreślając to, co już wcześniej było akcentowane w Magisterium Kościoła – chrystocentryczny sens ślubów zakonnych: ubóstwa, czystości i posłuszeństwa[43]. Sens ubóstwa osób zakonnych można dostrzec, gdy traktuje się je jako udział – w pewnym niewielkim stopniu – w ubóstwie Jezusa, który będąc bogaty we wszystkie bogactwa Boga, stał się ubogim ze względu na człowieka (zob. 2 Kor 8,9), ogołocił samego siebie i uniżył się, stając się posłusznym aż do śmierci krzyżowej (zob. Flp 2,7n). Podobnie sens czystości ze względu na królestwo Boże odkrywa się jedynie wtedy, gdy patrzy się na Chrystusa, którego życie było ukierunkowane dwojako: na Ojca i na zbawienie ludzi. Osoba konsekrowana próbuje wnikać w uczucia Jezusa, w Jego życie w pełnej komunii z żywym Bogiem oraz w czystej bliskości z ludźmi, bycie bez reszty do ich dyspozycji: „nie ma w Jego życiu ani jednej chwili, w której w Jego postępowaniu wobec ludzi można by zauważyć jakiś ślad osobistego interesu lub egoizmu”[44]. Posłuszeństwo zaś nabiera swego prawdziwego znaczenia w naśladowaniu uległości Jezusa wobec Ojca. Chrystus przez całe życie, od najmłodszych lat spędzonych w Nazarecie w ukryciu aż do chwili

---

41 Benedykt XVI, *Homilia podczas inauguracji…*, dz. cyt., s. 12.

42 Sensem życia konsekrowanego jest więc całkowite i wyłączne oddanie się Chrystusowi, a do tego celu prowadzi praktyka rad ewangelicznych. Zachowywanie czystości, ubóstwa i posłuszeństwa stanowi znak w Kościele i dla Kościoła, a także dla świata. Trzy rady ewangeliczne są najpełniejszym wyrazem totalnej przynależności do Boga. Kontemplacja osoby Jezusa, Jego słów i czynów, pokazuje sens życia konsekrowanego i odsłania wiele z jego natury. Dziewictwo, ubóstwo i posłuszeństwo świadczą o tym, że Chrystus jest jedynym sensem istnienia osoby konsekrowanej. Rady ewangeliczne są same z siebie chrystoformiczne, upodabniają do Chrystusa i wyznają Go: jako jednorodzonego Syna, jednego z Ojcem (czystość); jako Syna, który wszystko otrzymuje od Ojca i z miłością wszystko Mu oddaje (ubóstwo); jako Tego, który ma upodobanie jedynie w woli Ojca (posłuszeństwo). Zob. VC 16.

43 „Ślubowanie rad ewangelicznych jest najlepszą drogą do życia miłością Chrystusa”. Benedykt XVI, *Przemówienie do wspólnoty franciszkańskiej w Alwerni*, OR 6 (2012), s. 10.

44 BdOK, s. 152.

śmierci na krzyżu, żył, wsłuchując się w głos Ojca i dostosowując swoje życie do Jego woli. Jezusowe wołanie „Nie Moja wola, lecz Twoja niech się stanie" powinno być stałym pragnieniem osób oddanych Bogu na własność[45].

Rady ewangeliczne są więc sposobami upodabniania się do Jezusa, a mają wartość, o ile pomagają pielęgnować i umacniać więź miłości do Chrystusa w całkowitej uległości Jego woli. Śluby zakonne w oderwaniu od Osoby Zbawiciela są pustymi praktykami, czyniącymi z życia karykaturę człowieczeństwa. Bez żywej relacji z Panem czystość jest niezrozumiałym ograniczeniem i wynaturzeniem; posłuszeństwo – irracjonalną czy niewolniczą redukcją wolności; a ubóstwo – bezsensownym kultywowaniem nędzy. Ponadto wszystkie elementy życia zakonnego posiadają sens jedynie w tej mierze, w jakiej są ukierunkowane na Chrystusa i w odniesieniu do Niego. Osoba konsekrowana patrzy spojrzeniem wiary, które jest konieczne, by dostrzec Pana, by odnaleźć Go – wychodzącego na spotkanie – w każdym wydarzeniu: smutnym, bolesnym czy radosnym, w chwale i w trudnych doświadczeniach, które początkowo wydają się bezsensowne. Chrystus chce być rozpoznawany we wszystkich okolicznościach, a z niektórych z nich czyni uprzywilejowane miejsca swego przebywania i bliskości.

Według Benedykta XVI współcześnie zadaniem osób konsekrowanych jest umiejętność patrzenia na obecne czasy wzrokiem wiary:

> być zdolnym patrzeć na człowieka, na świat i na dzieje w świetle Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, jedynej gwiazdy zdolnej wskazać kierunek człowiekowi, który podlega zarówno uwarunkowaniom mentalności koncentrującej uwagę na subiektywnych doznaniach, jak i ograniczeniom logiki technokratycznej[46].

Papież przestrzega osoby zakonne, aby w kontekście dzisiejszej zeświecczonej kultury nie utraciły tego, co nadaje sens ich tożsamości. Z bólem zauważa, że kultura ta przeniknęła „do umysłów i serc wielu osób konsekrowanych, pojmujących ją jako swoistą drogę do nowoczesności, pozwalającą przybliżyć się do współczesnego świata"[47]. Docenia wielkoduszny zapał zakonników i zakonnic pobudzający do dawania świadectwa i całkowitego poświęcenia się, a zarazem stanowczo ostrzega przed niebezpieczeństwami: zadowoleniem się przeciętnością, uleganiem wygodnictwu i przyjmowaniem postawy konsumpcyjnej. Przyjęcie takiego stylu byłoby zagubieniem sensu życia zakonnego.

---

[45] Zob. BdOK, s. 151–155; M. Pagacz, *Życie konsekrowane*..., dz. cyt., s. 181–182.
[46] BdOK, s. 68–69.
[47] BdOK, s. 69.

Życie osób konsekrowanych jest napełnione sensem tylko wtedy, gdy jest podążaniem wąską drogą prowadzącą do życia, zgodnie ze słowami Chrystusa, który mówi w Ewangelii o istnieniu dwóch dróg (zob. Mt 7,13-14). Wybór szerokiej drogi nieuchronnie prowadzi do zguby. Konsekrowani decydują się na przyjęcie Boga żywego przez posłuszną posługę płynącą z wiary. Jak stwierdza papież:

> Warunkiem, jaki trzeba spełnić, aby móc pójść za Chrystusem, jest wyrzeczenie się wszystkiego, co Nim nie jest, oderwanie się od tego. Pan chce ludzi wolnych, niezwiązanych, zdolnych pozostawić wszystko, by pójść za Nim i znaleźć wszystko jedynie w Nim[48].

Przypomina, że pójście za Chrystusem dotyczy wszystkich wymiarów życia. Przestrzega osoby konsekrowane, by nie zaniedbały starań o bliską i autentyczną więź z Chrystusem. Perspektywa chrystocentryczna jest rzeczywiście drogą odnalezienia sensu życia, gdyż ten, kto czyni Jezusa jedyną nadzieją, otrzymuje niezawodne oparcie, którego nie zdołają pokonać żadne ludzkie rozczarowania.

Benedykt XVI przywołuje wciąż aktualne wezwanie Jana Pawła II do rozpoczynania na nowo od Chrystusa oraz potwierdza, że jest to jedyna droga, aby zachować sens życia zakonnego i odzyskać jego żywotność[49]. Zapewnia, że Jezus jest mocną skałą, na której powinno się budować całe wspólnoty oraz wszelkie plany odnowy duchowej, osobistej czy apostolskiej[50]. W swoim nauczaniu na temat życia konsekrowanego akcentuje prawdę, że ten rodzaj powołania jest specjalnym pójściem za Zbawicielem, które zobowiązuje osoby zakonne do przyswajania sobie Jego stylu życia – „zawsze i tylko w Chrystusie można znaleźć źródło i przykład mówienia każdego dnia «tak» w odniesieniu do woli Boga"[51]. Osoby poświęcone Panu włączają się w Jego misję. Zbawiciel,

---

48 BdOK, s. 69–70.

49 Jan Paweł II pyta w sposób retoryczny: „Czyż osoba powołana do tego, by przez profesję rad ewangelicznych uczynić Chrystusa sensem swojego istnienia, mogłaby nie dążyć do nieustannego pogłębiania komunii z Nim poprzez codzienny udział w sakramencie, który Go uobecnia, w ofierze, która odnawia Jego dar miłości złożony na Golgocie, i w uczcie, która daje pokarm i siły pielgrzymującemu Ludowi Bożemu?" (VC 95).

50 Zob. BdOK, s. 202; Benedykt XVI, *Homilia podczas Nieszporów w święto Ofiarowania Pańskiego 2010*, OR 3–4 (2010), s. 25.

51 Benedykt XVI, *Modlitwa z kapłanami, seminarzystami i osobami konsekrowanymi w Mediolanie*, OR 7–8 (2012), s. 14. Benedykt XVI przypomina osobom konsekrowanym słowa św. Ambrożego odnoszące się do dziewictwa: „Chrystus jest cały dla nas: jeśli pragniesz wyleczyć swoje rany, On jest lekarzem; jeśli pali cię gorączka, On jest źródłem; jeśli dręczy cię wina, On jest sprawiedliwością; jeśli potrzebujesz pomocy, On jest mocą; jeśli obawiasz

podobnie jak dwa tysiące lat temu, gdy powołał tych, których sam chciał, by poszli za Nim, tak i dzisiaj kieruje swoje wezwanie do młodych, zapraszając ich do towarzyszenia Jemu bardziej z bliska. Jeśli podjęcie tej drogi ma być sensowne, musi być powodowane nie czym innym jak fascynacją Jego Osobą i pragnieniem ofiarowania Jemu swego życia w służbie Kościoła[52].

Pójście za Chrystusem i dążenie do bycia Jego świadkiem wymaga również odwagi i wyrzeczenia, a nade wszystko łaski. Benedykt XVI zachęca:

> Życie będące naśladowaniem Chrystusa jest w istocie ryzykownym przedsięwzięciem, ponieważ zawsze zagraża nam grzech, brak wolności oraz pokusa odejścia. Dlatego wszyscy potrzebujemy Jego łaski (…). Uczmy się zawsze patrzeć na Chrystusa, Jego obierając za wzór[53].

Sens życia konsekrowanego opiera się na wyborze Jezusa i uczestnictwie w Jego życiu, które również dzisiaj jest drogą krzyżową i drogą Zmartwychwstałego przez Galileę życia współczesnych ludzi[54]. Osoby konsekrowane są wezwane, by doświadczać prawdy o krzyżu Jezusa. W świetle wiary właściwy sens wydarzeniom w życiu człowieka może nadać jedynie ofiara Zbawiciela. Powołanie zakonne stałoby się bezsensowne, gdyby nie czerpało natchnienia z kontemplacji ukrzyżowanego Chrystusa.

Benedykt XVI pokazuje zatem, że życie konsekrowane ma sens i wartość jedynie w odniesieniu do Osoby Jezusa Chrystusa i ponadto, gdy On – i tylko On – jest w centrum. Osoby poświęcone Bogu niczego nie przedkładają nad miłość Chrystusa[55]. Żyją wiarą, a wiara jest pojmowaniem własnego istnienia jako odpowiedź na Słowo, Logos, które wszystko utrzymuje i ogarnia, wszystkiemu nadaje sens. Benedykt XVI mówi do konsekrowanych:

> Nasze światło, nasza prawda, nasz cel, nasze zaspokojenie, nasze życie – wszystko to nie jest doktryną religijną, ale Osobą: Jezusem Chrystusem. Z większą mocą niż nasza zdolność szukania i pragnienia Boga już wcześniej byliśmy poszukiwani i upragnieni, co więcej – odnalezieni i odkupieni przez Niego! Spojrzenie

się śmierci, On jest drogą; jeśli uciekasz od mroków, On jest światłem; jeśli szukasz pożywienia, On jest pokarmem" (s. 14).

52 Zob. M. Pagacz, *Życie konsekrowane…*, dz. cyt., s. 178–179.

53 BdOK, s. 148.

54 Zob. BdOK, s. 148–149.

55 Zob. Benedykt XVI, *Przemówienie do młodych zakonnic w klasztorze św. Wawrzyńca w Escorialu*, OR 10–11 (2011), s. 12; Benedykt XVI, *Spotkanie z duchowieństwem, seminarzystami i świeckimi w seminarium w Ouidah*, OR 1 (2012), s. 14–15.

> ludzi wszystkich czasów i narodów, wszystkich filozofii, religii i kultur napotyka w końcu szeroko otwarte oczy Syna Bożego ukrzyżowanego i zmartwychwstałego. Jego otwarte serce jest pełnią miłości. Oczy Chrystusa są wzrokiem Boga, który kocha[56].

Jedynie chrystocentryczne zorientowanie życia osób konsekrowanych sprawia, że jest ono sensowne.

Osoby oddane Bogu poprzez śluby czystości, ubóstwa i posłuszeństwa czynią Jezusa sensem swego istnienia i dlatego identyfikują się w pełni ze słowami papieża Benedykta XVI:

> Kto pozwala wejść Chrystusowi, nie traci niczego, niczego – absolutnie niczego z tych rzeczy, dzięki którym życie jest wolne, piękne i wielkie. Nie! – tylko dzięki tej przyjaźni otwierają się na oścież bramy życia. Tylko dzięki tej przyjaźni wyzwala się naprawdę wielki potencjał człowieczeństwa. Tylko dzięki tej przyjaźni doświadczamy tego, co jest piękne, i tego, co wyzwala[57].

Osoby konsekrowane swoim istnieniem i zawierzeniem Zbawicielowi przekazują wszystkim zachętę i zapewnienie papieża: „Nie lękajcie się Chrystusa! On niczego nie odbiera, a daje wszystko. Kto oddaje się Jemu, otrzymuje stokroć więcej. Tak – otwórzcie, na oścież otwórzcie drzwi Chrystusowi – a znajdziecie prawdziwe życie"[58].

Osoby konsekrowane wskazujące sens życia

Chrystocentryczne zorientowanie życia konsekrowanego sprawia, że jest ono znakiem wskazującym na Zbawiciela – źródło prawdziwego sensu egzystencji ludzkiej. Osoby konsekrowane są powołane, by świadczyć o sensie, którym promieniuje życie zgodne z Ewangelią, budowane na słowie Bożym; są wezwane, by zrozumiały i przyjęły w swoim życiu prawdę o tym, że królestwo Boże jest skarbem, dla którego warto zostawić wszystko (zob. Mt 13,44). W rezultacie głoszą Dobrą Nowinę przez samą swoją postawę: „dają milczące świadectwo, że pośród codziennych wydarzeń, niekiedy nazbyt burzliwych, jedynym

[56] BdOK, s. 161.
[57] Benedykt XVI, *Homilia podczas inauguracji…*, dz. cyt., s. 12.
[58] Benedykt XVI, *Homilia podczas inauguracji…*, dz. cyt., s. 12.

niezawodnym wsparciem jest Bóg, niewzruszona skała wierności i miłości"[59]. W ten sposób przekonują, że wszystko jest niepewne i przemija, jedynie Bóg się nie zmienia. Współczesny człowiek, który niejednokrotnie nie znajduje pomocy w niepokojącym poszukiwaniu tego, co najbardziej zasadnicze dla każdej samoświadomej istoty ludzkiej, ma szansę uzyskania i odnalezienia jej poprzez świadectwo konsekrowanych. Dzięki nieustannemu poszukiwaniu Bożych dróg i tropieniu śladów Bożej obecności osoby zakonne mogą stawać się przewodnikami na szlakach ludzi pragnących odzyskać sens życia. Dla wielu są przypomnieniem ich szczerych – choć czasem skrywanych – pragnień, są znakiem wskazującym na Absolut i stanowią specjalny punkt odniesienia dla poszukiwań Boga.

Ludzkie serca nurtuje wiele pytań o sens i cel życia, o dobro i zło, o wartości, o motywy podejmowania decyzji. Jan Paweł II w adhortacji apostolskiej *Vita consecrata* zobowiązuje osoby zakonne do wielkodusznego udzielania wsparcia i zapewnienia duchowego przewodnictwa wszystkim, którzy zwracają się do nich. Jego zdaniem konieczne jest, aby osoby zakonne uprzytamniały sobie i innym, gdzie jest cel i sens podejmowanych działań, zgodnie ze słowami Ewangelii: „Gdzie jest skarb Twój, tam będzie i serce Twoje" (Mt 6,21)[60]. Papież Benedykt XVI kontynuuje i rozwija nauczanie Jana Pawła II o znaczeniu życia zakonnego: zaznacza, że pierwszym i najważniejszym dążeniem osób konsekrowanych powinno być „świadczenie o tym, że Boga należy słuchać i miłować z całego serca, z całej duszy, ze wszystkich sił, dając Mu pierwszeństwo przed wszystkimi innymi osobami i rzeczami"[61]. Zdaniem Benedykta XVI przyznawanie prymatu Bogu ma ogromne znaczenie w dzisiejszych czasach, w których doświadcza się zagubienia i bezsensu z powodu wielkiej nieobecności Boga[62].

„Starajcie się na wszelkie sposoby świadczyć o waszej przynależności do Chrystusa, tego ukrytego skarbu, dla którego zostawiliście wszystko"[63] – zachęca osoby konsekrowane Benedykt XVI. Naucza, że najważniejszym przejawem misji osób całkowicie oddanych Bogu jest uobecnianie w świecie samego Zbawiciela przez osobiste świadectwo. Postawienie Chrystusa w centrum oznacza zaangażowanie w służbie braciom, w których rozpoznaje się oblicze Pana. Tajemnica Jezusa stanowi jedyny fundament każdej działalności duszpasterskiej

[59] BdOK, s. 92.
[60] Zob. VC 26. Według Jana Pawła II osoby konsekrowane nie mogą zawieść tych, którzy liczą na nie i szukają rady oraz pomocy powodowani pragnieniem prawdziwej relacji z Bogiem i życia zgodnego z nakazami wiary. Zob. VC 103.
[61] BdOK, s. 44.
[62] Zob. BdOK, s. 44; R. Słupek, *Benedykt XVI o istocie...*, dz. cyt., s. 85.
[63] BdOK, s. 44.

i apostolstwa osób zakonnych. Instytuty życia konsekrowanego mają być dla współczesnego świata miejscami spotykania Zbawiciela. Papież zapewnia zakonników i zakonnice: „Wasze całkowite oddanie się w ręce Chrystusa i Kościoła jest mocnym i wyraźnym głoszeniem obecności Boga w języku zrozumiałym dla współczesnych nam ludzi”[64]. Osoby konsekrowane ukazują innym, gdzie szukać sensu, gdy przede wszystkim same żyją zupełnym poddaniem swej egzystencji Jezusowi.

Sensem misji osób zakonnych jest to, co stanowi istotę misji Jezusa Chrystusa, czyli głoszenie królestwa Bożego, a posłannictwo to urzeczywistnia się przez bycie w świecie świadkami Zbawiciela. Królestwo Boże to sam Bóg, który staje się obecny pośród ludzi i za ich pośrednictwem króluje. Budowanie królestwa Bożego dokonuje się, gdy Bóg żyje w tych, którzy są Jemu oddani, a oni niosą Go innym. Benedykt XVI ukazuje, że konsekrowani, będący w sposób szczególny wysłannikami Pana, przekazują sens życia. Zwraca się do osób zakonnych:

> Wy czynicie to, dając świadectwo o sensie zawartym w stwórczej miłości Bożej i przeciwstawiającym się wszelkiemu bezsensowi i wszelkiej rozpaczy. Jesteście wśród tych, którzy mozolnie szukają tego sensu; jesteście wśród tych, którzy pragną nadać życiu konkretny kształt[65].

Konsekrowani zakorzenieni w Chrystusie są głosicielami i świadkami miłości, którą On ukochał każdego, a przez to ukazują źródło sensu i nadziei dla człowieka. Jakość świadectwa osób zakonnych uzależniona jest bezpośrednio od stopnia zjednoczenia z Chrystusem. Osoba zakonna musi żyć w komunii z Bogiem, inaczej traci swą tożsamość, a jej życie staje się pozbawione sensu.

Konsekracja jest wyraźnym znakiem radykalizmu ewangelicznego, świadectwem głoszącym postawę dyspozycyjności i otwartości względem Boga i człowieka oraz wezwaniem dla wszystkich wierzących do rozpoczynania wciąż na nowo od Jezusa Chrystusa, który stanowi fundament i centrum historii, jest jej sensem i ostatecznym celem. W sytuacjach i obszarach, gdzie rozprzestrzenia się poczucie bezsensu i pustki, osoby zakonne pokazują kierunek drogi wyjścia: zwrócenie się do jedynego Boga i przyznanie Jemu naczelnego miejsca. Dokument *Kontemplujcie* powstały za pontyfikatu papieża Franciszka potwierdza to, co można znaleźć w nauczaniu Benedykta XVI: życie konsekrowane

[64] BdOK, s. 55.
[65] BdOK, s. 149.

> ma dawać świadectwo, że Bóg JEST. JEST realny, JEST żywy, JEST osobowy, JEST przewidujący, JEST nieskończenie dobry; nasz Stwórca, nasza prawda, nasze szczęście, do takiego stopnia, że wysiłek zatrzymania na Nim wzroku i serca, który nazywamy kontemplacją, staje się najwyższym i najpełniejszym aktem duchowym, aktem, który także dziś może i musi hierarchizować ogromną piramidę ludzkiej aktywności[66].

Egzystencja osób konsekrowanych ma o tyle sens, o ile staje się żywym uosobieniem Dobrej Nowiny. Słowo Boże umożliwia osobom konsekrowanym rozeznawanie znaków czasu, które niejednokrotnie wskazują na ludzkie tęsknoty i poszukiwania tego, co prawdziwe, dobre i piękne. Ewangelia, która jest pierwszą regułą życia dla osób zakonnych, wychodzi naprzeciw współczesnym – a zarazem odwiecznym – pytaniom o sens, o znaczenie teraźniejszości i o kształt przyszłości oraz o współzależność pomiędzy tym, co jest, a tym, co ma nastąpić.

Konsekrowani wezwani są do poszukiwania tego, co w górze (zob. Kol 3,1), oraz do nieustającego i żarliwego odnawiania pragnienia przyjścia Pana. Benedykt XVI podkreśla, że osoby zakonne swoim istnieniem wskazują na perspektywę eschatologiczną, której każdy człowiek potrzebuje, aby mógł ukierunkować własne wybory i decyzje życiowe[67]. W tym aspekcie dają współczesnemu, często zaabsorbowanemu przez sprawy świata człowiekowi świadectwo, że jego prawdziwym przeznaczeniem jest Bóg, wskazują na nadzieję na zapanowanie królestwa niebieskiego wśród wszystkich ludzi[68]. Osoby konsekrowane przypominają, że sprawiedliwość i prawda są możliwe, jeśli człowiek otwiera się na obecność miłującego Boga. Świadectwo to jest niezastąpione w świecie, który często za jedyny cel życia uważa doczesny dobrobyt, bogactwo i przyjemność, który opowiada się za wolnością w oderwaniu od prawdy o człowieku stworzonym przez Boga[69]. Zakonnicy i zakonnice są szczególnymi znakami pozaziemskiej perspektywy sensu ludzkiego bytowania[70]. Pokazują, że istnieje rzeczywistość przekraczająca to, co widzialne; swoim życiem dowodzą, że możliwe jest inne

---

66 Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Kontemplujcie. Do osób konsekrowanych o śladach Piękna*, Watykan 2015, nr 4.

67 Zob. Benedykt XVI, *Adhortacja apostolska Sacramentum caritatis*, Watykan 2007, nr 81; BdOK, s. 144.

68 Zob. BdOK, s. 125.

69 Zob. BdOK, s. 139.

70 Zob. Synod Biskupów, *Orędzie XIII Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego*, OR 12 (2012), s. 31.

ukierunkowanie egzystencji niż to, które prezentują prądy konsumpcyjne, relatywistyczne i nihilistyczne[71].

Papież wielokrotnie zaznacza, że osoby zakonne są dla wszystkich prorockim znakiem królestwa niebieskiego, a ich życie ma profetyczną wartość dla dzisiejszego świata[72]. Żyją oni w swoich czasach, ale ich serce wybiega poza czas. Ich całkowite oddanie się w ręce Chrystusa i Kościoła jest mocnym i wyraźnym głoszeniem obecności Boga w języku zrozumiałym dla współczesnych ludzi[73]. Ci, których Bóg powołał do życia całkowicie oddanego Jemu, są szczególnymi świadkami w Kościele i w świecie pozaziemskiego sensu ludzkiego istnienia.

Zakończenie

Reasumując, życie konsekrowane jest nieustannym poszukiwaniem Boga. Osoby zakonne pokazują, że człowiek znajduje sens swojej egzystencji jedynie w Bogu; są znakiem pierwszeństwa Wszechmogącego oraz Jego królestwa i dlatego dla niektórych stają się wyzwaniem. Ich obecność może prowadzić do konfrontacji potrzebnej najbardziej tym, którzy w jakiś sposób się pogubili, którzy doświadczają kryzysu dotyczącego własnej egzystencji, kryzysu sensu i wartości. Osoby konsekrowane swoim istnieniem stawiają tym, z którymi mają styczność, pytania najbardziej podstawowe, fundamentalne, a zarazem najgłębsze. Czy Bóg istnieje? Kim jest? Czy można Mu zaufać? Czy warto się na Niego otwierać? Czy warto coś dla Niego zaryzykować? Te kwestie odwołują się do sensu i celu życia – dotyczą Boga, a równocześnie są problemami człowieka, jego istoty i pragnień.

W centrum egzystencji osoby konsekrowanej stoi żyjący Chrystus i dlatego jej życie posiada najgłębszy sens. Osoba poświęcona Bogu na własność wezwana jest nie tylko do naśladowania Zbawiciela, ale do rozpoczynania od Niego wciąż na nowo, podporządkowując się Jemu i czyniąc z Niego wyłączny sens swego życia. Osoby konsekrowane są znakami wskazującymi na najwyższe wartości, gdy żyją ze wzrokiem skierowanym na Chrystusa, w postawie uważności i czujności, wyczekując na Niego oraz nieustannie poszukując Jego obecności i śladów Jego działania. Według Benedykta XVI dla tych, którzy należą całkowicie do Boga, Osoba Zbawiciela jest punktem odniesienia we wszelkich ich myślach, pragnieniach, wyborach, dążeniach i przedsięwzięciach. Dzięki temu nie tracą

[71] Zob. M. Pagacz, *Życie konsekrowane…*, dz. cyt., s. 199.
[72] Zob. np. Benedykt XVI, *Homilia podczas Nieszporów…*, dz. cyt., s. 27.
[73] Zob. BdOK, s. 47, 55, 144.

swej tożsamości i sensu własnej egzystencji. Naśladowanie Jezusa Chrystusa urzeczywistnia się przez przyjęcie rad ewangelicznych: czystości, ubóstwa, posłuszeństwa.

Całe nauczanie papieża Benedykta XVI i jego teologia mają wyraźnie rys egzystencjalny[74]. Poszukiwanie odpowiedzi na pytania dotyczące najgłębszych motywów życia i nadziei jest zaś szczególnie bliskie tym, którzy oddają się Bogu całkowicie na własność. Ukazanie znaczenia życia konsekrowanego w służbie poszukiwania sensu pokazuje niezastąpioną rolę tej formy życia w realiach współczesnego świata. Co więcej, przedstawienie życia całkowicie poświęconego Bogu w tym aspekcie pozwala lepiej zrozumieć samą istotę życia konsekrowanego, w którym porządek bycia stoi ponad porządkiem działania.

Bibliografia

Benedykt XVI, Adhortacja *Sacramentum caritatis*, Watykan 2007.
Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate*, Watykan 2009.
Benedykt XVI, *Czuwanie z młodzieżą w Zagrzebiu*, „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 7 (2011), s. 10–11.
Benedykt XVI, *Homilia podczas inauguracji pontyfikatu*, „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 6 (2005), s. 10–13.
Benedykt XVI, *Homilia podczas Nieszporów w święto Ofiarowania Pańskiego 2010*, „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 3–4 (2010), s. 24–26.
Benedykt XVI, *Homilia podczas Nieszporów w święto Ofiarowania Pańskiego 2011*, „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 3 (2011), s. 26–28.
Benedykt XVI, *Homilia podczas Mszy św. na placu Katedralnym w Erfurcie*, „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 12 (2011), s. 26–28.
Benedykt XVI, *Homilia podczas Mszy św. na rozpoczęcie Roku Wiary*, „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 11 (2012), s. 8–10.
Benedykt XVI, *Homilia podczas Mszy św. na zakończenie Roku Kapłańskiego*, „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 8–9 (2010), s. 35–37.
Benedykt XVI, *Homilia w Ratyzbonie*, „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 11 (2006), s. 23–25.
Benedykt XVI, List apostolski *Porta fidei*, Watykan 2011.
Benedykt XVI, *Modlitwa z kapłanami, seminarzystami i osobami konsekrowanymi w Mediolanie*, „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 7–8 (2012), s. 13–14.
Benedykt XVI, *Orędzie na Wieki Post 2013*, „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 3–4 (2013), s. 12–14.
Benedykt XVI, *Podróż apostolska Benedykta XVI do Francji z okazji 150. rocznicy objawień w Lourdes 12–15 IX 2008*, Kraków 2008.

[74] Zob. J. Szymik, *Theologia Benedicta*, dz. cyt., s. 14, 32.

Benedykt XVI, *Przemówienie do młodych zakonnic w klasztorze św. Wawrzyńca w Escorialu*, „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 10–11 (2011), s. 12–13.
Benedykt XVI, *Przemówienie do uczestników XXV zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Świeckich*, „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 2 (2012), s. 29.
Benedykt XVI, *Przemówienie do wspólnoty franciszkańskiej w Alwerni*, „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 6 (2012), s. 9–10.
Benedykt XVI, *Przesłanie do osób konsekrowanych Europy na zakończenie XII Zebrania plenarnego Unii Konferencji Przełożonych Wyższych Europy*, „Wiadomości KAI" (19 marca 2006), s. 27.
Benedykt XVI, *Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański": Musimy wciąż na nowo odkrywać sens życia*, „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 10 (2010), s. 51.
Benedykt XVI, *Spotkanie z duchowieństwem, seminarzystami i świeckimi w seminarium w Ouidah*, „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 1 (2012), s. 14–15.
Benedykt XVI, *Spotkanie z młodzieżą w Pennabilli*, „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 8–9 (2011), s. 20.
Benedykt XVI, *Spotkanie z młodzieżą w Sao Paulo*, „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 7–8 (2007), s. 18–20.
Benedykt XVI, *Trzeba oczyścić Boże Narodzenie z naleciałości konsumpcjonizmu*, „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 2 (2009), s. 32.
Benedykt XVI do osób konsekrowanych, M. Saj (red.), Kraków 2009.
Jan Paweł II, Adhortacja *Vita consecrata*, Watykan 1996.
Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, Watykan 1979.
Jan Paweł II, *List apostolski do osób konsekrowanych we wspólnotach zakonnych oraz instytutach świeckich z okazji Roku Maryjnego*, Watykan 1988.
Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Kontemplujcie. Do osób konsekrowanych o śladach Piękna*, Watykan 2015.
Nossol A., *Historyczne znaczenie wyboru Benedykta XVI*, [w:] *Wokół osoby i myśli Benedykta XVI*, K. Glombik (red.), Opole 2006, s. 15–18.
Pagacz M., *Życie konsekrowane znakiem nadziei dla współczesnego świata w nauczaniu Kościoła od Soboru Watykańskiego II*, Kraków 2019.
Sarah R., *Bóg albo nic. Rozmowa o wierze*, tłum. A. Kuryś, Warszawa 2016.
Słupek R., *Benedykt XVI o istocie i miejscu życia konsekrowanego w Kościele*, „Życie Konsekrowane" 6 (2009), s. 81–93.
Słupek R., *Benedykta XVI sensotwórcza apologia wiary jako odpowiedź na postmodernistyczny kryzys sensu i wartości*, „Biblioteka Teologii Fundamentalnej" 8 (2013), s. 87–106.
Synod Biskupów, *Orędzie XIII Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego*, „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 12 (2012), s. 28–36.
Szymik J., *Chodzi o Boga. W rozmowie z Dominiką Szczawińską-Ziembą o teologii Benedykta XVI*, Katowice 2012.
Szymik J., *Prawda i mądrość. Przewodnik po teologii Benedykta XVI*, Kraków 2018.
Szymik J., *Theologia Benedicta*, t. 1, Katowice 2010.
Teologiczna doniosłość pontyfikatu Benedykta XVI, A. Wojtczak (red.), Poznań 2014.
Wojtczak A., *Papież teologów. Panorama „stacji" i węzłowych tematów teologii Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, [w:] *Teologiczna doniosłość pontyfikatu Benedykta XVI*, A. Wojtczak (red.), Poznań 2014, s. 9–56.
Wokół osoby i myśli Benedykta XVI, K. Glombik (red.), Opole 2006.

Małgorzata Pagacz USJK (s. dr) – należy do Zgromadzenia Sióstr Urszulanek Serca Jezusa Konającego, jest odpowiedzialna za formację młodych sióstr. Ukończyła studia filozoficzne oraz teologiczne, a w 2018 roku uzyskała tytuł naukowy doktora nauk teologicznych na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie. Jest także magistrem matematyki (Uniwersytet Jagielloński). Prowadzi wykłady na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego i Akademii Katolickiej w Warszawie. Ostatnio opublikowała m.in. *Życie konsekrowane znakiem nadziei dla współczesnego świata w nauczaniu Kościoła po Soborze Watykańskim II* (Kraków 2019).

Wrocławski Przegląd Teologiczny
29 (2021) 1, 345–366
Wrocław Theological Review

Rafał Hołubowicz
Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska
rafal.holubowicz@archidiecezja.wroc.pl
ORCID: 0000-0003-1027-5684

Zespół stresu pourazowego i dobrowolna niezdolność do zawarcia małżeństwa w świetle orzecznictwa Roty Rzymskiej. Krytyczna analiza książki *Wpływ zespołu stresu pourazowego na kanoniczną niezdolność do zawarcia małżeństwa*

Post-traumatic Stress Disorder and Consensual Incapacity to Marry in the Light of the Case Law of the Roman Rota: Critical Analysis of the Book *Wpływ zespołu stresu pourazowego na kanoniczną niezdolność do zawarcia małżeństwa*

Abstract: We are living in times fraught with tragic events such as numerous armed conflicts, terrorist attacks, natural disasters etc. All of them cause post-traumatic stress disorder. The symptoms of this disorder have a big influence on human ability to contract marriage. The authors of *Wpływ zespołu stresu pourazowego na kanoniczną niezdolność do zawarcia małżeństwa* [*Impact of Post-Traumatic Stress Disorder on Canonical Incapacity to Marry*] have conducted a study on the causes behind the PTSD occurrence and its influence on consensual incapacity to marry in the light of the jurisprudence of the Roman Rota.

Keywords: post-traumatic stress disorder, canon law, consensual incapacity to marry, Roman Rota

Abstrakt: Żyjemy w rzeczywistości, która przepełniona jest różnego rodzaju tragicznymi wydarzeniami, takimi chociażby jak liczne konflikty zbrojne, coraz liczniejsze ataki terrorystyczne, klęski żywiołowe itp. Wszystko to powoduje, że człowiek współczesny coraz częściej cierpi na tzw. *post-traumatic stress disorder*. Objawy tego schorzenia wpływają znacznie na zdolność człowieka do zawarcia małżeństwa. W związku z tym Autorzy książki *Wpływ zespołu stresu pourazowego na kanoniczną niezdolność do zawarcia małżeństwa* podejmują pogłębione studium nad przyczynami

DOI: 10.34839/wpt.2021.29.1.345-366 © Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

występowania PTSD oraz wpływem tego zespołu na niezdolność konsensualną do zawarcia małżeństwa, znajdującą swoje odzwierciedlenie w orzecznictwie Roty Rzymskiej.

Słowa kluczowe: *post-traumatic stress disorder*, zespół stresu pourazowego, prawo kanoniczne, niezdolność konsensualna do zawarcia małżeństwa, Rota Rzymska

Wstęp

Zagadnienie zespołu stresu pourazowego (*post-traumatic stress disorder*, w skrócie PTSD) stanowi w ostatnim czasie coraz częściej podejmowany przez wiele gałęzi wiedzy temat. Oczywiście w sposób szczególny zainteresowane są nim nauki medyczne. Jednak także dla dziedziny prawa kanonicznego problematyka ta staje się interesująca. Z jednej strony ze względu na ogromną tragedię ostatnich wielkich wojen i ich katastrofalne skutki w życiu milionów ludzi, liczne konflikty zbrojne, toczące się również w naszych czasach, ataki terrorystyczne czy inne traumatyczne przeżycia, których niemało dzisiaj na świecie; z drugiej zaś na rosnącą liczbę skarg o stwierdzenie nieważności małżeństwa wpływających do sądów kościelnych na całym świecie, w tym w Polsce.

Mimo że zarówno wskazane powyżej tragiczne wydarzenia, jak i sam temat stwierdzenia nieważności małżeństwa nie są niczym nowym, to okazuje się, że zagadnienie wpływu PTSD na niezdolność do zawarcia małżeństwa to problem, którego głębszego opracowania nikt wcześniej się nie podjął. W literaturze kanonistycznej nie znajdziemy właściwie żadnego artykułu na ten temat, nie mówiąc już o jakiejś monografii. Jest to o tyle dziwne, że w orzecznictwie Roty Rzymskiej znajdujemy liczne odniesienia do zespołu stresu pourazowego jako źródła niezdolności konsensualnej. Trzeba jednak zaznaczyć, że w Trybunale tym jak dotąd nie prowadzi się spraw, których przedmiot stanowi oddziaływanie interesującego nas zespołu na niezdolność konsensualną, jak to ma miejsce w przypadku typowych jednostek chorobowych. W rozstrzygnięciach rotalnych bowiem PTSD pojawia się tylko jako pewien wątek, częściej w uzasadnieniach faktycznych; sporadycznie w uzasadnieniach prawnych spraw prowadzonych z tytułów określonych w kan. 1095, n. 2–3 KPK[1]. Sytuacja ta stała się podstawowym motywem do podjęcia badań nad tym zagadnieniem dla ks. prof. dr hab. Gintera Dzierżona oraz dr Kingi Szymańskiej.

Autorzy książki, której analizy dokonujemy w niniejszym artykule, to specjaliści w dziedzinie prawa kanonicznego. Ks. Dzierżon jest kanonistą,

[1] Zob. G. Dzierżon, K. Szymańska, *Wpływ zespołu stresu pourazowego na kanoniczną niezdolność do zawarcia małżeństwa*, Warszawa 2020, s. 109.

profesorem nauk prawnych, wykładowcą na Wydziale Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Ginter Dzierżon święcenia kapłańskie przyjął 22 czerwca 1985 roku w Opolu. Stopień naukowy doktora w zakresie prawa kanonicznego uzyskał w 1998 roku w Wydziale Prawa Kanonicznego Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, na podstawie rozprawy napisanej pod kierunkiem ks. Wojciecha Góralskiego. Stopień doktora habilitowanego uzyskał w 2003 roku. Od 2010 roku jest profesorem tytularnym nauk prawnych.

Z kolei dr Kinga Szymańska jest kanonistą, a tytuł doktora nauk prawnych uzyskała na Wydziale Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie w 2018 roku, na podstawie rozprawy doktorskiej *Wpływ zaburzeń odżywiania na niezdolność konsensualną do zawarcia małżeństwa*, napisanej pod kierunkiem ks. Gintera Dzierżona. Wcześniej uzyskała tytuł mgr lic. prawa kanonicznego, także na Wydziale Prawa Kanonicznego UKSW. Jest również magistrem prawa Wydziału Prawa i Administracji UW. Kinga Szymańska ukończyła z wyróżnieniem stosunki międzynarodowe na Wydziale Dziennikarstwa i Nauk Politycznych UW, a jej praca magisterska była nominowana do nagrody Ministra Spraw Zagranicznych RP.

Wyniki swoich badań nad tematem PTSD i jego wpływem na zdolność konsensualną do zawarcia małżeństwa Autorzy zawarli w dziele *Wpływ zespołu stresu pourazowego na kanoniczną niezdolność do zawarcia małżeństwa*, wydanym w 2020 roku przez Wydawnictwo Naukowe UKSW. Aby osiągnąć zamierzony cel, omawianą publikację Autorzy podzielili na trzy zasadnicze części: rozdział I – *Historia badań nad zespołem stresu pourazowego* (s. 13–36); rozdział II – *Zespół stresu pourazowego w naukach medycznych* (s. 37–108); rozdział III – *Wpływ zespołu stresu pourazowego na niezdolność do zawarcia małżeństwa w orzecznictwie Roty Rzymskiej* (s. 109–171). Wskazane powyżej części zostały poprzedzone spisem treści (s. 5–8) oraz wstępem (s. 9–11). Zamyka je zakończenie (s. 173–175), krótki wykaz ważniejszych skrótów (s. 177), rozległa bibliografia (s. 179–199) oraz abstrakt i spis treści w języku angielskim (s. 201–208).

Już na wstępie należy podkreślić, że omawiana publikacja stanowi bardzo ważny wkład w kanonistyczną refleksję nad omawianym zagadnieniem, gdyż, jak już zostało wspomniane, nie powstało do tej pory tak szczegółowe i wyczerpujące opracowanie tego tematu. Ponadto Autorzy zwracają uwagę, że ich praca może stać się zachętą do podjęcia podobnych badań nad wpływem innych zespołów chorobowych na niezdolność konsensualną do zawarcia małżeństwa.

Kwestia tytułu

Podejmując próbę naukowej polemiki z Autorami książki, w pierwszym rzędzie należy odnieść się właśnie do tytułu, który wydaje się mało precyzyjny. Autorzy opierają swoje badania nad wpływem PTSD właściwie tylko na orzecznictwie Roty Rzymskiej. Takie jest zresztą założenie omawianej publikacji, o którym mówią sami Autorzy we wstępie do niej, a które wynika chociażby z braku innych źródeł. Wskazują oni także, że zasadnicza teza przez nich postawiona znajdzie rozwiązanie w ostatniej części, noszącej tytuł *Wpływ zespołu stresu pourazowego na niezdolność do zawarcia małżeństwa w orzecznictwie Roty Rzymskiej*. We wstępie do analizowanego studium czytamy bowiem:

> Jak nadmieniono, treści zawarte w dwóch pierwszych rozdziałach staną się tłem do rozważań pryncypialnych podjętych w rozdziale trzecim. W tej części monografii bowiem zostaną poddane szczegółowej analizie orzeczenia rotalne, w których występuje kwestia PTSD. Z tym przedsięwzięciem łączyć się będą cele badawcze, sprowadzone do następujących pytań: Na ile audytorzy rotalni w recepcji treści nauk medycznych zachowali czystość metodologiczną? Czy w Rocie Rzymskiej prowadzenie procesu, w którym przewijał się wątek PTSD, różniło się od prowadzenia procesów, w których określano wpływ typowych jednostek chorobowych na niezdolność konsensualną do zawarcia małżeństwa?[2]

Z założeń Autorów i treści monografii wyraźnie wynika, że chodzi o zbadanie, jaki wpływ PTSD ma na orzecznictwo Roty Rzymskiej w zakresie niezdolności konsensualnej. Nie wynika to jednak jednoznacznie z samego tytułu, który wydaje się wskazywać na szerszy problem. Należałoby się zastanowić, czy nie warto by było do istniejącego tytułu dodać podtytułu, który by precyzował zakres treściowy, jaki czytelnik znajdzie w omawianej publikacji, bądź też doprecyzować tytuł, jasno wskazując, że rozważania Autorów dotyczyć będą jedynie dotychczas wydanych wyroków Roty Rzymskiej, w których znajdują się odniesienia do interesującego nas zespołu pourazowego. Większa precyzja w tytule z pewnością pozwoliłaby uniknąć ewentualnych rozczarowań wśród czytelników, którzy ostatecznie mogliby nie znaleźć w omawianym dziele wszystkich treści, których się spodziewali. Ponieważ Autorzy mówią o bardzo ważnym i mało znanym zagadnieniu oraz poruszają się w obrębie nauk medycznych i kanonicznych, precyzja wyrażania się jest bardzo istotna. Nie brakuje jej absolutnie w treści książki, jednak w tytule tak.

[2] G. Dzierżon, K. Szymańska, *Wpływ zespołu stresu...*, dz. cyt., s. 11.

PTSD w ujęciu historycznym

W pierwszym rozdziale monografii autorstwa ks. Gintera Dzierżona i Kingi Szymańskiej znajduje się szczegółowe omówienie historii badań prowadzonych nad zespołem stresu pourazowego. Za Autorami podkreślić należy, że po raz pierwszy objawy PTSD zostały określone dopiero w 1952 roku w *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, jako *gross stress reaction*. W kolejnym wydaniu DSM-II posłużono się z kolei innym terminem: *adjustment reaction of adult life*. Dopiero w DSM-III, wydanym w 1980 roku, zaczęto się oficjalnie posługiwać terminem „zespół stresu pourazowego". Wprowadzono ten termin w oparciu o szczegółowe analizy sytuacji żołnierzy amerykańskich, którzy wrócili z wojny w Wietnamie. Na tej podstawie zaczęto wymieniać podstawowe objawy PTSD, którymi były m.in. zaburzenia dyssocjalne oraz uzależnienie od alkoholu i narkotyków. Ponadto u żołnierzy zaobserwowano objawy typowe dla współcześnie rozumianego PTSD, jakimi były: koszmary senne, zaburzenia nastroju, upośledzenia reakcji, agresywne i autodestrukcyjne działania oraz utrata kontroli nad agresywnym zachowaniem[3]. Są to zaburzenia, które mają istotny wpływ na zdolność do zawarcia małżeństwa. Zatrzymajmy się na chwilę nad dwoma z nich.

Jeżeli chodzi o osobowość dyssocjalną, nazywaną obecnie w psychologii „antyspołecznym zaburzeniem osobowości", to trzeba powiedzieć, że to zjawisko dosyć złożone. Przypadłość ta dotyka nie tylko intelektu czy woli, ale także innych obszarów osobowości. Dlatego też osoba, u której zdiagnozowano osobowość dyssocjalną, została określona jako ta, która nigdy nie osiągnęła stopnia rozwoju właściwego dla *homo domesticus*[4]. Szacuje się, że obecnie osobowość antysocjalna występuje u ok. 3% populacji, najczęściej u mężczyzn.

Chcąc zdefiniować *antisocial personality disorder*, należy podkreślić, że chorobę tę definiuje się, przede wszystkim, poprzez opisanie charakterystycznych dla niej zachowań. Dlatego też definicja, którą znajdujemy w wykazie WHO (ICD-10), jest bardzo zwięzła: „Zaburzenie, które zwraca uwagę dużą niewspółmiernością między zachowaniem a obowiązującymi normami społecznymi". Jak można zauważyć, opis ma charakter deskryptywny i zawiera następujące cechy zaburzenia: a) bezwzględne nieliczenie się z uczuciami innych; b) silna i utrwalona postawa nieodpowiedzialności i lekceważenia norm, reguł i zobowiązań społecznych; c) niemożność utrzymania trwałych związków z innymi,

[3] Por. G. Dzierżon, K. Szymańska, *Wpływ zespołu stresu…*, dz. cyt., s. 13–14.

[4] Zob. A. Mendonca, *Antisocial Personality and Nullity of Marriage*, „Studia Canonica" 16 (1982), nr 1, s. 45.

przy braku trudności w ich nawiązywaniu; d) bardzo niska tolerancja frustracji i niski próg wyzwalania agresji, w tym zachowań gwałtownych; e) niezdolność przeżywania poczucia winy i korzystania z doświadczeń, a w szczególności z doświadczanych kar; f) wyraźna skłonność do obwiniania innych lub wysuwania pozornie możliwych do uznania racjonalizacji zachowań, które są źródłem konfliktów z otoczeniem[5].

Według doktryny kanonistycznej do zawarcia małżeństwa konieczny jest taki rozwój intelektualno-wolitywny, który proporcjonalnie odpowiada rzeczywistości zawieranego małżeństwa. Każdy wolny czyn wymaga poznania intelektualnego, które jednakże nie jest wystarczającym czynnikiem dokonującym wyboru. Doktryna kanonistyczna wymaga także zdolności podmiotu do podjęcia świadomego wyboru po refleksji nad prowadzącymi do niego motywami. Ludzkie działanie jest wynikiem woli, która musi w każdym przypadku być wolna. Wolność woli powinna być rozumiana jako „wolność psychologiczna", implikująca podejmowanie decyzji, świadomych, odpowiedzialnych i umotywowanych[6].

Istotą zaburzeń dyssocjalnych jest ich wpływ na właściwe funkcjonowanie intelektu, woli i uczuć. To one, z zasady, mają doprowadzić nupturienta do świadomej, wolnej i racjonalnej decyzji o zawarciu związku małżeńskiego. Dlatego też mamy w tym przypadku do czynienia z niezdolnością konsensualną rozumianą zarówno statycznie (dotyczącą aktu zgody małżeńskiej), jak i dynamicznie (rozumianą jako moment psychologiczny, z którego wypływa realizacja małżeństwa, polegająca na podjęciu obowiązków małżeńskich)[7].

Podobnie poważnym problemem, mającym istotny wpływ na niezdolność konsensualną do zawarcia małżeństwa, jest alkoholizm. Autorzy książki *Wpływ zespołu stresu pourazowego na kanoniczną niezdolność do zawarcia małżeństwa* wymieniają to schorzenie jako jeden z często pojawiających się objawów zespołu stresu pourazowego. Jak wiemy, alkoholizm bardzo często rodzi postawy całkowicie antysocjalne (socjopatia), gdzie ujawnia się brak kontroli własnego postępowania. Doskonale zdajemy sobie także sprawę, że alkoholizm jest dziś poważnym problemem społecznym, psychologicznym oraz prawnym. Problematyka dotycząca alkoholizmu coraz częściej występuje w orzecznictwie Roty Rzymskiej i w trybunałach kościelnych jako przyczyna niezdolności osoby do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich.

---

5 Por. W. Kraiński, *Osobowość dyssocjalna jako przyczyna psychiczna nieważności małżeństwa*, „Ius Matrimoniale" 15 (2010), nr 21, s. 33.

6 Por. W. Kraiński, *Osobowość dyssocjalna*..., dz. cyt., s. 36.

7 Por. W. Kraiński, *Osobowość dyssocjalna*..., dz. cyt.

Zacznijmy i tym razem od próby zdefiniowania alkoholizmu. W 1951 roku Światowa Organizacja Zdrowia zaproponowała następującą definicję:

> Alkoholizm to każdy sposób picia napojów alkoholowych, który wykracza poza miarę tradycyjnego, zwyczajowego spożycia, albo poza ramy obyczajowego, przyjętego w całej społeczności picia towarzyskiego, bez względu na czynniki etiologiczne, które do takiego zachowania prowadzą, i niezależnie od zakresu, w jakim te czynniki etiologiczne zależą od dziedziczności, konstytucji oraz nabytych wpływów fizjopatologicznych i metabolicznych[8].

Z definicji tej wynika, że alkoholicy to osoby, które nadmiernie piją i u których zależność od alkoholu jest taka, iż wskazuje wyraźnie na zaburzenia psychiczne albo na objawy zakłócające ich zdrowie fizyczne i psychiczne. Poza tym zależność od alkoholu może mieć wpływ na stosunki z osobami drugimi i ich zachowanie się socjalne i ekonomiczne bądź też wskazuje na objawy zwiastujące zaburzenia tego rodzaju. Niektórzy autorzy podkreślają, że cechą charakterystyczną alkoholizmu jest głód alkoholowy, czyli pragnienie ponownego picia, utrata kontroli oraz uzależnienie od alkoholu, które ustala się powoli przy założeniu minimum początkowej tolerancji[9].

Dla przedmiotu niniejszego artykułu istotne jest podkreślenie faktu, że kliniczny obraz alkoholizmu wyraża się zaburzeniami prawie we wszystkich czynnościach organicznych i psychicznych. Zatem można powiedzieć, że zaburzeniu ulegają spostrzeganie, uwaga, pamięć, myślenie, krytycyzm, stany emocjonalne i uczuciowe. Osoba uzależniona od alkoholu wykazuje osłabienie sądu praktycznego w wyniku rozdźwięku pomiędzy wewnętrznym światem fikcji a rzeczywistością. Poza tym niektórzy autorzy podkreślają, że alkohol zaczyna być instrumentem redukcji lęku przed światem, przed realnym zaangażowaniem się, przed realnymi relacjami interpersonalnymi. Można zatem powiedzieć, że osoba uzależniona od alkoholu buduje pomiędzy sobą a rzeczywistością pewien rodzaj muru i nie dopuszcza żadnych informacji na swój temat, szczególnie tych negatywnych. Z tego też względu nie jest w stanie zawrzeć ważnego związku małżeńskiego dla racjonalnych i umotywowanych powodów. Alkoholik jest

---

8 W. Krupa, *Alkoholizm jako przyczyna nieważności małżeństwa*, „Ius matrimoniale" 1 (1996), nr 67, s. 133.

9 Por. A. Gołębiowska, *Alkoholizm jako przyczyna nieważności małżeństwa według orzecznictwa Roty Rzymskiej i Trybunałów kościelnych*, „Prawo kanoniczne" 55 (2012), nr 3, s. 122–123; T. Kulisiewicz, *Zespół uzależnienia alkoholowego (choroba alkoholowa). Rozpoznanie i leczenie*, Warszawa 1984, s. 5; J. Lechicki, *ABC, co wiem o alkoholu i alkoholizmie*, Warszawa 1986, s. 3.

osobą niedostosowaną społecznie i nieodpowiedzialną za podjęte obowiązki w rodzinie i w pracy. Dlatego alkoholizm, którego konsekwencja to degradacja struktur i funkcji psychicznych w kierunku niedojrzałości osobowościowej, może być powodem zaburzonych relacji interpersonalnych, co w sytuacji małżeństwa jest czymś bardzo niebezpiecznym[10].

Wracając do analizy dzieła ks. Gintera Dzierżona i Kingi Szymańskiej, należy zauważyć, że problem PTSD okazał się o wiele poważniejszy, niż początkowo myślano. Dlatego też w latach 80. XX wieku Kongres Stanów Zjednoczonych powołał specjalny program badawczy – National Vietnam Veterans Readjustment Study, który z czasem został przekształcony w The National Vietnam Veterans Longitudinal Study. Wyniki badań wskazywały, że prawie 271 tys. żyjących weteranów wojny wietnamskiej, mimo upływu 40 lat od zakończenia działań wojennych, nadal doświadczało objawów PTSD. Ponadto wykazano, że prawie 1/3 z nich cierpiała na poważne zaburzenia depresyjne.

Powaga sytuacji skłoniła Autorów monografii do podjęcia głębszej analizy uwarunkowań historycznych, w których prowadzone były badania nad PTSD. Autorzy doszli do konkluzji, że do XVIII wieku omawiane schorzenie właściwie w ogóle nie znajdowało się w obszarze zainteresowań nauk medycznych. Jednocześnie jednak zauważają, iż opisy faktycznych objawów, choć wówczas jeszcze niesklasyfikowanych, znaleźć można już w starożytności, w różnego rodzaju tekstach literackich, poematach epickich czy nawet teksach religijnych.

Najstarszym tekstem, w którym można odnaleźć opisy zaburzeń reaktywnych charakterystycznych dla PTSD, jest, pochodzący z XVIII wieku p.n.e., Kodeks Hammurabiego. Drugim ważnym świadectwem dla badań nad PTSD jest Pismo Święte. Tutaj należy zwrócić szczególną uwagę na postać i zachowanie biblijnego Hioba. Wskutek wielu ciężkich przeżyć, których doświadczył z wyroków Bożej Opatrzności, przeżywał potężną bezsilność. Z tekstu biblijnego wyraźnie wynika, że Hioba dręczyły koszmary senne oraz reminiscencje. Także autor Księgi Powtórzonego Prawa wydaje się wskazywać, iż ówcześni dowódcy mieli świadomość tego, że udział w okrutnych walkach i trudy życia bitewnego mogą negatywnie oddziaływać na psychikę żołnierzy, prowadząc nawet do załamania nerwowego[11].

Autorzy omawianej monografii dokonują analizy wybranych dzieł literatury klasycznej, tj. *Iliady* czy *Odyseji* Homera. Zwracają uwagę także na skandynawskie sagi, szczególnie *Sagę o Gislim* pochodzącą z XIII wieku, w której odnaleźć można opisy traumy, jakiej doświadcza główny bohater. Kończąc ten

[10] Por. A. Gołębiowska, *Alkoholizm jako przyczyna*..., dz. cyt., s. 124–128.
[11] Zob. G. Dzierżon, K. Szymańska, *Wpływ zespołu stresu*..., dz. cyt., s. 18.

etap swoich analiz, Autorzy wskazują jeszcze na twórczość Williama Szekspira, w której doszukać się można, u występujących w dziełach autora bohaterach, szeregu objawów psychosomatycznych związanych z doświadczeniem jakichś traumatycznych przeżyć.

Po tej wstępnej analizie Autorzy dzieła *Wpływ zespołu stresu pourazowego na kanoniczną niezdolność do zawarcia małżeństwa* skupiają się na przebiegu badań nad PTSD w naukach medycznych. Pierwsza próba naukowego podejścia do omawianego zagadnienia miała miejsce dopiero w XVII wieku. Podjął się jej Johannes Hofer w dziele *Dissertatio Medica de Nostalgia, oder Heimweh*, wydanym w Bazylei w 1688 roku. Autor ten posłużył się terminem „nostalgia", aby opisać stan bólu moralnego, który wynikał z przymusowego oddzielenia od środowiska rodzinnego i społecznego. Z kolei pierwsze medyczne dzieło podejmujące tematykę PTSD to *Nosographie Philosophique, ou La méthode de l'analyse appliquée a la médicine* autorstwa Philippe'a Pinela, z 1798 roku. Francuski uczony omówił w nim przypadek Blaise Pascala, którego po wypadku do końca życia dręczyły koszmary senne; pewnej zmianie uległa też jego osobowość, gdyż stał się wycofany, depresyjny, a zarazem odczuwał permanentny niepokój. Poza tym Pinel na przykładzie żołnierzy biorących udział w Wielkiej Rewolucji Francuskiej opisał „nerwicę wojenną", posługując się dwoma określeniami: „nerwica sercowo-oddechowa" oraz „ostre stuporyczne stany pourazowe"[12].

Należy także zauważyć, że przez długi okres badacze zajmujący się tematem traumatycznych przeżyć i ich medycznych konsekwencji skupiali się głównie na żołnierzach, którzy w wyniku działań wojennych doświadczają całej serii psychosomatycznych objawów traumy. Dopiero w XIX wieku, w wyniku rewolucji przemysłowej, zaczęto diagnozować szok pourazowy nie tylko u żołnierzy, ale także u osób cywilnych, doznających niejednokrotnie urazów wskutek nieszczęśliwych wypadków. Jak podkreślają Autorzy w analizowanej monografii, klęski żywiołowe, wypadki w fabrykach oraz katastrofy kolejowe przyczyniły się do wypracowania teorii organicznej, zgodnie z którą uznawano, że za psychiczne symptomy nerwicy były odpowiedzialne mikroskopijne urazy układu nerwowego (*railway spine*) oraz mózgu (*railway brain*). Poglądy te stały w opozycji do teorii o emocjonalnym podłożu nerwicy. Spory pomiędzy zwolennikami obu teorii trwały aż do zakończenia I wojny światowej[13].

W wyniku wojen napoleońskich czy wojny secesyjnej badania nad objawami PTSD skupiły się jednak na traumach wywołanych przez działania wojenne. Analiza wielu tysięcy przypadków żołnierzy doprowadziła do wyłonienia

[12] G. Dzierżon, K. Szymańska, *Wpływ zespołu stresu…*, dz. cyt., s. 23.
[13] Zob. G. Dzierżon, K. Szymańska, *Wpływ zespołu stresu…*, dz. cyt., s. 23.

całego szeregu objawów. Wśród nich wymienia się m.in.: zaburzenia psychiczne przejawiające się nostalgią bądź histerią, depresje, agresywne i wrogie reakcje; uzależnienia od alkoholu, morfiny, opium; symptomy takie jak płytki oddech, kołatanie serca, zmęczenia, omdlenia, bóle głowy, szum w uszach, zaburzenia snu, pocenie się, drżenie rąk, utrata apetytu, paraliż, przykurcze mięśni, drgawki; utrata słuchu, węchu i smaku bez widocznych urazów fizycznych; utrata pamięci. To tylko niektóre z licznych objawów PTSD, które w wyniku wielu badań i analiz wyłonili lekarze zajmujący się tą problematyką. Zwieńczeniem tych wszystkich wysiłków badawczych, trwających ponad dwieście lat, było uznanie przez Amerykańskie Towarzystwo Psychologiczne w 1980 roku PTSD za odrębną jednostkę chorobową.

PTSD z punktu widzenia nauk medycznych

Po dokładnej analizie historii rozwoju badań nad *post-traumatic stress disorder* Autorzy monografii przeszli do analizy czysto medycznej interesującego nas schorzenia. W tym celu skupiają się na dokładnym opisie objawów PTSD, klasyfikując pacjentów w czterech kategoriach: żołnierze, więźniowie (w tym ofiary obozów koncentracyjnych), osoby zawodowo zajmujące się udzielaniem pomocy oraz dzieci.

Następnie Autorzy dokonują analizy kryteriów diagnostycznych stosowanych w przypadku PTSD. Omawiają kolejno kryteria diagnostyczne występujące w ICD-10 (*International Statistical Classification of Diseases and Related Health Problems*) oraz we wspominanym już wcześniej DSM-5. Na zakończenie, podejmując temat etiopatogenezy, analizują wpływ poszczególnych czynników na rozwój PTSD, a są to: zdarzenia traumatyczne, czynniki osobowościowe, czynniki rodzinne oraz czynniki genetyczne.

Z całości dokonanych analiz można wywnioskować, że medycyna rozróżnia cztery kategorie objawów PTSD. Pierwsza z nich to intruzja, której przejawem są senne koszmary, retrospekcje, uporczywe ponowne przeżywanie traumy. Kategoria druga to unikanie dyskusji na temat przeżytej tragedii. Natomiast w ramach kategorii trzeciej, określanej jako „podniecenie i reaktywność", wymienia się: trudności ze snem, drażliwość, wybuchy gniewu, nadwrażliwość, uczucie napięcia i niepokoju. Wreszcie ostatnią kategorię stanowią symptomy wpływające na nastrój i myślenie, jakimi są: poczucie winy, trudności z koncentracją, zmniejszenie zainteresowania życiem i otoczeniem, problemy ze zdrowiem psychicznym, przejawiające się w depresjach, fobiach czy lękach. Poza tym diagnozuje się objawy somatyczne: bóle i zawroty głowy, migreny, problemy

z układem odpornościowym, bóle w klatce piersiowej, poczucie ciągłego zmęczenia, a także problemy z układem sercowo-oddechowym, mięśniowo-szkieletowym, żołądkowo-jelitowym oraz immunologicznym[14].

Przyznać należy, że Autorzy w bardzo szczegółowy sposób omówili osiągnięcia współczesnej medycyny w dziedzinie PTSD. Jednakże brakuje w tym rozdziale nieco więcej odniesień poszczególnych objawów chorobowych do konkretnych sytuacji mogących mieć miejsce w małżeństwie, które zawierają osoby dotknięte PTSD, a które to sytuacje z kolei mogą mieć wpływ na ważność zawartego małżeństwa.

Właściwe tylko w czterech miejscach odnajdujemy bezpośrednie odniesienie objawów PTSD do ewentualnych problemów małżeńskich. Najpierw na s. 45, gdzie Autorzy odnoszą się do wyników badań Andrzeja Piotrowskiego, który wykazuje wprost destrukcyjny wpływ PTSD na późniejsze funkcjonowanie społeczne, emocjonalne, a także rodzinne kombatantów. Opisując życie małżeńskie kombatantów, zwraca on uwagę na takie problemy jak obniżony poziom intymności oraz brak zgodności i satysfakcji w relacjach interpersonalnych, które często prowadzą do rozpadu związku. Na kolejnej stronie Autorzy cytują opis zachowań weteranów wojennych po powrocie do domu, którego dokonał Antoni Strzymiński w artykule zamieszczonym w „Przeglądzie Humanistycznym" pt. *Stres bojowy a terroryzm – profilaktyka stresu w wojsku*. Autor podkreśla w nim, że żołnierze z PTSD unikają rozmów na temat misji, zamachów terrorystycznych, nie mogą oglądać filmów i programów o tej tematyce. Przelatujący helikopter może wywołać u nich objawy paniki, kojarzy się z sytuacją zagrożenia, wojną, transportem rannych. Krzyczą przez sen, cierpią na nadmierną czujność. Zdarza się, że w nocy budzi ich najmniejszy szmer, wychodzą z domu, by „patrolować teren", zachowują się, jakby cały czas pełnili wartę. Wszystko to negatywnie odbija się na ich życiu rodzinnym. Dochodzi do kłótni małżeńskich i nieporozumień z dziećmi, życie rodzinne bywa wystawione na ciężką próbę[15]. Nie ma żadnych wątpliwości, że osoba z takimi zaburzeniami nie może stworzyć zdrowej wspólnoty całego życia, jaką ze swej natury jest małżeństwo.

Jeszcze jedno bezpośrednie odniesienie do życia małżeńskiego odnajdujemy na s. 64–65 analizowanego dzieła, gdzie Autorzy, omawiając objawy PTSD u dzieci, wskazują na ich poważny wpływ na późniejsze życie, zarówno jeśli chodzi o relacje intymne, jak i zachowania rodzicielskie. W stanie chronicznego

[14] Por. G. Dzierżon, K. Szymańska, *Wpływ zespołu stresu…*, dz. cyt., s. 107–108.

[15] Zob. A. Strzymiński, *Stres bojowy a terroryzm – profilaktyka stresu w wojsku*, „Przegląd Humanistyczny" 55 (2011), nr 5, s. 157–158.

stresu, wywołanego patologią rodzinną bądź przemocą rówieśniczą, deformacji ulega osobowość dziecka. W efekcie w dorosłości cechuje się ono niskim poczuciem własnej wartości, co znajduje wyraz w jego zachowaniach. Zazwyczaj jest nieufne, lękliwe, niejednokrotnie przejawia negatywny stosunek względem własnego ciała[16].

Ostatnie odniesienie znajdujemy na s. 92, gdzie w oparciu o badania Stelli James Autorzy analizują tzw. stres okołoporodowy, który przejawia się lękiem kobiety przed śmiercią, bólem czy deformacją fizyczną noworodka. Może on tak silnie wpływać na kobietę, że wywoła u niej z jednej strony niechęć do kolejnej ciąży, a z drugiej nadopiekuńczość wobec urodzonego dziecka. I jedno, i drugie zachowanie ma istotny wpływ na budowanie wspólnoty małżeńskiej.

Jak zostało to już wspomniane, Autorzy wykonali bardzo trudną i ważną pracę, podejmując się tak szczegółowej analizy wyników badań medycznych dotyczących PTSD. Gdyby zamieścili w tym rozdziale większą ilość konkretnych przykładów opisujących wpływ konkretnych objawów analizowanego zespołu chorobowego na małżeństwo, zwłaszcza w odniesieniu do niezdolności konsensualnej, uzyskaliby z pewnością efekt nie tylko czysto teoretycznego studium zagadnienia, ale także wzbogaciliby je o wymiar praktyczny, i to o dużym znaczeniu nie tylko dla kanonistów, ale przede wszystkim dla osób borykających się z tym problemem. Odnalazłyby tu one konkretne wskazówki, jak odnieść problemy chorobowe własne lub małżonka do kłopotów małżeńskich czy rodzinnych, z jakimi się borykają.

Niezdolność konsensualna do zawarcia małżeństwa

Polemika z Autorami dzieła *Wpływ zespołu stresu pourazowego na kanoniczną niezdolność do zawarcia małżeństwa* prowadzi nas do dyskusji o jeszcze jednym, najpoważniejszym chyba, defekcie omawianej monografii. Po drugim rozdziale, którego analiza została podjęta powyżej, Autorzy przeszli bezpośrednio do omawiania poszczególnych orzeczeń Roty Rzymskiej, w których znajdują się odniesienia do objawów PTSD. Wydaje się, że brakuje w tym miejscu pewnej, choćby pobieżnej analizy kanonicznej tematu niezdolności konsensualnej do zawarcia małżeństwa, która stałaby się fundamentem i wprowadzeniem do rozdziału poświęconego orzecznictwu Roty Rzymskiej. Tak dokładna analiza aspektów historycznych i medycznych odnośnie do *post-traumatic stress disorder* z zupełnym właściwie pominięciem kanonicznych aspektów niezdolności

[16] Zob. G. Dzierżon, K. Szymańska, *Wpływ zespołu stresu…*, dz. cyt., s. 65.

konsensualnej, o której ustawodawca kodeksowy mówi w kan. 1095 KPK, stwarza wrażenie zaistnienia w omawianej książce pewnej luki, przerywającej logiczny tok analizy badawczej. Biorąc pod uwagę szeroki wachlarz czytelników, którzy chcieliby się zapoznać z dziełem ks. Dzierżona i Szymańskiej, oraz różnorodność dziedzin naukowych przez nich reprezentowanych (nie wspominając o czytelnikach nieposiadających głębszej wiedzy w omawianym temacie), wydaje się niezbędne umieszczenie w monografii jeszcze jednego rozdziału poświęconego czysto prawnej analizie zagadnienie niezdolności konsensualnej.

Małżeństwo jest prawowitym związkiem mężczyzny i kobiety pochodzącym z ustanowienia Bożego. Powołania do małżeństwa jest wpisane w samą naturę mężczyzny i kobiety, którzy wyszli z ręki Stwórcy[17]. Przyczyną sprawczą małżeństwa jest wzajemna zgoda małżeńska. Sobór Watykański II podkreślił, że małżeństwo stanowi rzeczywistość dogłębnie ludzką, stąd i moment zawarcia tego związku winien być aktem dogłębnie ludzkim, nie zaś zwykłą formalnością. W myśl nauki soborowej zgoda małżeńska jest aktem w pełni osobowym, przez który sami małżonkowie wzajemnie się sobie oddają i przyjmują[18]. Ponieważ zgoda małżeńska jest aktem woli, który jest następstwem uprzedniego poznania zgodnie z zasadą *nil volitum quin praecognitum*, nieważność umowy małżeńskiej może być spowodowana nie tylko brakiem zgody, ale również różnymi okolicznościami, które wpływając na rozum lub wolę, ograniczają tę zgodę w sposób istotny, tak że staje się ona niewystarczająca z punktu widzenia prawa naturalnego. Stąd mówimy o wadach zgody małżeńskiej, a mianowicie: o braku dostatecznego używania rozumu, braku rozeznania co do praw i obowiązków małżeńskich, psychicznej niemożności przyjęcia istotnych obowiązków małżeńskich, błędzie, pozornej zgodzie małżeńskiej, zgodzie warunkowej, przymusie i bojaźni[19]. Pierwsze trzy dotyczą niezdolności konsensualnej.

Ustawodawca kodeksowy podkreśla, że naturalna zgoda małżeńska (por. kan. 1055 i 1057 KPK) nie jest tylko aktem woli przy założeniu, że jest to akt ludzki. Założenie to jest oczywiście niezbędne, ale nie wystarczające. Musi to być ponadto akt woli kwalifikowany przez małżeńską naturę swego przedmiotu i tytułu. Zawarcie małżeństwa implikuje taki specyficzny akt woli, który jest kwalifikowany, gdyż dzięki niemu nupturienci stają się wzajemnym, trwałym i wyłącznym darem z siebie samych i przyjęciem siebie samych, tytułem wzajemnego prawa i obowiązku, to znaczy tytułem wspólnego życia i miłości

[17] Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002, 1602.
[18] Por. Sobór Watykański II, Konstytucja *Lumen gentium*, 48.
[19] Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 2, Olsztyn 1996, s. 156–157.

należnych ze sprawiedliwości. Zgoda małżeńska, jako ludzki akt psychologiczny, winna być zatem nie tylko wolna, pełna i odpowiedzialna, lecz także odpowiednio proporcjonalna do przedmiotu i tytułu małżeństwa[20].

W tej perspektywie niezdolność konsensualna konstytuuje kategorię poważnych anomalii psychicznej struktury podmiotu, uniemożliwiających uznanie aktu jego woli za akt ludzki, wolny, pełny, odpowiedzialny i proporcjonalny wobec małżeństwa, czyli taki, na którym polega naturalnie wystarczająca zgoda. Dlatego też kan. 1095 obejmuje trzy odrębne i autonomiczne tytuły nieważności małżeństwa płynące z zaburzeń psychicznych, uniezdalniające osobę do wyrażenia ważnej zgody małżeńskiej.

Pierwsza z rozpatrywanych sytuacji dotyczy braku wystarczającego używania rozumu. W kanonistyce od dawna już trwa dyskusja dotycząca tego, jaki poziom umysłowy jest potrzebny do poznania i zrozumienia natury małżeństwa, a tym samym do wyrażenia zgody małżeńskiej. Kanoniści zastanawiają się, czy wystarczy tu zwyczajne rozeznanie umysłowe, jakie, zgodnie z kan. 97 § 2 KPK, domniemywa się po ukończeniu siódmego roku życia, czy też jest potrzebna wyższa dojrzałość umysłowa. Powszechniejsza stała się ta druga opinia.

W obecnie istniejącym ustawodawstwie wymagając wystarczającego używania rozumu, prawodawca odnosi to do wyrażenia zgody po myśli kan. 1104 KPK, czyli nie chodzi o zwykłe używanie rozumu, ale też nie chodzi o pełne używanie rozumu. Zatem brak wystarczającego używania rozumu jest związany ze stopniem racjonalności proporcjonalnej do waloru umowy małżeńskiej[21].

Z kolei kan. 1095 n. 2 stwierdza wyraźnie, że niezdolnymi do zawarcia małżeństwa są ci, którzy „mają poważny brak rozeznania oceniającego co do istotnych praw i obowiązków małżeńskich wzajemnie przekazywanych i przyjmowanych". Aby w pełni zrozumieć omawianą normę, należy wyjaśnić dwa podstawowe pojęcia, którymi operuje ustawodawca.

Pierwszym z nich jest termin *discretio iudicii*. Mówiąc o rozeznaniu oceniającym, mamy na myśli pewną zgodność działania intelektu i woli w kwestii decyzyjnej. Aby móc podjąć zobowiązania małżeńskie wypływające z aktu zawarcia małżeństwa, spełnione muszą zostać trzy warunki: 1) nie tylko teoretyczne poznanie małżeństwa, lecz także 2) zdolność krytycznego oceniania przedmiotu zgody oraz 3) wolność umożliwiająca swobodny wybór. Najbardziej istotnym

[20] Por. P.J. Viladrich, *Komentarz do kan. 1095*, [w:] *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, praca zbiorowa, Kraków 2011, s. 813; P.J. Viladrich, *El consentimiento matrimonial*, Pamplona 1998, s. 21–29.

[21] Por. H. Stawniak, *Niezdolność do zawarcia małżeństwa (kan. 1095 KPK) w świetle przemówień papieskich do Roty Rzymskiej i nauki Kościoła*, „Prawo Kanoniczne" 52 (2009), nr 3–4, s. 236.

dla rozeznania oceniającego jest drugi z wymienionych elementów, tzn. zdolność do oceny krytycznej znaczenia istotnych praw i obowiązków małżeńskich i to nie tylko w odniesieniu do danego momentu, lecz także w odniesieniu do przyszłości życia małżeńskiego. Oczywiście należy zwrócić szczególną uwagę również na warunek dotyczący wolności wewnętrznej. Wolność ta domaga się, aby wszelkie impulsy innych władz (m.in. uczucia i instynkty), wpływające na wolę, nie odznaczały się taką intensywnością, by ją koniecznie determinowały[22].

Drugim terminem, który należy mieć na względzie, jest pojęcie istotnych praw i obowiązków małżeńskich. Istotnych praw/obowiązków małżeńskich należy upatrywać w obrębie celów oraz istotnych przymiotów małżeństwa. Jakkolwiek niemożliwe jest sporządzenie wyczerpującego katalogu istotnych praw/obowiązków małżeńskich, to jednak mając na uwadze wymienione obszary, w których są one zawarte, można wskazać w szczególności następujące: pielęgnowanie wspólnoty życia małżeńskiego, czyli prawidłowych relacji międzyosobowych; świadczenie pomocy współmałżonkowi w każdej dziedzinie życia; przyczynianie się do dobra współmałżonka; dążenie do doskonałości (w odniesieniu do dobra małżonków); pożycie intymne ze współmałżonkiem otwarte na zrodzenie potomstwa; przyjęcie potomstwa poczętego; wychowanie potomstwa (w odniesieniu do dobra potomstwa); zachowanie wierności (wyłączności); pożycie intymne ze współmałżonkiem realizowane *modo humano*; zachowanie nierozerwalności małżeństwa (w odniesieniu do istotnych przymiotów małżeństwa)[23].

Pamiętać należy także, że wyrażenie „poważny brak" odnoszące się do rozeznania oceniającego jest pojęciem prawnym. Zatem to nie ciężkość anomalii psychicznej (pojęcie medyczne i stan faktyczny), ale ciężkość braku rozeznania oceniającego to przyczyna niezdolności konsensualnej i nieważności aktu. Kluczowa jest więc nie tyle choroba lub zaburzenie psychiczne, które zrodziły poważny brak, ile to, co faktycznie spowodowały niezdolność, pozbawiając podmiot rozeznania oceniającego[24].

Z kolei ciężkość braku jest szacowana na podstawie obiektywnego kryterium dostarczonego przez sam kanon. Tak więc zachodzi poważny brak, jeśli zostaje dowiedzione, że nupturient jest pozbawiony intelektualnej i wolitywnej dojrzałości, koniecznej do tego, by rozpoznać – w celu nieodwołalnego zobowiązania się (zob. kan. 1055 § 1 i 1057 § 2) – istotne prawa i obowiązki właściwe małżeństwu,

[22] Por. H. Stawniak, *Niezdolność do zawarcia małżeństwa…*, dz. cyt., s. 238; W. Góralski, G. Dzierżon, *Niezdolność konsensualna do zawarcia małżeństwa kanonicznego kan. 1095, nn. 1-3 KPK*, Warszawa 2001, s. 160.

[23] Por. W. Góralski, *Kościelne prawo małżeńskie*, Warszawa 2006, s. 128.

[24] Por. P.J. Viladrich, *Komentarz do kan. 1095…*, dz. cyt., s. 814.

które winny być przedmiotem wzajemnego oddania i przyjęcia. Rozeznanie oceniające wskazuje na taki stopień dojrzałości rozumienia i woli nupturientów, jaki czyni ich zdolnymi do dania się i odebrania tego daru tytułem prawnego węzła, w jednej, jedynej wspólnocie życia i miłości, nierozerwalnie wiernej, skierowanej ku dobru małżonków oraz ku zrodzeniu i wychowaniu dzieci[25].

Wśród przyczyn poważnego braku rozeznania oceniającego najnowsza jurysprudencja Roty Rzymskiej wskazuje, przede wszystkim, choroby psychiczne (różnego rodzaju psychozy), a także zaburzenia niebędące chorobami psychicznymi w ścisłym sensie, jak nerwice (neurastenia, psychastenia, histeria) czy patologie osobowości (psychopatia). Problem ten dokładnie analizują Autorzy dzieła *Wpływ zespołu stresu pourazowego na kanoniczną niezdolność do zawarcia małżeństwa* w ostatnim rozdziale.

Do małżeństwa nie mogą być dopuszczone także osoby, co do których istnieje pewność, że nie są zdolne do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich. Takie stanowisko Kościoła wynika z przepisu zawartego w numerze trzecim kanonu 1095. Nupturienci bowiem powinni być zdolni do podjęcia wszystkich podstawowych obowiązków małżeńskich.

Za niezdolność konsensualną i przyczynę nieważności ustawodawca uznaje więc złożony zbiór anomalii psychicznych, które dotykają osobowej struktury podmiotu, niekoniecznie pozbawiając go wystarczającego używania rozumu ani też bezpośrednio i wyraźnie rozeznania oceniającego, to znaczy rozpoznającego przedmiot zgody. Powodują w nim jednakże psychopatologiczną niemożność podjęcia – czyli wzięcia na siebie w sposób rzeczywiście zobowiązujący i odpowiedzialny – istotnych obowiązków małżeńskich[26].

Odmiennie niż w dwóch pierwszych numerach kanonu, określających dwie postaci niezdolności konsensualnej, w których niezdolność ta dotyczy wprost podmiotu, w przytoczonym numerze trzecim kanonu mamy do czynienia z niezdolnością konsensualną uwzględniającą relacje osoby kontrahenta do przedmiotu konsensu. Przedmiot ten nie jest obiektem poznania i woli, lecz przeciwnie: jest rzeczywistością do zrealizowania, jako treść prawna relacji małżeńskiej.

Niezdolność konsensualna, o której mowa, to niezdolność do przekazania i zrealizowania przedmiotu zgody małżeńskiej. Tytuł nieważności pochodzi z prawa naturalnego, co potwierdza zasada prawa rzymskiego *ad impossibilia nemo tenetur*, podtrzymana przez dekretalistów i św. Tomasza z Akwinu. Chodzi mianowicie o sytuacje, w których dany podmiot, jakkolwiek ma wystarczające

[25] Por. P.J. Viladrich, *Komentarz do kan. 1095...*, dz. cyt., s. 814.
[26] Por. P.J. Viladrich, *Komentarz do kan. 1095...*, dz. cyt., s. 815.

używanie rozumu, a także jest w stanie dokonać rozeznania oceniającego co do istotnych praw i obowiązków małżeńskich, to jednak wskutek zaburzeń natury psychicznej nie może podjąć, a tym samym wypełnić istotnych obowiązków małżeńskich. Oznacza to właściwie, że dana osoba, nie mogąc podjąć istotnych obowiązków małżeńskich, nie jest w stanie przekazać przedmiotu zgody małżeńskiej, co powoduje nieważność małżeństwa. Innymi słowy, nikt nie może zobowiązać się do tego, czego nie jest zdolny wypełnić. Ustawodawca zatem deklaruje tutaj, jak powiedziano wyżej, jedynie implikację prawa naturalnego. Skłoniła go zaś do tego niewątpliwie wnikliwa analiza pojęcia zgody małżeńskiej stanowiąca rezultat nauki Soboru Watykańskiego II, zawartej w Konstytucji *Gaudium et spes*[27].

Przy analizie kan. 1095 n. 3 należy zwrócić szczególną uwagę na fakt, że ustawodawca używa tutaj terminu *assumere*, nie zaś *adimplere*, przez co chce podkreślić, że ścisłe znaczenie tego zapisu odnosi się aspektu dobrowolności konsensu, który polega na istotnej antycypacji, na przyjęciu „tu i teraz" możliwości przyszłych aktów i zachowań mających istotny wpływ na ukierunkowanie wspólnoty małżeńskiej ku jej obiektywnym celom. Podjąć się nie oznacza „zagwarantować sukces", lecz zobowiązać się „tu i teraz" szczerym zamiarem do wprowadzenia w życie tych aktów i zachowań rozumianych jako obowiązek małżeński, to jest to, co ze sprawiedliwości należy się współmałżonkowi. Z kolei czasownik „wypełnić" (*adimplere*) akcentuje realizację istotnych zadań małżeńskich. W kontekście używania tych określeń zwrot „podjąć istotne obowiązki małżeńskie" dotyczy małżeństwa *in fieri*, podczas gdy zwrot „wypełnić istotne obowiązki małżeńskie" odnosi się do małżeństwa *in facto esse*. Niezdolność konsensualna odnosi się tylko do momentu wyrażenia zgody małżeńskiej. Należy przy tym zauważyć, że wypełnienie istotnych obowiązków małżeńskich jest z pewnością naturalną konsekwencją ich podjęcia i zdolności do ich podjęcia, tymczasem niewypełnienie tych obowiązków niekoniecznie wskazuje na niepodjęcie ich z powodu niezdolności[28].

Należy przy tym pamiętać, aby zdecydowanie odróżniać prawdziwą *incapacitas assumendi* od zwykłej trudności życiowej w wypełnianiu jakiegoś istotnego obowiązku małżeńskiego. Zwrócił na to szczególną uwagę Jan Paweł II w przemówieniu do Roty Rzymskiej 5 lutego 1987 roku, zaznaczając wyraźnie,

---

[27] Por. W. Góralski, *Kościelne prawo małżeńskie...*, dz. cyt., s. 130; P.J. Viladrich, *Komentarz do kan. 1095*, [w:] *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, praca zbiorowa, t. 3/2, Pamplona 2002, s. 1230–1233.

[28] Por. H. Stawniak, *Niezdolność absolutna czy również niezdolność relatywna?*, „Prawo kanoniczne" 54 (2011), nr 1–2, s. 148–149.

że o niezdolności można mówić jedynie wówczas, gdy kontrahent jest dotknięty prawdziwą anomalią, niweczącą całkowicie zdolność do rozumienia i chcenia[29].

Jednakże trzeba mieć też na względzie to, o czym pisze Viladrich, a mianowicie że w przypadku licznych niepowodzeń małżeńskich trwałe pogorszenie się relacji między małżonkami osiąga taką skalę, że może powodować psychologiczną niezdolność jednego lub obojga do wypełnienia istotnych obowiązków małżeńskich. Należy być bardzo ostrożnym, badając przeszłość jakiegoś małżeństwa, aby nie pomylić niezdolności istniejącej już w momencie zawierania małżeństwa (co powoduje jego nieważność) z nabytą w czasie uciążliwego przebiegu pożycia małżeńskiego niezdolnością wypełnienia istotnych obowiązków, jako rezultat właśnie trudnego i nieszczęśliwego życia[30].

Istotnym elementem w interpretacji referowanego kanonu 1095 n. 3 jest wskazanie przyczyn natury psychicznej, które powodują niezdolność podmiotu do podjęcia, a tym samym wypełnienia istotnych obowiązków małżeńskich. Za pomocą wyrażenia „z przyczyn natury psychicznej" ustawodawca wyklucza stwierdzenie, że możliwa niezdolność do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich mogłaby pochodzić z jakiegoś szczególnego, aczkolwiek normalnego stanu sfery duchowej lub struktury psychicznej konkretnego człowieka. Zatem wymaganie „ciężkiej anomalii" jako przyczyny tejże niezdolności, aby mogła stać się ona przyczyną nieważności, byłoby tautologią, ponieważ już samo dotknięcie ową prawną niezdolnością jest ciężką psychiczną anomalią. W ten sposób ustawodawca podkreśla naturę prawną, nie zaś psychiatryczną tejże niezdolności będącej przyczyną nieważności. Przyczyna psychiczna – która, jeśli powoduje niezdolność konsensualną, zawsze w prawie jest ciężka – sprawia, że podmiot nie może podjąć obowiązków, to znaczy jest pozbawiony „posiadania siebie" i „panowania nad sobą", niezbędnych, by wziąć na siebie istotne małżeńskie obowiązki w sposób zobowiązujący. Przyczyna psychiczna nie jest jednak przyczyną nieważności, lecz faktycznym źródłem niemożności podjęcia obowiązków, która to niemożność jest dopiero prawdziwą niezdolnością konsensualną. Owa przyczyna nieważności musi być natury psychicznej, ponieważ nie jest możliwe, by ktoś pozbawiony możności podjęcia obowiązków był psychicznie normalny[31].

---

[29] Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do Pracowników Roty Rzymskiej* (5.02.1987), „Acta Apostolicae Sedis" 79 (1987), s. 1453–1459.

[30] Por. J.P. Viladrich, *Konsens małżeński. Sposoby prawnej oceny i interpretacji w kanonicznych procesach o stwierdzenie nieważności małżeństwa (kanony 1095-1107 Kodeksu Prawa Kanonicznego)*, tłum. S. Świaczny, Warszawa 2002, s. 76.

[31] Por. P.J. Viladrich, *Komentarz do kan. 1095*, [w:] *Kodeks Prawa...*, dz. cyt., s. 815.

Przy ocenie owej przyczyny natury psychicznej należy nie tyle udowodnić ciężkość psychicznej anomalii, ile niemożność podjęcia obowiązków przez nupturienta. Niemożność ta musi być absolutna, albowiem – mając do czynienia z terminem prawnym, który jest różny od swojej psychopatologicznej przyczyny, oraz pamiętając, że w prawie małżeńskim nie istnieje zgoda częściowo ważna – zdolność prawna jest pełna lub nie ma jej wcale[32].

Orzecznictwo Roty Rzymskiej zawierające odniesienia do *post-traumatic stress disorder*

Po dokonaniu powyższego uzupełnienia monografii autorstwa ks. Gintera Dzierżona i Kingi Szymańskiej można przejść do analizy ostatniego jej rozdziału, który poświęcony jest wpływowi PTSD na niezdolność konsensualną do zawarcia małżeństwa w orzecznictwie Roty Rzymskiej. Autorzy już na wstępie zaznaczają, że nawet w aktualnym orzecznictwie Trybunału Roty Rzymskiej nie znajduje się spraw, których bezpośrednim przedmiotem byłby wpływ interesującego nas zespołu na niezdolność konsensualną. W wyrokach rotalnych PTSD pojawia się jednak dosyć często jako pewien istotny wątek, częściej w uzasadnieniach faktycznych niż prawnych, w odniesieniu do kan. 1095 n. 2 i 3 KPK. Dlatego też Autorzy podzielili ostatnią część swojej pracy na dwa zasadnicze bloki. Pierwszy z nich (zdecydowanie uboższy niż drugi) odnosi się do uzasadnień prawnych wyroków Roty Rzymskiej, w których znajdujemy odniesienie do PTSD, zaś drugi do uzasadnień faktycznych.

Jeśli chodzi o część *in iure* wyroków rotalnych, to do PTSD odniesiono się w nich jedynie w dwóch rozstrzygnięciach: c. Ragni z 11 lipca 1986 oraz c. Alwan z 27 kwietnia 2010 roku. Opierając się głównie na publikacjach psychiatrycznych, wskazano, że na powstanie zespołu wpływ mogą mieć zarówno czynniki obiektywne (intensywność stresora postrzeganego w kategoriach wydarzenia traumatycznego), jak i czynniki subiektywne wiążące się z osobowością doznającego traumy. Z kanonicznego punktu widzenia PTSD może destrukcyjnie wpływać na psychikę nupturienta, godząc w rozeznanie oceniające (kan. 1095 n. 2 KPK), jak i czyniąc go niezdolnym do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich (kan. 1095 n. 3 KPK)[33].

Część poświęcona obecności tematu PTSD w uzasadnieniach faktycznych wyroków jest znacznie szersza. Autorzy pogrupowali analizowane wyroki

[32] Por. P.J. Viladrich, *Komentarz do kan. 1095*, [w:] *Kodeks Prawa...*, dz. cyt., s. 816.
[33] Zob. G. Dzierżon, K. Szymańska, *Wpływ zespołu stresu...*, dz. cyt., s. 168.

na siedem zespołów, w zależności od wydarzeń traumatycznych, którym uległy strony procesów: udział w wojnie, pobyt w więzieniu, dysfunkcyjność rodziny, nadużycia seksualne, wypadek komunikacyjny, morderstwo oraz pobicie. Znajdujące się w każdej z omawianych grup orzeczenia Roty Rzymskiej najczęściej dzielone są na te, w których stwierdzono nieważność małżeństwa, oraz na te, w których nieważności nie stwierdzono. Łącznie przeanalizowanych zostało 27 wyroków rotalnych. Z przeprowadzonej analizy możemy wysnuć kilka ważnych wniosków.

Po pierwsze należy zwrócić uwagę na fakt, że w uzasadnieniach faktycznych sędziowie Roty Rzymskiej odnoszą się zawsze do ekspertyz biegłych. W dekrecie c. Monier z 24 lipca 1996 roku zostało nawet wyraźnie podkreślone, że opinia powinna zostać sporządzona przez biegłego kwalifikowanego. Oczywiście zawsze podkreśla się, iż szczegółowym punktem odniesienia oceny biegłego powinien być moment wyrażenia przez nupturientów zgody małżeńskiej.

Należy podkreślić, że ekspertyzy biegłych są tylko jednym, aczkolwiek niezwykle istotnym spośród gamy środków dowodowych uznawanych w prawie procesowym. Prezentując ten problem, nie można abstrahować od pryncypium generalnego, wyeksponowanego w sentencji c. Huber z 15 października 1997 roku, zgodnie z którą sędzia rozstrzygając, powinien wziąć pod uwagę wszystkie środki dowodowe. W badanych wyrokach z reguły fakty przytaczane w oświadczeniach stron były potwierdzane w zeznaniach świadków[34].

Kończąc niniejszą analizę, należy jeszcze podkreślić, że w zwieńczeniu swego dzieła Autorzy odpowiedzieli twierdząco na postawione we wstępie pytanie, uznając, że sędziwie rotalni, aplikując osiągnięcia nauk medycznych do kanonicznego porządku prawnego, zachowali jednak czystość metodologiczną. Zdarzało się bowiem niejednokrotnie w badanych sprawach, że ponensi krytycznie ustosunkowywali się do opinii ekspertów, mówiąc wprost, iż ich koncepcja niezdolności nie jest zgodna z koncepcją kanoniczną.

Zakończenie

Podjęta w tym artykule analiza krytyczna dzieła *Wpływ zespołu stresu pourazowego na kanoniczną niezdolność do zawarcia małżeństwa* dowodzi, jak ważnej tematyki podejmują się Autorzy w swojej monografii. Dokonują bardzo szczegółowej, pogłębionej analizy zjawiska PTSD w ujęciu historycznym i medycznym, aby wskazać, jaki wpływ ten zespół posiada na kanoniczną niezdolność

[34] Zob. G. Dzierżon, K. Szymańska, *Wpływ zespołu stresu…*, dz. cyt., s. 170.

do zawarcia małżeństwa, odnosząc dotychczasowe osiągnięcia w tej dziedzinie to orzecznictwa Roty Rzymskiej.

Post-traumatic stress disorder jest dzisiaj bardzo często występującym schorzeniem. Nie dziwi więc fakt, że coraz częściej do trybunałów kościelnych trafiają skargi o stwierdzenie nieważności małżeństwa, których powodem jest właśnie interesujący nas zespół chorobowy. Jak zauważyliśmy w podjętej analizie, takie zaburzenia jak depresje, lęki, różnego rodzaju nerwice, agresja, wycofanie, alkoholizm czy cały szereg innych objawów PTSD wpływają znacznie na zdolność osoby do wyrażenia ważnej zgody małżeńskiej, a co za tym idzie na zdolność do podjęcia, czyli wzięcia na siebie w sposób w pełni świadomy i zobowiązujący podstawowych obowiązków małżeńskich, co pozwoliłoby na zbudowanie między małżonkami wspólnoty całego życia, którą ze swej natury jest małżeństwo.

Dziwi z kolei fakt, że mimo tak częstego występowania PTSD zaburzenie to bardzo rzadko występuje wprost w orzeczeniach Roty Rzymskiej, jak i z pewnością trybunałów niższych instancji. Jak zauważyli Autorzy dzieła *Wpływ zespołu stresu pourazowego na kanoniczną niezdolność do zawarcia małżeństwa*, w Trybunale tym jak dotąd nie prowadzi się spraw, których przedmiot stanowi wprost oddziaływanie PTSD na niezdolność konsensualną. W rozstrzygnięciach rotalnych zespół ten pojawia się tylko jako pewien wątek i to częściej w uzasadnieniach faktycznych niż prawnych.

Monografia autorstwa ks. Gintera Dzierżona i dr Kingi Szymańskiej powinna stać się przedmiotem głębokiej refleksji pracowników dzisiejszych trybunałów kościelnych, która pozwoliłaby na trafniejszą analizę w trakcie instrukcji sprawy rzeczywistych przyczyn niezdolności konsensualnej wynikających właśnie z PTSD. Intersujący nas zespół chorobowy powinien stać się głównym czynnikiem stwierdzenia nieważności małżeństwa tam, gdzie rzeczywiście jest jego przyczyną, a nie tylko wątkiem pobocznym.

Z tego też względu, biorąc pod uwagę, że nigdy wcześniej nie powstało tak kompleksowe opracowanie intersującego nas zagadnienia, pracę Gintera Dzierżona i Kingi Szymańskiej należy uznać za nieoceniony wkład w rozwój nauki prawa kanonicznego w dziedzinie niezdolności konsensualnej.

Bibliografia

Dzierżon G., Szymańska K., *Wpływ zespołu stresu pourazowego na kanoniczną niezdolność do zawarcia małżeństwa*, Warszawa 2020.

Gołębiowska A., *Alkoholizm jako przyczyna nieważności małżeństwa według orzecznictwa Roty Rzymskiej i Trybunałów kościelnych*, „Prawo kanoniczne" 55 (2012), nr 3, s. 121–143.

Góralski W., *Kościelne prawo małżeńskie*, Warszawa 2006.
Góralski W., Dzierżon G., *Niezdolność konsensualna do zawarcia małżeństwa kanonicznego kan. 1095, nn. 1-3 KPK*, Warszawa 2001.
Jan Paweł II, *Przemówienie do Pracowników Roty Rzymskiej* (5.02.1987), „Acta Apostolicae Sedis" 79 (1987), s. 1453–1459.
Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 2002.
Kraiński W., *Osobowość dyssocjalna jako przyczyna psychiczna nieważności małżeństwa*, „Ius Matrimoniale" 15 (2010), nr 21, s. 27–42.
Krupa W., *Alkoholizm jako przyczyna nieważności małżeństwa*, „Ius matrimoniale" 1 (1996), nr 67, s. 133–136.
Kulisiewicz T., *Zespół uzależnienia alkoholowego (choroba alkoholowa). Rozpoznanie i leczenie*, Warszawa 1984.
Lechicki J., *ABC, co wiem o alkoholu i alkoholizmie*, Warszawa 1986.
Mendonca A., *Antisocial Personality and Nullity of Marriage*, „Studia Canonica" 16 (1982), nr 1.
Pawluk T., *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 2, Olsztyn 1996.
Sobór Watykański II, Konstytucja *Lumen gentium*.
Stawniak H., *Niezdolność absolutna czy również niezdolność relatywna?*, „Prawo kanoniczne" 54 (2011), nr 1–2, s. 145–160.
Stawniak H., *Niezdolność do zawarcia małżeństwa (kan. 1095 KPK) w świetle przemówień papieskich do Roty Rzymskiej i nauki Kościoła*, „Prawo Kanoniczne" 52 (2009), nr 3–4, s. 229–246.
Strzymiński A., *Stres bojowy a terroryzm – profilaktyka stresu w wojsku*, „Przegląd Humanistyczny" 55 (2011), nr 5, s. 156–180.
Viladrich P.J., *El consentimiento matrimonial*, Pamplona 1998.
Viladrich P.J., *Komentarz do kan. 1095*, [w:] *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, praca zbiorowa, t. 3/2, Pamplona 2002.
Viladrich P.J., *Komentarz do kan. 1095*, [w:] *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, praca zbiorowa, Kraków 2011.
Viladrich P.J., *Konsens małżeński. Sposoby prawnej oceny i interpretacji w kanonicznych procesach o stwierdzenie nieważności małżeństwa (kanony 1095-1107 Kodeksu Prawa Kanonicznego)*, tłum. S. Świaczny, Warszawa 2002.

Rafał Hołubowicz (ks. dr) – kapłan Archidiecezji Wrocławskiej, święcenia kapłańskie przyjął 24 maja 2003 roku; magister teologii z zakresu teologii duchowości (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu); doktor prawa kanonicznego – prawo kanoniczne katolickich Kościołów wschodnich (Universidad de Navarra w Pampelunie); od 2010 roku sędzia wotujący w Metropolitalnym Sądzie Duchownym we Wrocławiu; od 2012 roku adiunkt w Instytucie Teologii Pastoralnej przy Katedrze Prawa Kanonicznego. Wykłada prawo kanoniczne, prawo wyznaniowe oraz prawo cywilne w Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu. Od 2015 członek Stowarzyszenia Kanonistów Polskich; od 2019 roku wicedyrektor Biblioteki PWT we Wrocławiu.

Wrocławski Przegląd Teologiczny
29 (2021) 1, 367–391
Wrocław Theological Review

Adam Wojtczak
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Polska
adamwojt@amu.edu.pl
ORCID: 0000-0001-6431-2116

Maryja „wzorem dla młodego Kościoła" według papieża Franciszka

Mary as "Model for the Young Church" According to Pope Francis

Abstract: The article attempts to respond to Pope Francis's appeal to deepen Marian dimension of life and the young people's mission in the Church and the world. The aim is to demonstrate that the example of young Mary is credible for them because she accompanies them on the path of their calling as the one who herself gained such experience earlier. Following in her footsteps, the young can bring in the beauty of youth to the Church, they can help renew the Church in order for her to become ever younger. Quoting pope Francis, I put emphasis on the four model qualities of Mary for the young to imitate, i.e.: faith, hope, brotherly love, and joy. These mark out the basic structure of my reflections. They spring from the apostolic exhortation *Christus vivit* for the young, from the three most recent papal addressees to the World Youth Days, and from papal speeches occasioned by the opening and closing of the Synod on young people. There are also references to ordinary Pope's teaching on Mary, a girl, who helps the young people discern and courageously embrace their life vocations.

Keywords: Mary, faith, hope, love, joy, young people, the Church, Pope Francis

Abstrakt: Artykuł jest próbą odpowiedzi na apel papieża Franciszka o zgłębianie maryjnego wymiaru życia i misji młodych w Kościele i świecie. Chodzi o ukazanie, że przykład młodej Maryi jest dla nich wiarygodny, bo towarzyszy im Ona na drodze realizacji powołania jako Ta, która sama wcześniej zdobyła doświadczenie podążania nią. Krocząc Jej śladami, młodzi mogą wnieść do Kościoła piękno młodości i pomóc mu odnawiać się, aby stawał sie ustawicznie młody. Na kolejnych stronicach uwydatniam – za Franciszkiem – cztery elementy wzorczości Maryi dla ludzi młodych: wiarę, nadzieję, braterską miłość i radość. Wyznaczają one zasadniczą strukturę refleksji. Bazą wyjściową jest dla nich adhortacja apostolska do młodych *Christus vivit*, papieskie orędzia na trzy ostatnie Światowe Dni Młodzieży i przemówienia papieskie wygłoszone na rozpoczęcie i zakończenie Synodu o młodzieży. Nie brakuje także odniesień do

DOI: 10.34839/wpt.2021.29.1.367-391 © Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

zwyczajnego nauczania papieża o Maryi, młodej dziewczynie, która pomaga młodym w odważnym odkrywaniu i przyjmowaniu życiowego powołania.

Słowa kluczowe: Maryja, wiara, nadzieja, miłość, radość, młodzież, Kościół, papież Franciszek

Wstęp

Bycie młodym – zauważa trafnie papież Franciszek – jest nie tyle okresem życia, ile stanem serca. Dlatego instytucja tak wiekowa jak Kościół może się odnawiać i stawać młodą na różnych etapach swej długiej historii, kiedy pozostaje sobą i kiedy potrafi powracać do swego źródła[1]. Także ludzie młodzi mogą pomóc mu, aby pozostał młody. Mogą wnieść do Kościoła piękno młodości. Są oni nie tylko jego przyszłością, ale również teraźniejszością[2]. Przejawem kościelnej refleksji nad młodymi i dla młodych był XV Synod Biskupów na temat „Młodzież, wiara i rozeznanie duchowe" (Rzym, 3–28 października 2018). Jego pokłosiem jest adhortacja apostolska *Christus vivit*, a swoistym dopełnieniem były XXXIV Światowe Dni Młodzieży w stolicy Panamy (22–27 stycznia 2019).

Na drodze przygotowań i przebiegu wspomnianych przedsięwzięć towarzyszyła Kościołowi tematyka maryjna, gdyż Maryja jest kobietą, która wywarła i ciągle wywiera największy wpływ na życie Kościoła[3]. W Jej obecności narodził się młody Kościół w Wieczerniku Zielonych Świąt. Odtąd nie tylko strzeże Ona pielgrzymującego ludu młodych, lecz także towarzyszy mu jako wzór, by mógł on „podążać nie tylko *wspominając* przeszłość, ale również mając *odwagę* w chwili obecnej i *nadzieję* na przyszłość"[4]. Z tego względu Franciszek stwierdza, że Maryja „jest wspaniałym wzorem dla młodego Kościoła, który chce naśladować Chrystusa ze świeżością i posłuszeństwem"[5]. Jednocześnie zwraca się do całego Kościoła, także teologów, aby pogłębiona refleksja

1 Zob. Franciszek, Posynodalna adhortacja apostolska *Christus vivit* (dalej: ChV), Poznań 2019, nr 34–35.

2 Zob. ChV 64; *List ojców synodalnych do młodzieży, 27.10.2018*, „L'Osservatore Romano" wyd. polskie (dalej: OR) 39 (2018), nr 11, s. 7.

3 Zob. Franciszek, *Potrzeba odwagi, żeby powtórzyć „tak" Maryi. Przemówienie podczas czuwania z młodzieżą w Metro Parku, 26.01.2019*, OR 40 (2019), nr 2, s. 26.

4 Franciszek, *Rewolucyjna modlitwa Mari. Orędzie na XXXII Światowy Dzień Młodzież, 27.02.2017*, OR 38 (2017), nr 3–4, s. 4.

5 ChV 43.

pobudzała ludzi młodych do podejmowania postaw, które były żywe w młodej Niewieście z Nazaretu[6].

W odpowiedzi na papieski apel pragnę włączyć się obecnym artykułem w zgłębianie maryjnego wymiaru życia i misji młodych w Kościele i w świecie. Chodzi w nim o ukazanie, że wzorczość Maryi dla młodych jest czytelna i wiarygodna, gdyż towarzyszy im Ona na ścieżce powołania jako Ta, która sama zdobyła doświadczenie podążania nią. Uczyniła to, mierząc się ze swymi pytaniami i trudnościami, gdy była młoda. Na kolejnych stronicach podążę śladami Franciszka, który uwydatnia cztery elementy wzorczości Maryi dla młodych: wiarę, nadzieję, miłość i radość. Wyznaczają one zasadniczą strukturę moich refleksji. Bazą wyjściową będzie dla nich adhortacja *Christus vivit*, papieskie orędzia na trzy ostatnie Światowe Dni Młodzieży i przemówienia wygłoszone na rozpoczęcie i zakończenie Synodu o młodzieży. Nie zabraknie także odniesień do zwyczajnego nauczania papieża Bergoglio o Maryi, młodej dziewczynie, która pomaga młodym w odkrywaniu i przyjmowaniu Bożego powołania. W przypadku wielu zagadnień stanowią one ich istotne pogłębienie.

Siła „tak" młodej Maryi

Aby ukazać wielkość wiary Maryi i doniosłość jej wzorczości, papież nawiązuje najpierw do wydarzenia zwiastowania, które obrazuje trójetapową dynamikę powołania. Anioł Gabriel objawił Dziewicy wolę Boga, by stała się Matką Jego Jednorodzonego Syna: „Oto poczniesz i porodzisz Syna, któremu nadasz imię Jezus. Będzie On wielki i będzie nazwany Synem Najwyższego" (Łk 1,31-32). W ten sposób Bóg zaskoczył Maryję i zaprosił Ją do macierzyńskiego udziału w historii zbawienia. Okazuje się zatem – wyprowadza wniosek Franciszek – że

> to Bóg zawsze wychodzi z inicjatywą, powołując do pójścia za Nim. (…) On wskazuje drogę w naszym życiu. Powołanie do wiary i do konsekwentnej drogi życia chrześcijańskiego (…) jest dyskretnym, ale stanowczym wejściem Boga w życie człowieka młodego, by ofiarować mu w darze swoją miłość. Trzeba być gotowym i chętnym do słuchania i przyjmowania głosu Boga, którego nie da się rozpoznać w hałasie i zamieszaniu. Jego planu dotyczącego

[6] Zob. Franciszek, *Rewolucyjna modlitwa…*, dz, cyt., s. 4; Franciszek, *Niech Synod przebudzi nasze serca! Przemówienie na otwarcie obrad I kongregacji generalnej Synodu, 3.10.2018*, OR 39 (2018), nr 10, s. 8; Franciszek, *Modlitwa i pokuta w obronie Kościoła. Przemówienie na zakończenie ostatniej kongregacji generalnej Synodu, 27.10.2018*, OR 39 (2018), nr 11, s. 4–5.

> naszego życia osobistego i społecznego nie dostrzega się na powierzchni, lecz schodząc na głębszy poziom, gdzie działają siły moralne i duchowe. Maryja zachęca młodych, by tam zstąpili i dostosowali się do działania Boga[7].

Jest zrozumiałe, że nagłe pojawienie się Boskiego posłańca i jego tajemnicze pozdrowienie: „Bądź pozdrowiona, pełna łaski, Pan z Tobą" (Łk 1,28) mocno zdumiały i zmieszały Maryję. Była zaskoczona objawieniem Jej tożsamości (pełni łaski). Rozważała, co miałyby znaczyć usłyszane słowa. Jeszcze bardziej była zdumiona, kiedy się dowiedziała, że Bóg, by stać się człowiekiem, wybrał właśnie Ją, prostą dziewczynę z Nazaretu. Była jednakże otwarta na Boga i dlatego poprosiła o wyjaśnienie: „Jakże się to stanie, skoro nie znam męża?" (w. 34). Jej pytanie nie było brakiem wiary, ale pragnieniem odkrycia „«niespodzianek» Boga"[8]. Było w Niej skupienie, aby pojąć wymogi Bożego zamysłu odnośnie do Jej życia, aby poznać jego różne aspekty, ażeby uczynić swoją współpracę pełniejszą i bardziej odpowiedzialną[9].

> Jest to postawa właściwa uczniowi: każda współpraca człowieka z bezinteresowną inicjatywą Boga musi opierać się na głębszym poznaniu własnych zdolności i umiejętności, ze świadomością, że to Bóg zawsze daje, działa; dlatego również ubóstwo i małość tych, których Pan wzywa do pójścia za Nim drogą Ewangelii, przemienia się w bogactwo objawienia się Pana oraz w moc Wszechmogącego[10].

Zwłaszcza ludzie młodzi

> którzy przyjęli dar wiary i poważnie poszukują swojego powołania – zaznacza Franciszek – nie są (…) wolni od strachu. Niektórzy myślą: może Bóg żąda ode mnie za wiele. Może, idąc drogą wskazaną przez Niego, nie będę (…) szczęśliwy albo nie będę mógł sprostać temu, o co mnie prosi. Inni zadają pytanie: jeśli pójdę drogą wskazaną mi przez Boga, kto mi zagwarantuje, że zdołam przejść ją do końca? Czy nie ulegnę zniechęceniu? Czy nie stracę zapału? Czy będę umiał wytrwać do końca?[11]

---

7 Franciszek, *Droga pokoju i braterstwa. Spotkanie z wiernymi w Loreto, 25.03.2019*, OR 40 (2019), nr 4–5, s. 35.

8 Franciszek, *Droga pokoju…*, dz. cyt.; por. Franciszek, *Będzie nazwany Synem Najwyższego. Anioł Pański, 24.12.2017*, OR 39 (2018), nr 1, s. 8.

9 Zob. Franciszek, *Droga pokoju…*, dz. cyt., s. 35.

10 Franciszek, *Droga pokoju…*, dz. cyt.

11 Franciszek, *Największą przeszkodą jest lęk. Orędzie na XXXIII Światowy Dzień Młodzieży, 11.02.2018*, OR 39 (2018), nr 3–4, s. 5.

Odpowiedzią na powyższe obawy jest postawa Dziewicy, która drżała w obliczu tajemnicy powołania Boga. Jej bojaźń była przejawem odczucia swej małości pokornego stworzenia wobec wielkości Bożego zamiaru. Podjęła jednak próbę rozeznania, które pozwoliło uporządkować Jej zagmatwane myśli i uczucia, aby działać we właściwy i roztropny sposób. Spojrzała w głąb siebie i nazwała swe lęki po imieniu. Podobną receptę daje papież ludziom młodym:

> Nie lękajcie się uczciwie spojrzeć na swe lęki, uznać je za to, czym są, i zmierzyć się z nimi. (…) Wysiłek rozeznania, po zidentyfikowaniu naszych lęków, winien nam pomóc w ich przezwyciężeniu, otwierając nas na życie, abyśmy ze spokojem stawiali czoła wyzwaniom, jakie nam ono niesie. W szczególności dla nas, chrześcijan, bojaźń nigdy nie może mieć ostatniego słowa, ale powinna stanowić okazję do dokonania aktu wiary w Boga… a także wiary w życie! (…) Musimy reagować! Nigdy się nie zamykać![12]

Odwagę w rozeznawaniu powołania dodały Maryi słowa Bożego posłańca: „Nie bój się, Maryjo, znalazłaś bowiem łaskę u Boga" (Łk 1,30). Pierwszą racją, żeby się nie lękać – uczy papież Bergoglio – jest fakt, że Bóg wezwał Ją „*po imieniu*"[13]. Anioł rzekł do Niej „Maryjo". Nadawanie imion przynależy Bogu. W dziele stworzenia powołał On do istnienia stworzenia ich imieniem. „Za imieniem kryje się tożsamość, to, co jest wyjątkowe w każdej rzeczy i każdym człowieku, ta głęboka istota, którą do końca zna jedynie Bóg"[14]. On też, wzywając człowieka po imieniu, objawia mu zarazem jego *powołanie*, swój plan świętości i dobra, poprzez który człowiek ten stanie się darem dla innych i który uczyni go wyjątkowym[15]. Dla młodych powołanie po imieniu jest znakiem ich wielkiej godności w oczach Boga, Jego upodobania w nich. Są oni „owym «*ty*» Boga, cenni w Jego oczach, godni szacunku i umiłowania"[16]. Dlatego winni z radością przyjmować dialog, który Bóg proponuje, wezwanie, które On kieruje do nich, powołując po imieniu.

Głównym jednak powodem, dla którego Maryja nie powinna się lękać, jest – według papieża – to, że znalazła łaskę u Boga. Słowo „łaska" wyraża miłość bezinteresowną, nienależną. Otuchy dodaje świadomość, że człowiek nie musi sobie zasłużyć na bliskość i pomoc Boga. Anioł oznajmił Maryi, że *już* znalazła łaskę u Boga, a nie, że ją dopiero otrzyma w przyszłości. Sformułowanie przez

[12] Franciszek, *Największą przeszkodą…*, dz. cyt., s. 5.
[13] Franciszek, *Największą przeszkodą…*, dz. cyt., s. 5.
[14] Franciszek, *Największą przeszkodą…*, dz. cyt., s. 6.
[15] Zob. Franciszek, *Największą przeszkodą…*, dz. cyt., s. 6.
[16] Franciszek, *Największą przeszkodą…*, dz. cyt., s. 6.

niego użyte pozwala zrozumieć, że Boża łaska jest stała, nie jest czymś przemijającym, chwilowym, i dlatego nigdy jej nie zabraknie. Również w przyszłości będzie nas wspierała, przede wszystkim w chwilach próby i ciemności. Stała obecność Bożej łaski dodaje otuchy do ufnego przyjęcia naszego powołania. Nie jest ono bowiem pozbawione krzyży: nie tylko początkowych wątpliwości, ale także pokus napotykanych na drodze. Słowa archanioła spływają na ludzkie lęki, rozpraszając je mocą dobrej nowiny, którą niosą. Znalezienie łaski w oczach Boga – sumuje myśl Franciszek – oznacza, że dostrzega On wyjątkowe piękno naszej istoty i ma dla nas wspaniały plan. Owa świadomość nie rozwiązuje oczywiście wszelkich trudności ani nie usuwa niepewności życia, ale ma moc dogłębnie je przemieniać[17].

Po wysłuchaniu propozycji Boga i rozeznaniu jej trzecim etapem powołania chrześcijańskiego jest decyzja. Wyraża ją odpowiedź, jakiej Maryja udzieliła aniołowi: „Oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według twojego słowa!" (Łk 1,38). Wypowiadając pełne wiary „oto ja", nie wiedziała, jakimi drogami będzie musiała pójść, jakie cierpienia znieść ani jakim zagrożeniom stawić czoła. Rozpoznała jednak „czas Boga"[18] i swoim *fiat* umożliwiła wcielenie Syna Bożego. Jej zgoda była wolna i bezwarunkowa, pełna ufności i całkowitej dyspozycyjności względem woli Bożej. Szczegółowo charakteryzuje ją Franciszek podczas spotkania z młodzieżą w Panamie:

> Zawsze głębokie wrażenie wywołuje siła „tak" Maryi, młodej kobiety. Siła tego „niech mi się stanie" (…). To było coś innego niż bierna albo zrezygnowana akceptacja. Maryja nie znała powiedzenia „zobaczymy, co się wydarzy". Była zdecydowana, zrozumiała, o co chodzi, i powiedziała „tak", nie owijając w bawełnę. To było coś znacznie więcej, coś innego. Było to „tak" osoby, która chce się zaangażować oraz zaryzykować, która chce postawić wszystko na jedną kartę, bez innych gwarancji niż pewność, że niesie obietnicę. (…) Maryja niewątpliwie miała przed sobą trudną misję, ale trudności nie były powodem, by powiedzieć „nie". Z pewnością czekały Ją komplikacje, ale nie były to takie same komplikacje, jakie pojawiają się, gdy paraliżuje nas tchórzostwo, bo nie wszystko jest jasne i zabezpieczone. Maryja się zaangażowała

[17] Zob. Franciszek, *Największą przeszkodą…*, dz. cyt., s. 7.

[18] Franciszek, *To Pan puka. Anioł Pański, 21.12.2014*, OR 36 (2015), nr 1, s. 61. „I jak «nie» u początków zamknęło przejście człowieka do Boga, tak «niech mi się stanie» Maryi otworzyło drogę Boga wśród nas. Jest to najważniejsze «tak» w historii, pokorne «tak», które obala wyniosłe «nie» z początków, wierne «tak» leczące nieposłuszeństwa, dyspozycyjne «tak», które obala egoizm grzechu" (Franciszek, *Wielkie „tak". Anioł Pański, 8.12.2016*, OR 38 [2017], nr 1, s. 52–53).

> i dlatego jest silna, dlatego jest *influencerem*, jest *influencerem* Boga! „Tak" i chęć służenia były silniejsze niż wątpliwości i trudności[19].

Przy wyrażeniu zgody, od której zależała realizacja Bożego zamysłu, Maryja dodała, że pragnie pozostać Służebnicą Pańską. Przyjęła postawę, która korespondowała z postawą Syna Bożego, kiedy przyszedł On na świat. Pragnął „stać się Sługą Pana, oddać się w służbie ludzkości, aby wypełnić wolę Ojca"[20]. Świadczy to, że Maryja nie wywyższała się w obliczu perspektywy zostania Matką Mesjasza. Pozostała skromna i pokorna, uznając przed Bogiem swą małość. Dała temu wyraz w kantyku *Magnificat* (por. Łk 1,48).

„Niech mi się stanie" Maryi rozbrzmiewa i powtarza się z pokolenia na pokolenie – także dziś. „Wielu ludzi młodych na wzór Maryi podejmuje ryzyko, stawia wszystko na jedną kartę, kierując się obietnicą"[21]. Papież Bergoglio przywołuje świadectwo dwojga młodych małżonków, którzy pokochali i zaakceptowali narodzenie niepełnosprawnego dziecka. Wobec życia swojej wątłej, bezbronnej i potrzebującej opieki córki odpowiedzieli „tak". Mieli odwagę, by uwierzyć, że świat jest nie tylko dla silnych. Za przykładem Maryi dali życie marzeniu Boga.

> I o to właśnie – zwraca się papież do młodzieży – pyta nas Ona dzisiaj: „Czy chcesz *dać* ciało marzeniu Boga – twoimi stopami, twoim spojrzeniem, twoim sercem? Chcesz, by miłość Ojca otworzyła przed tobą nowe perspektywy i prowadziła cię drogami, jakich nigdy sobie nie wyobrażałeś, o jakich nie myślałeś, nie marzyłeś ani nie oczekiwałeś, które radują i sprawiają, że serce śpiewa i tańczy?[22]

Młodej Maryi powierzone zostało doniosłe zadanie właśnie dlatego, że była młoda. Młodzi ludzie są w fazie życia, w której z pewnością nie brakuje energii. Mają wolność, aby potrafili dokonywać dobrych i ostatecznych wyborów.

---

19 Franciszek, *Potrzeba odwagi…*, dz. cyt., s. 26–27. Powyższe słowa przytacza papież w dosłownym brzmieniu w ChV 44. Za św. Augustynem głosi, że „Dziewica «najpierw poczęła w sercu, a potem w ciele». Najpierw poczęła wiarę, a następnie Pana" (Franciszek, *Zbawienia nie można kupić. Anioł Pański, 8.12.2014*, OR 36 (2015), nr 1, s. 58.

20 Franciszek, *Będzie nazwany Synem Najwyższego…*, dz. cyt., s. 8.

21 Franciszek, *Potrzeba odwagi…*, dz. cyt., s. 27.

22 Franciszek, *Stajecie się mistrzami i twórcami kultury spotkania. Przemówienie podczas spotkania powitalnego z uczestnikami 34. Światowego Dnia Młodzieży na Campo Santa María la Antigua, 24.01.2019*, OR 40 (2019), nr 2, s. 19.

W dobie tymczasowości i prowizoryczności – apeluje papież – „nie bójmy się zobowiązań na całe życie, zobowiązań, które angażują i obejmują całe życie!"[23].

„Wiara jest wiernością ostateczną"[24]. Dlatego „tak" Maryi w Nazarecie nie było jedyne, ale pierwsze z wielu „tak" wypowiadanych w Jej sercu zarówno w chwilach radosnych, jak i bolesnych. Co więcej, „tak" Maryi, doskonałe już na początku, stawało się coraz pełniejsze aż po godzinę krzyża[25]. Zrozumiała Ona, że „droga wiary przechodzi przez krzyż"[26]. Dała się na niej prowadzić Duchowi Świętemu. Nie była kobietą, która upada na duchu w obliczu życiowych niepewności albo gwałtownie protestuje i złorzeczy losowi, kiedy życie pokazuje swoje wrogie oblicze. Podążała wiernie i wytrwale za swoim Synem, słuchając Jego słów i śledząc wydarzenia, które mu towarzyszyły. Wszystko, co słyszała i widziała, rozważała i zachowywała w swoim sercu. W kluczowym momencie Jego zbawczej posługi, momencie najbardziej okrutnym, cierpiała razem z Nim. Stała na Kalwarii „w najgęstszej ciemności, ale «stała». Nie odeszła"[27]. Była niewiastą bólu i jednocześnie czujnego oczekiwania na tajemnicę większą od bólu, która miała się wypełnić.

„Czy mamy odwagę – pyta Franciszek młodych podczas nabożeństwa drogi krzyżowej w Panamie – trwać u stóp krzyża jak Maryja?"[28]. I zaraz sam podpowiada:

> Od Niej chcemy się uczyć wytrwale stać pod krzyżem. Z Jej stanowczością i odwagą, bez uników i złudzeń. (…) W bólu, który cierpiała, ale który Jej nie złamał. (…) Od Niej uczymy się mówić „tak" upartej cierpliwości i kreatywności tych, którzy się nie zniechęcają i zaczynają od nowa w sytuacjach, w których wydaje się, że wszystko jest stracone (…). Od Maryi chcemy się uczyć stać obok krzyża, nie z sercem opancerzonym i zamkniętym, ale z sercem, które

---

[23] Franciszek, *Maryja opiekuje się nami jak dobra mama. Nabożeństwo różańcowe w bazylice Matki Boskiej Większej, 4.05.2013*, OsRomPol 34 (2013), nr 7, s. 5.

[24] Franciszek, *Ile razy mówimy „dziękuję" w rodzinie? Homilia na placu św. Piotra, 13.10.2013*, OR 34 (2013), nr 12, s. 8.

[25] Zob. Franciszek, *Sekret żydowskiej dziewczyny. Audiencja generalna, 23.10.2013*, OR 34 (2013), nr 12, s. 37.

[26] Franciszek, *Wiara Maryi rozwiązuje „węzeł" grzechu. Katecheza podczas spotkania modlitewnego na placu św. Piotra, 12.10.2013*, OR 34 (2013), nr 12, s. 5.

[27] Franciszek, *Maryja stała. Audiencja generalna, 10.05.2017*, OR 38 (2017), nr 6–7, s. 30; por. P. Warchoł, *Maryja w nauczaniu papieża Franciszka*, „Salvatoris Mater" 19 (2017), nr 1–4, s. 225.

[28] Franciszek, *Droga cierpienia i samotności. Nabożeństwo drogi krzyżowej z młodzieżą na Campo Santa María la Antigua, 25.01.2019*, OR 40 (2019), nr 2, s. 25.

potrafi towarzyszyć, wiedzącym, co to czułość i poświęcenie; które dobrze zna litość i odnosi się do innych z szacunkiem, delikatnością i zrozumieniem[29].

Uczy Ona cnoty czekania, kiedy wszystko wydaje się pozbawione sensu, kiedy Bóg wydaje się niewidoczny z powodu zła na świecie[30].

Okazuje się ostatecznie, że powodem wielkości Maryi i Jej szczęścia jest wiara. Stanowi ona serce całej Jej historii. Matka Jezusa jest doskonałą ikoną wiary, jak powie Elżbieta: „Błogosławiona jesteś, któraś uwierzyła, że spełnią się słowa powiedziane Ci od Pana" (Łk 1,45). Jej droga wiary przekonuje, że zostaliśmy stworzeni do czegoś większego niż posiadanie dóbr materialnych. Świat będzie lepszy, kiedy będziemy gotowi „uwierzyć w przemieniającą moc Bożej miłości"[31]. Młodzi mogą być influencerami Boga w stylu Maryi. Papież kieruje do Niej prośbę: „Pomóż nam, abyśmy pozwolili dotknąć się przez Jego miłość, byśmy mogli dotknąć Go wiarą. Pomóż nam w pełni Mu zawierzyć, wierzyć w Jego miłość, zwłaszcza w chwilach zgryzoty i krzyża, gdy nasza wiara wezwana jest do dojrzewania"[32].

Niewiasta otwarta na przyszłość

Atmosfera wiary prowadzi do chrześcijańskiej nadziei. Jest ona – precyzuje Franciszek –„cnotą tych, którzy w doświadczeniu konfliktu, w codziennej walce między życiem a śmiercią, między dobrem i złem wierzą w zmartwychwstanie Chrystusa, w zwycięstwo Miłości"[33]. U postaw nadziei tkwi żywa pamięć o obecności Chrystusa w nas i w Kościele. Duch Święty przypomina o przykazaniu miłości Chrystusa i wzywa nas, byśmy według niego postępowali. „Chrześcijanin niemający pamięci nie jest chrześcijaninem. (...) Z pomocą Ducha Świętego możemy interpretować wewnętrzne inspiracje i wydarzenia w świetle słów Jezusa. Tak rośnie w nas mądrość pamięci, mądrość serca"[34].

---

29 Franciszek, *Droga cierpienia...*, dz. cyt., s. 25; por. ChV 45.

30 Zob. Franciszek, *Maryja stała...*, dz. cyt., s. 3; Franciszek, *Ci, którzy potrafią czekać. Homilia podczas nieszporów w rzymskim klasztorze św. Antoniego Opata, 21.11.2013*, OR 35 (2014), nr 1, s. 18–19.

31 Franciszek, *Potrzeba odwagi...*, dz. cyt., s. 29.

32 Franciszek, Encyklika *Lumen fidei*, Kraków 2013, nr 60.

33 Franciszek, *„Magnificat" kantykiem nadziei pokornych. Homilia na uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, 15.08.2013*, OR 34 (2013), nr 10, s. 45.

34 Franciszek, *Duch Święty nauczycielem życia. Homilia na uroczystość Zesłania Ducha Świętego, 8.06.2014*, OR 35 (2014), nr 7, s. 22.

„Jeśli nie ma nadziei, nie jesteśmy chrześcijanami – powtarza papież. – Dlatego często mówię: nie dajcie sobie ukraść nadziei. Niech nie kradną nadziei, bo ta siła jest łaską, darem Boga, który pomaga nam iść naprzód, patrząc w niebo”[35].

Najwymowniejszą „opiekunką nadziei”[36] jest Maryja. Całe Jej życie jest zbiorem postaw wyrażających nadzieję. Począwszy od *fiat* wypowiedzianego w chwili zwiastowania, była Ona niewiastą oczekiwania i nadziei. Pośród trudności i niespodzianek, zawartych w zamyśle Bożym, Jej nadzieja nigdy się nie zachwiała. Żywiła się ona słuchaniem, kontemplacją i cierpliwością, by dojrzały czasy Pana. Do końca Maryja ufała tajemnicy Boga. Jej nadzieja nie zgasła nawet na Kalwarii, gdy zdawało się, że wszystko jest skończone; że nie spełniły się obietnice zawarte w zwiastowaniu. Matkę Jezusa spotykamy na nowo w pierwszym dniu Kościoła jako ostoję nadziei we wspólnocie słabych i przelęknionych uczniów[37]. Z tych względów jest Ona „Niewiastą pamiętającą”[38], która wspomaga młodych na drodze pamięci, i jednocześnie „ikoną chrześcijańskiej nadziei”[39], która wspiera ich w chwilach mroków, trudności, zniechęcenia, pozornych lub prawdziwych klęsk.

Ważną rolę w życiu nadziei Maryi odegrało spotkanie ze starszymi krewnymi, Elżbietą i Zachariaszem. Ich mądrość – zauważa papież Bergoglio – wzbogaciła Jej młody umysł, gdyż byli oni ekspertami w sprawach wiary, znawcami Boga i nadziei, która od Niego pochodzi. „Maryja potrafiła słuchać tych starszych wiekiem i pełnych zdziwienia rodziców, doceniła ich mądrość, która była dla Niej cenna w Jej drodze kobiety, oblubienicy i matki”[40]. Ponadto z ust starszej krewnej, napełnionej Duchem Świętym, usłyszała Ona pod swym adresem proroctwo, że jest „błogosławiona”, gdyż „uwierzyła” (Łk 1,45). Otworzyło ono Ją na przyszłość[41].

---

35 Franciszek, *„Magnificat”...*, dz. cyt., s. 45.

36 ChV 45; por. P. Warchoł, *Maryja...*, dz. cyt., s. 231–232.

37 Zob. Franciszek, *Ci, którzy potrafią czekać...*, dz. cyt., s. 18–19; Franciszek, *Maryja stała...*, dz. cyt., s. 30.

38 Franciszek, *Duch Święty...*, dz. cyt., s. 22; por. Franciszek, Encyklika *Lumen fidei*, dz. cyt., nr 58. Pogłębionej analizie teologicznej poddaje ten tytuł A. Wojtczak, *Maryja – „Niewiasta pamiętająca” według papieża Franciszka*, „Studia Gnesnensia” 31 (2017), s. 105–121.

39 Franciszek, *Ci, którzy potrafią czekać...*, dz. cyt., s. 18; por. K. Niewiadomski, *Maryja jako wzór moralny w encyklikach papieży Benedykta XVI i Franciszka*, „Seminare” 37 (2016), nr 1, s. 36.

40 Franciszek, *Ewangelia spotkania młodych i starszych. Homilia dla ludzi w podeszłym wieku, 28.09.2014*, OR 35 (2014), nr 10, s. 41.

41 Zob. Franciszek, *Umacniajcie kulturę spotkania. Homilia w bukaresztańskiej katedrze pw. św. Józefa, 31.05.2019*, OR 40 (2019), nr 7–8, s. 23.

Nieco później – wspomina papież – nastąpiło spotkanie dwóch par w świątyni jerozolimskiej: z jednej strony młodych Maryi i Józefa, a z drugiej pary starców Symeona i Anny. Starcy otrzymali coś od młodych, a młodzi zaczerpnęli coś od starszych. Maryja i Józef znaleźli w świątyni „*korzenie ludu*, i jest to ważne, ponieważ Boża obietnica nie wypełnia się indywidualnie i jednorazowo, ale zbiorowo i na przestrzeni dziejów"[42]. Odkryli także „*korzenie wiary*, ponieważ wiara nie jest pojęciem, którego uczymy się z podręcznika, lecz sztuką życia z Bogiem, której uczymy się na podstawie doświadczeń tych, którzy nas poprzedzili w drodze"[43]. W rezultacie dwoje młodych, spotykając starców, odnalazło samych siebie, zaś dwoje starców u kresu swoich dni przyjęło Jezusa, który był sensem ich życia. Innymi słowy, młodzi dojrzeli swoją misję, a starcy spełnili swoje marzenia.

Przywołane wydarzenia ewangeliczne służą Franciszkowi do wskazania, że bez spotkania młodych ze starszymi nie ma przyszłości. Młodzi dają siłę, żeby podążać dalej, a starsi umacniają tę siłę pamięcią i mądrością[44]. Ważne są więzi międzypokoleniowe i zbiorowa pamięć[45]. „Nie jest możliwe, by człowiek się rozwinął, jeśli nie ma silnych korzeni, które pomagają stać mocno na nogach i trzymać się ziemi. Łatwo jest «odpłynąć», kiedy nie ma nic, czego można by się uchwycić, gdzie zakotwiczyć"[46]. Starsi mają marzenia utkane ze wspomnień i przeżytych doświadczeń. „Jeżeli ludzie młodzi zakorzeniają się w marzeniach starszych, to udaje się im zobaczyć przyszłość, mogą mieć wizje, które otwierają im horyzont i ukazują nowe drogi. Ale jeśli starsi nie marzą, to młodzi nie mogą już wyraźnie widzieć horyzontu"[47].

Pamięć pozwoliła Maryi odzyskać swą przynależność do ludu Bożego. Zaprasza Ona, by młodzi ożywili swą pamięć, spojrzeli na swą przeszłość, żeby nie zapomnieli, że są członkami ludu Bożego[48]. Warto być Kościołem pamięci, który docenia starszych i przyznaje im należne miejsce strażników naszych

---

[42] Franciszek, *Trzeba odwagi, by iść pod prąd. Homilia na święto Ofiarowania Pańskiego, 2.02.2018*, OR 39 (2018), nr 2, s. 45.

[43] Franciszek, *Trzeba odwagi...*, dz. cyt., s. 45.

[44] Zob. Franciszek, *Ewangelia spotkania...*, dz. cyt., s. 41.

[45] Zob. ChV 109.

[46] Franciszek, *Potrzeba odwagi...*, dz. cyt., s. 28. Papież w orędziu na Światowy Dzień Młodzieży 2017 roku precyzuje, że „umiejętność pamiętania o przeszłości nie oznacza trwania w tęsknocie lub przywiązania do określonego okresu historii, ale umiejętność rozpoznania swoich korzeni, aby zawsze powracać do tego, co istotne, i zaangażować się z twórczą wiernością w budowanie nowych czasów" (*Rewolucyjna modlitwa...*, dz. cyt., s. 8).

[47] ChV 193.

[48] Zob. Franciszek, *Kiedy otwieramy się na łaskę, niemożliwe zaczyna stawać się rzeczywistością. Homilia w parku w Monzy, 25.03.2017*, OR 38 (2017), nr 3–4, s. 11–12.

korzeni[49]. „Czy zdajecie sobie sprawę – pyta papież w orędziu do młodych – jak niezwykłym źródłem bogactwa jest spotkanie ludzi młodych z osobami w podeszłym wieku? Czy starsi, wasi dziadkowie, są dla was ważni?"[50], i zaraz za nich odpowiada:

> Wy słusznie pragniecie „poderwać się do lotu", macie w sercu wiele marzeń, ale potrzebujecie mądrości i wizji starszych. Ważne, abyście, rozpościerając skrzydła, odkryli swe korzenie i przejęli pałeczkę od osób, które były przed wami. By budować sensowną przyszłość, trzeba znać wydarzenia minione i zająć wobec nich stanowisko. (…) Patrzcie na osoby w podeszłym wieku, na waszych dziadków, jak Maryja na Elżbietę[51].

W hymnie *Magnificat* młoda Maryja wypowiada chwałę swego ludu, jego historii. To też – zdaniem Franciszka – pokazuje, że młodość nie oznacza oderwania od przeszłości. Czytając kantyk, łatwo się przekonać, że Maryja dobrze znała proroctwa mesjańskie i modlitwy swego narodu. Zapewne nauczyła się ich od swych rodziców i dziadków. Przejęła dziedzictwo wiary swego ludu i utworzyła z niego własny kantyk, który stał się śpiewem całego Kościoła. Śpiewa on go razem z Nią. Podobnie wy – zachęca papież młodych – śpiewajcie swoje *Magnificat* i uczyńcie ze swego życia dar dla całej ludzkości, ważne jest, abyście nawiązywali do tradycji historycznej i modlitwy tych, którzy byli przed wami. Stąd ważna jest dobra znajomość słowa Bożego, czytanie go i konfrontowanie go ze swym życiem, odczytywanie codziennych wydarzeń w świetle tego, co Pan mówi do was w Biblii. Jej modlitewna lektura rozpali wasze serca i oświeci wasze kroki, także w mrocznych chwilach życia[52].

Oprócz pamięci o przeszłości, która otwierała Maryję na przyszłość, równie ważną ostoją dla Jej nadziei była ufność pokładana w Bogu, w mocy Jego miłosierdzia, które jest motorem historii[53]. Ono nigdy nie zawodzi, bo Bóg jest wierny, dotrzymuje swoich obietnic. Dla Niego nie ma nic niemożliwego. Dlatego Maryja czuła się „przyjęta"[54] przez Boga, który jest zawsze pierwszy, i pozwalała Mu w sobie działać, aby być taką, jaką On chciał Ją mieć.

---

[49] Zob. Franciszek, *Droga cierpienia…*, dz. cyt., s. 25.
[50] Franciszek, *Rewolucyjna modlitwa…*, dz. cyt., s. 7.
[51] Franciszek, *Rewolucyjna modlitwa…*, dz. cyt., s. 7.
[52] Zob. Franciszek, *Rewolucyjna modlitwa…*, dz. cyt., s. 7.
[53] Zob. Franciszek, *Wielka wiara Maryi. Anioł Pański, 15.08.2015*, OR 36 (2015), nr 9, s. 56.
[54] Franciszek, *Rezerwuar miłosierdzia. Nauka rekolekcyjna w bazylice Matki Boskiej Większej, 2.06.2016*, OR 37 (2016), nr 6, s. 24; por. Franciszek, *Potrzeba odwagi…*, dz. cyt., s. 26.

Zachowywała Ona nie tylko pamięć o miłosierdziu Bożym, o „historii Boga z Nią"[55], ale też potrafiła ją rozbudzać w innych. W obliczu cudownego działania Boga w Jej życiu wyruszyła w drogę do starszej krewnej. Podczas spotkania Jej pierwszym odruchem było przypomnienie o działaniu i wierności Boga w Jej życiu, w dziejach Jej ludu i naszej historii. Kantyk Dziewicy pomaga zrozumieć miłosierdzie Boże jako siłę sprawczą historii zarówno osobistej, jak i całej ludzkości[56]. Bóg was kocha – zapewnia papież młodych w adhortacji *Christus vivit*. Nigdy w to nie wątpcie, niezależnie od tego, co się wam przytrafia w życiu. Jest waszą siłą. Nie opuszcza was w żadnych okolicznościach[57]. Kiedy Bóg dotyka serca chłopaka czy dziewczyny, to stają się oni zdolni do prawdziwie wielkich czynów. „Wielkie rzeczy", jakich dokonał On w życiu Maryi, mówią również o naszej drodze życiowej, która nie jest włóczeniem się bez sensu, ale pielgrzymką, która, mimo swoich niepewności i błędów, może znaleźć w Bogu swoją pełnię.

> Podobnie jak młoda Maryja – zachęca papież młodych – możecie postępować tak, aby wasze życie stało się narzędziem do ulepszania świata. (…) Zadaniem trudnym, lecz koniecznym, jest odkrycie motywu przewodniego Bożej miłości, która łączy całą naszą egzystencję[58].

Nie wszystko zależy od nas. Dopiero kiedy otwieramy się na łaskę, wydaje się, że to, co niemożliwe, zaczyna się stawać rzeczywistością. „Bóg nadal poszukuje serc, takich jak serce Maryi, skłonnych, aby uwierzyć nawet w okolicznościach zupełnie wyjątkowych. Niech Pan umacnia w nas tę wiarę i tę nadzieję"[59].

Nasuwa się końcowy wniosek, że Maryja, która, odczytując z nadzieją całą historię jako dzieje miłosierdzia, oczekiwała na „jutro Boga"[60], uczy młodych cnoty nadziei, nawet wtedy, kiedy wszystko wydaje się pozbawione sensu. Strzeże także, by światło nadziei im nie zgasło, zwłaszcza gdy napotykają oni wiele trudności i rozproszeń. „Przed oczyma Matki – czytamy w posynodalnej adhortacji *Christus vivit* – jest miejsce jedynie na milczenie pełne nadziei. W ten sposób Maryja na nowo rozjaśnia naszą

[55] Franciszek, *Pamięć o Bogu. Homilia dla katechetów, 29.09.2013*, OR 34 (2013), nr 11, s. 43.
[56] Zob. Franciszek, *Rewolucyjna modlitwa…*, dz. cyt., s. 5.
[57] Zob. ChV 112.
[58] Franciszek, *Rewolucyjna modlitwa…*, dz. cyt., s. 5–6.
[59] Franciszek, *Kiedy otwieramy się na łaskę…*, dz. cyt., s. 12.
[60] Franciszek, *Ci, którzy potrafią czekać…*, dz. cyt., s. 19.

młodość”[61]. Mówi do serca: „«Wstań! Patrz przed siebie, patrz na horyzont», bo Ona jest Matką nadziei”[62].

Służebnica miłości braterskiej

„Wiara karmi się miłością”[63]. Maryja dlatego, że uwierzyła, miłowała. Wiedziała – uczy Franciszek młodych – co czuło Jej serce, wiedziała, czym jest miłość i dlatego rzekła: „Oto ja służebnica Pańska”[64]. W konsekwencji potrafiła strzec życia i zbawczej misji Syna. Towarzyszyła Mu w bólu, wspierała swym spojrzeniem i chroniła swym sercem[65]. Jej *fiat* było jednak nie tylko wyrazem oddania się Bogu, ale zarazem „tak” oddania się bliźnim. Pobudziło Ją ono do działania, żeby dać z siebie to, co najlepsze, wychodząc ku innym[66]. Maryja przekonuje, że uprzywilejowaną drogą miłowania Boga jest miłowanie innych. Jest Ona żywą inspiracją dla młodych, by świadczyli posługę miłości braterskiej w zwyczajnej i codziennej rzeczywistości.

> Zachęcam was – apeluje papież – byście nadal kontemplowali miłość Maryi: miłość troskliwą, dynamiczną i konkretną. Miłość pełną śmiałości i całkowicie nastawioną na dar z siebie. (…) Jeśli pozwolimy, aby pociągnął nas przykład Maryi, będziemy konkretnie żyli miłością, która nas pobudza (…) do miłowania ludzi, z którymi dzielimy codzienne życie[67].

Ewangelista Łukasz opowiada, że Maryja wybrała się i poszła z pośpiechem do Elżbiety. Była gotowa, by wyruszyć, gdy dowiedziała się, że starsza krewna potrzebuje Jej pomocy. „Wybrała się” – komentuje papież – to gest pełen troski. Mogła przecież pozostać w domu, by przygotować się na narodziny swego Syna, tymczasem zatroszczyła się bardziej o innych niż o siebie[68]. Okazała się „Panią uczynności”[69]. Nie pozwoliła, by sparaliżował Ją strach czy też pycha.

---

[61] ChV 48.
[62] Franciszek, *Maryja stała…*, dz. cyt., s. 30.
[63] Franciszek, *Spotkanie dwóch matek jest hymnem radosnego uniesienia w Panu. Anioł Pański, 23.12.2018*, OR 40 (2019), nr 1, s. 55.
[64] Zob. Franciszek, *Stajecie się mistrzami…*, dz. cyt., s. 19.
[65] Zob. ChV 45 i 47.
[66] Por. Franciszek, *Miejsce ludzi, którzy się nie liczą. Homilia w sanktuarium Matki Bożej z Guadalupe, 13.02.2016*, OR 37 (2016), nr 3–4, s. 27.
[67] Franciszek, *Największą przeszkodą…*, dz. cyt., s. 7.
[68] Zob. Franciszek, *Spotkanie dwóch matek…*, dz. cyt., s. 55.
[69] Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium* (dalej: EG), Kraków 2014, nr 288.

Była osobą, która „do dobrego samopoczucia nie potrzebowała «porządnej kanapy, by na niej siedzieć wygodnie i bezpiecznie»"[70]. Wyjście do Elżbiety było pierwszą z wielu podróży Maryi. Ich wspólną cechą jest to, że nie były łatwe, wymagały odwagi, cierpliwości i wyrzeczenia.

„Za każdym razem, gdy spoglądamy na Maryję, znów zaczynamy wierzyć w rewolucyjną moc czułości i miłości"[71]. Kościół przeniknięty tym cechami maryjnymi – przypomina papież młodym – będzie zawsze wychodził z domu na drogi nawiedzenia, przekraczał swoje ograniczenia i granice, aby iść z zapałem do innych[72]. Uczniami Chrystusa są ci, którzy nie boją się ryzykować i wyruszać w drogę. Jeśli stoją w miejscu, przegrywają. Zacząć iść – to winno być największą radością uczniów – bycie w drodze[73].

> Młodzi – woła Franciszek w *Christus vivit* – nie rezygnujcie z tego, co najlepsze w waszej młodości, nie patrzcie na życie z balkonu. Nie mylcie szczęścia z kanapą i nie spędzajcie całego życia przed ekranem. (…) Nie bądźcie zaparkowanymi autami, ale raczej pozwólcie, by rozkwitły wasze marzenia i podejmujcie decyzje. Ryzykujcie, nawet jeżeli popełniacie błędy. (…) Proszę was, nie przechodźcie na przedwczesną emeryturę[74].

Życie Maryi zachęca

> do „wyjścia z domu", do otwierania oczu i serc na innych. Nasza rewolucja dokonuje się przez czułość (…), która staje się zawsze bliskością, która zawsze staje się współczuciem – które nie jest litowaniem się, ale współcierpieniem, by wyzwolić – i prowadzi do zaangażowania się w życie innych, by służyć. Nasza wiary wyprowadza nas z domu na spotkanie innych, abyśmy dzielili z nimi radości i cierpienia, nadzieje i frustracje. Nasza wiara każe nam wyjść z domu, abyśmy odwiedzali chorego, więźnia, tego, kto płacze i tego, kto umie się także śmiać ze śmiejącymi się, cieszyć się radościami bliźnich. Jak Maryja chcemy być Kościołem, który służy, który wychodzi z domu, (…) by towarzyszyć życiu, podtrzymywać nadzieję, być znakiem jedności[75].

---

70 Franciszek, *Rewolucyjna modlitwa...*, dz. cyt., s. 5.
71 EG 288.
72 Zob. Franciszek, *Największą przeszkodą...*, dz. cyt., s. 7.
73 Zob. Franciszek, *Stajecie się mistrzami...*, dz. cyt., s. 18.
74 ChV 143.
75 Franciszek, *Rewolucja czułości. Homilia w sanktuarium Matki Bożej Miłosierdzia w El Cobre, 22.09.2015*, OR 36 (2015), nr 10, s. 25.

Spotkanie Maryi z Elżbietą, które rozbudziło w nich to, co najlepsze – ukonkretnia papież – pomaga młodym stawać się „mistrzami i twórcami kultury spotkania”[76], która pozwala wędrować razem, „postrzegać siebie jako umiłowane dzieci w wiernym ludzie Bożym i miłować się nawzajem, niezależnie od ograniczeń i nastawienia każdego”[77]. Chrześcijańska miłość nie znosi słusznych różnic, lecz je łączy w wyższą jedność. Pozwala wychodzić z zamknięć i partykularyzmów. Spotykanie się jest inspiracją, „by mieć odwagę *podtrzymywać razem wspólne marzenie*”[78]. Powiedzieć, podobnie jak Maryja, „tak” miłości, oznacza stawać się narzędziami budowania tam, gdzie żyjemy, wspólnot kościelnych, które potrafią akceptować i nawiązywać nowe relacje. Franciszek proponuje młodym, by wychodzili poza grono przyjaciół i budowali „«przyjaźń społeczną», poszukiwali dobra wspólnego”[79]. Chodzi o kulturę spotkania, w której nikt nie jest odrzucony ani opatrywany etykietką; przeciwnie, gdzie wszyscy są poszukiwani, gdyż są niezbędni, by przez nich ukazywało się oblicze Pana. Jest to kultura spotkania, pobudzająca chrześcijan do doświadczenia cudu macierzyństwa Kościoła, który szuka, broni swoich dzieci i je jednoczy[80].

Pełne czułości oblicze Maryi motywuje, abyśmy byli między sobą solidarni. Uczymy się od Niej spojrzenia otwartego na towarzyszenie i otaczanie opieką. Nie można oddzielać miłości od służby. Stanowi ona kryterium chrześcijańskiej miłości. „Ten, kto miłuje, służy, oddaje się na służbę innym”[81]. Służebna miłość Maryi zaświadcza, że drogą chrześcijanina jest ciągłe przechodzenie od logiki egoizmu i zamknięcia do logiki bezinteresowności i troski. Dlatego należy przyswajać sobie wrażliwość, wyobraźnię i gesty Maryi z wesela w Kanie Galilejskiej, Jej uważność i zatroskanie w służbie potrzebującym, piękno poświęcania się dla innych, „bez wyróżniania i dyskryminowania”[82]. Maryja z Kalwarii uczy nas

[76] Franciszek, *Stajecie się mistrzami…*, dz. cyt., s. 18.

[77] Franciszek, *Matka Boża wnosi do Kościoła atmosferę czułości. Homilia na uroczystość Świętej Bożej Rodzicielki Maryi, 1.01.2019*, OR 40 (2019), nr 1, s. 20; por. ChV 164.

[78] Franciszek, *Stajecie się mistrzami…*, dz. cyt., s. 18. „Dobrze wiemy, że nie wystarczy podłączyć się na cały dzień do internetu, by poczuć, że jesteśmy uznani i kochani. Poczucie, że jesteśmy uznawani i zaproszeni do czegoś, to więcej niż bycie «w sieci». Oznacza znalezienie przestrzeni, w których poprzez ręce, serca i głowę możecie poczuć, że należycie do większej wspólnoty, która was potrzebuje i której wy, młodzi, również potrzebujecie” (Franciszek, *Potrzeba odwagi…*, dz. cyt., s. 29).

[79] ChV 169.

[80] Zob. Franciszek, *Umacniajcie…*, dz. cyt., s. 23.

[81] Franciszek, *Wielkie bogactwo społeczne. Homilia w parku Los Samanes w Guayaquil, 6.07.2015*, OR 36 (2015), nr 7–8, s. 6.

[82] Franciszek, *Wielkie bogactwo…*, dz. cyt., s. 6; por. Franciszek, *Doświadczajcie konkretnej i troskliwej czułości Matki wszystkich. Homilia w Częstochowie z okazji 1050. rocznicy chrztu*

natomiast stać obok ludzkich krzyży z sercem, które towarzyszy i współczuje, oraz wie, „że aby pocieszyć, nie wystarczają słowa, potrzebna jest obecność"[83]. Jawi się Ona ponadto jako niewiasta otwarta na przebaczenie, wychodzenie poza krzywdy i rany z przeszłości.

> W Maryi – dopowiada papież podczas drogi krzyżowej z młodymi w Panamie – uczymy się mówić „tak" tym, którzy nie milczeli i nie milczą w obliczu kultury przemocy i nadużycia, zniesławiania i agresji, działając, by zapewnić szanse, warunki bezpieczeństwa i ochronę. W Maryi uczymy się przyjmować i gościć wszystkich, którzy musieli opuścić lub utracili swoją ziemię, swoje korzenie, rodziny i pracę. (…) Tak jak Maryja chcemy być Kościołem, który umacnia kulturę przyjmowania, chronienia, promowania i integrowania: która nie piętnuje, a tym bardziej nie uogólnia w najbardziej (…) nieodpowiedzialny sposób, potępiając każdego imigranta jako zagrożenie społeczne[84].

Franciszek, któremu bliska jest koncepcja „Kościoła ubogiego dla ubogich"[85], podkreśla z naciskiem, że Kościół jest wezwany, żeby być narzędziem na rzecz wyzwolenia i promocji najsłabszych i najuboższych, to znaczy „Kościołem, który wspiera i towarzyszy, który potrafi powiedzieć: «oto jestem!», w życiu i krzyżach tak wielu *Chrystusów*, którzy idą obok nas"[86]. Misję tę winni podjąć szczególnie młodzi. „Bądźcie sługami ubogich"[87] – zachęca ich papież i wskazuje, że w sercu Maryi, która pochodziła ze starotestamentalnych „ubogich Jahwe", jest wyjątkowe miejsce dla najsłabszych i najuboższych[88]. Są nimi ci, których wskazał Chrystus w ewangelicznej scenie sądu ostatecznego: głodni, spragnieni, przybysze, nadzy, chorzy i uwięzieni (por. Mt 25,31-46), jak i osoby, które darzymy mniejszą uwagą, najbardziej opuszczone, bezrobotne i te, które nie znają Jezusa[89]. Należy wychodzić i patrzeć na nie spojrzeniem Matki, które jest pełne mocy czułości. Użyczać im głosu w ich sprawach i wspierać, aby w każdej chrześcijańskiej wspólnocie czuły się „jak u siebie w domu"[90].

Polski, 28.07.2016, OR 37 (2016), nr 7–8, s. 14.

83 Franciszek, *Matka Boża…*, dz. cyt., s. 20; por. Franciszek, *Droga cierpienia…*, dz. cyt., s. 25.

84 Franciszek, *Droga cierpienia…*, dz. cyt., s. 25.

85 EG 98.

86 Franciszek, *Droga cierpienia…*, dz. cyt., s. 25.

87 ChV 174.

88 Zob. EG 197.

89 Zob. Franciszek, *Przybyliśmy, aby spotkać spojrzenie Maryi. Homilia przed sanktuarium Matki Bożej z Bonarii, 22.09.2013*, OR 34 (2013), nr 11, s. 24.

90 EG 199.

Służebna miłość posiada w końcu ściśle ewangelizacyjny wymiar. Młody Kościół kieruje spojrzenie ku Maryi, aby pomogła mu głosić orędzie zbawienia. „«Chrześcijaństwo – przytacza Franciszek słowa Oskara Romero – to Osoba, która mnie bardzo umiłowała, która pragnie i domaga się mojej miłości. Chrześcijaństwo to Chrystus»”[91]. Maryja, udając się do Elżbiety, zaniosła jej nie tylko pomoc materialną, ale także Jezusa, którego nosiła swym łonie. Nie zawłaszczyła Go, ale, przeciwnie, przyjęła i przekazała ludziom. Podobnie Kościół jest posłany, aby nieść wszystkim Jezusa i Jego Ewangelię[92].

> Ludzie młodzi – czytamy w adhortacji *Christus vivit* – będąc zakochani w Chrystusie, są wezwani do świadczenia Ewangelii wszędzie poprzez swe życie. (…) Bycie apostołem nie polega na noszeniu pochodni w ręku, posiadaniu światła, ale na byciu światłem (…). Ewangelia (…) jest nie tyle wykładem, ile przykładem. Orędziem przekształconym w konkretne życie[93].

Maryja uczy przykładem swego życia, co znaczy być „uczniem-misjonarzem”[94]. Jej oblicze jest najbardziej podobne do Chrystusa[95]. Znajdujemy w Niej wszystko, co jest cechą doskonałego ucznia Chrystusowego.

Panamskie refleksje o pełnej odwagi miłości braterskiej Maryi Franciszek kończy zachętą skierowaną do ludzi młodych: „Nie obawiajcie się kochać, nie bójcie się tej konkretnej miłości, tej miłości, w której jest czułość, tej miłości, która jest służbą, tej miłości, która daje życie”[96], i stwierdza: „Tylko miłość czyni nas bardziej ludzkimi, a nie sprzeczki, nie samo uczenie się. Tylko miłość czyni nas (...) pełniejszymi, a cała reszta to dobre, lecz puste placebo”[97].

---

91 Franciszek, *Stajecie się mistrzami…*, dz. cyt., s. 18.

92 Zob. Franciszek, *Sekret…*, dz. cyt., s. 38; A. Wojtczak, *Czułe oblicze Matki. Przewodnie motywy mariologii papieża Franciszka*, Poznań 2019, s. 90.

93 ChV 175.

94 Franciszek, *W 2016 roku Światowy Dzień Młodzieży odbędzie się w Krakowie. Anioł Pański 28.07.2013*, OR 34 (2013), nr 8–9, s. 19.

95 Zob. Franciszek, *Zbawienia…*, dz. cyt., s. 59.

96 Franciszek, *Stajecie się mistrzami…*, dz. cyt., s. 19.

97 Franciszek, *Potrzeba odwagi…*, dz. cyt., s. 29.

Radosny Świadek Ewangelii

„Maryja – pisze papież w adhortacji do młodych – była dziewczyną (...) pełną radości"[98]. Archanioł Gabriel przywitał Ją słowami: „Bądź pozdrowiona, pełna łaski" (Łk 1,28). Została nimi wezwana do radości z tego, czego Bóg w Niej dokonuje. Tajemnica Jej objawiona stała się dla Niej źródłem radości. Przyjmując orędzie anioła, „poczęła «wiarę i radość»"[99]. Przez to wskazuje Ona, że kiedy życie duchowe przynosi owoce, „napełnia nas radość, będąca najbardziej wyraźnym znakiem wielkości wiary"[100]. Chrześcijanin jest radosny. Nie może być pesymistą ani wyglądać jak ktoś, kto wydaje się ustawicznie w żałobie[101]. Bez radości jesteśmy sparaliżowani, jesteśmy niewolnikami naszych smutków. Brak radości jest problemem wiary. Wiara się chwieje, gdy kierujemy się smutkiem i zniechęceniem. Zaprzeczamy jej, gdy żyjemy w nieufności, zamknięci w sobie. Zamiast czuć się dziećmi Bożymi, dla których czyni On „wielkie rzeczy" (Łk 1,49), sprowadzamy wszystko do miary naszych problemów[102]. Istnieją wprawdzie w życiu momenty trudne, czasy krzyża, lecz nic nie może zniszczyć w nas pogody ducha pełnej nadziei, poczucia, że nie jesteśmy sierotami[103].

Franciszek, aby ukazać Maryję jako radosnego świadka Ewangelii, powołuje się zwłaszcza na dwa wydarzenia ewangeliczne. Pierwszym z nich jest scena nawiedzenia przez Maryję krewnej Elżbiety. Spotkanie tych dwóch kobiet, młodej i starszej, jest pełne radości. Elżbietę szczęściem napełniła ciąża, która w jej wieku zdawała się niemożliwa, ale to dopiero Maryja, młoda dziewczyna, przyniosła jej pełną radość, która pochodzi od Chrystusa. Jego rzeczywista obecność napełniła wszystko sensem: życie, rodzinę i zbawienie ludu[104]. Dwie matki, tak jak ich dzieci, które nosiły w łonie, niemal tańczyły ze szczęścia. Pełna radość w Duchu Świętym wyraziła się następnie głosem Maryi w pieśni *Magnificat*. Drugim wydarzeniem ewangelicznym, w którym serce Maryi wypełniło się radością wiary, było zmartwychwstanie Chrystusa. Ten, którego nosiła Ona w łonie, zmartwychwstał, jak obiecał. Jej radość była „wewnętrzna

---

98 ChV 46.

99 Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem*, 100, 5, PG 6, 710; [cyt. za:] Franciszek, Encyklika *Lumen fidei*, dz. cyt., nr 58.

100 Franciszek, Encyklika *Lumen fidei*, dz. cyt., nr 58.

101 Zob. Franciszek, *W domu Maryi. Homilia w sanktuarium maryjnym w Aparecidzie, 24.07.2013*, OR 34 (2013), nr 10, s. 14.

102 Zob. Franciszek, *Umacniajcie...*, dz. cyt., s. 23.

103 Zob. Franciszek, Adhortacja apostolska *Gaudete et exsultate*, Kraków 2018, nr 125.

104 Franciszek, *Prośmy Maryję wniebowziętą o wsparcie. Anioł Pański, 15.08.2017*, OR 38 (2017), nr 9, s. 24; por. Franciszek, *Rewolucyjna modlitwa...*, dz. cyt., s. 5.

i głęboka, i mogli z niej czerpać uczniowie”[105]. Ponieważ wiara prowadzi zawsze do radości – sumuje papież – to niech Maryja, Matka radości, uczy nas iść drogą radości i żyć radością[106].

Ewangeliczna radość nie jest byle jaką radością. Jej motywem jest świadomość, że jesteśmy przyjęci i umiłowani przez Trójosobowego Boga. „«Bóg cię kocha» – zapewnia młodych papież. – Nigdy w to nie wątp, niezależnie od tego, co ci się przytrafia w życiu”[107]. Dziewica z Nazaretu, która spotkała się z Elżbietą, uświadamia nam

> gdzie Bóg chciał zamieszkać i żyć, jakie jest Jego sanktuarium, gdzie możemy usłyszeć bicie Jego serca – pośród Jego ludu. Tam mieszka, tam żyje, tam na nas czeka. Słyszymy skierowaną do nas zachętę proroka, byśmy się nie lękali, byśmy nie pozwolili sobie na rezygnację. Ponieważ Pan, nasz Bóg, jest pośród nas, jest potężnym zbawcą (por. Sof 3,16-17), jest pośród swojego ludu. To jest sekret chrześcijanina – Bóg jest pośród nas jako potężny zbawca. Ta pewność, podobnie jak w przypadku Maryi, pozwala nam śpiewać i się radować[108].

Nasza radością jest Jezus Chrystus. Ci, którzy Go spotykają na swej drodze, doświadczają w sercu radości. Jego wierna i niewyczerpana miłość jest naszą radością. „Dlatego kiedy jakiś chrześcijanin staje się smutny, oznacza to, że oddalił się od Jezusa”[109]. Gdzie jest Ojciec i Jezus, jest także Duch Święty. „Któż bardziej niż Maryja jest pełen Ducha Świętego? – pyta retorycznie argentyński papież. – Kto bardziej niż Ona jest posłuszny Jego działaniu?”[110] To właśnie On pomaga wzrastać w radości. „Bycie chrześcijaninem jest «radością w Duchu Świętym» (Rz 14,17)”[111].

Napełniona Nim Maryja wyśpiewała pieśń *Magnificat*. Wyraziła w niej radość, ponieważ uświadomiła sobie znaczenie wielkich rzeczy, jakich Pan

---

105 Franciszek, *Doświadczenie, które trzeba przeżyć razem. Regina caeli, 21.04.2014*, OR 35 (2014), nr 5, s. 23.

106 Zob. Franciszek, *Wiara Maryi*..., dz. cyt., s. 5.

107 ChV 112.

108 Franciszek, *Umacniajcie*..., dz. cyt., s. 23; por. Franciszek, *Największą przeszkodą*..., dz. cyt., s. 7.

109 Franciszek, *Bóg zawsze dotrzymuje swoich obietnic. Anioł Pański, 15.12.2013*, OR 35 (2014), nr 1, s. 56.

110 Franciszek, *Spotkanie Jezusa z Jego ludem. Homilia na święto Ofiarowania Pańskiego, 2.02.2014*, OR 35 (2014), nr 2, s. 26.

111 Franciszek, Adhortacja apostolska *Gaudete et exsultate*, dz. cyt., nr 122; por. ChV 130.

dokonuje w Jej życiu i całej historii zbawienia[112]. Pamiętała o Bogu, który zawsze działa jako pierwszy. Dlatego Jej modlitwa jest pełna pamięci, uwielbienia i wdzięczności. Czuje się w niej wewnętrzne doświadczenie Boga i radowanie się w Nim. W ten sposób Maryja przychodzi nam z pomocą. Wielbi Boga, czyli, jak wyjaśnia papież

> „powiększa" Pana, wychwala Jego wielkość. Oto tajemnica radości. Maryja, mała i pokorna, wychodzi od wielkości Boga i, mimo swoich problemów – których było niemało – pozostaje radosna, gdyż we wszystkim ufa Panu. Przypomina nam, że Bóg zawsze może czynić cuda, jeśli jesteśmy otwarci na Niego i na braci[113].

Jeżeli potrafimy zrozumieć, że miłosierdzie Boga jest siłą sprawczą historii, to wielka radość rodzi się w naszym sercu[114]. Tylko ten doświadcza jej pełni, „kto potrafi dziękować"[115].

Chrześcijańska radość przeżywana jest we wspólnocie. „Kościół nie jest schroniskiem dla ludzi smutnych, Kościół jest domem radości! Ci, którzy są smutni, znajdują w nim radość"[116]. Braterska miłość pomnaża naszą zdolność do radości, gdyż czyni nas zdolnymi do radowania się dobrem bliźnich[117]. Wyraża się ona w bezinteresownej miłości, dzieleniu się, pomaganiu sobie nawzajem, wzajemnym zrozumieniu i przebaczeniu. Maryja, pierwsza uczennica misjonarka, wyruszyła natychmiast po zwiastowaniu do wioski w Judei, aby podzielić się z domem Elżbiety i Zachariasza wielką radością, ponieważ niosła Emmanuela[118]. Ten, kto Ją naśladuje, porusza się z radości, staje się niejako „zwiastunem Jej radości"[119]. Również naszą radością – przypomina Franciszek

---

112 Zob. Franciszek, *Wielka wiara Maryi...*, dz. cyt., s. 56; A. Wojtczak, *Radosne oblicze świętości w ujęciu papieża Franciszka*, [w:] *Teologia dogmatyczna*, t. 14, *„Gaudete et exsultate"*, P. Kiejkowski (red.), Poznań 2019, s. 76.

113 Franciszek, *Umacniajcie...*, dz. cyt., s. 23; por. Franciszek, *Rewolucyjna...*, dz. cyt., s. 5.

114 Zob. Franciszek, *Ile razy mówimy „dziękuję"...*, dz. cyt., s. 8.

115 Franciszek, *Czy umiemy mówić dziękuję? Homilia na zakończenie Jubileuszu Maryjnego, 9.10.2016*, OR 37 (2016), nr 10, s. 6. „Maryja uczy nas żyć w postawie eucharystycznej, mianowicie dziękować, kultywować uwielbienie, nie koncentrować się tylko na problemach i trudnościach" (Franciszek, *Rewolucyjna modlitwa...*, dz. cyt., s. 7).

116 Franciszek, *Bóg zawsze dotrzymuje...*, dz. cyt., s. 56.

117 Zob. Franciszek, Adhortacja apostolska *Gaudete et exsultate*, dz. cyt., nr 128.

118 Zob. Franciszek, *Umacniajcie...*, dz. cyt., s. 23.

119 Franciszek, *Darmo otrzymaliście, darmo dawajcie. Spotkanie z duchowieństwem, zakonnikami, zakonnicami i seminarzystami w sanktuarium w El Quinche, 8.07.2015*, OR 36 (2015), nr 7–8, s. 21.

młodym – jest Jezus Chrystus[120]. Świadomość, że zostaliśmy umiłowani przez Niego serdeczną miłością, której nie chcemy i nie możemy przemilczeć, inspiruje nas do tego, byśmy odpowiedzieli w ten sam sposób – miłością[121]. Sprawia ona, że wyruszamy w drogę, „wychodzimy na zewnątrz", dzielimy się otrzymaną radością jako służbą[122].

W istocie chrześcijańska radość jest odbiciem radości Maryi, gdyż zachowała Ona i nadal zachowuje z wiarą sprawę Jezusa[123]. Jednocześnie z radości „z Nią" i „na Jej wzór" rodzi się w nas radość „z Niej", gdyż jest Ona również źródłem radości[124]. Daje nam ją świadomość, że mamy w Maryi czułą i miłującą Matkę, która wyprasza dla nas życie radością Ewangelii, na którą składają się zadziwienie i czułość. To powinno mobilizować młodych do bycia bardziej radosnymi świadkami Ewangelii, aby rozbudzać nieustanną nowość i młodość Kościoła[125].

Zakończenie

Kościół – zauważa Franciszek – może ulec pokusie zatracenia entuzjazmu, gdy nie słucha wezwania Pana do ryzyka wiary, do dawania z siebie wszystkiego lub gdy poszukuje fałszywych zabezpieczeń doczesnych. Właśnie młodzi ludzie mogą mu pomóc, aby pozostał młody, to znaczy nie popadł w stagnację i nie zamykał się, lecz był zdolny do świadectwa[126]. Pomocą służy im w tym młoda Maryja, której Bóg powierzył doniosłe zadanie właśnie dlatego, iż była młoda. Przebyła Ona wcześniej drogę powołania, mierząc się ze swoimi pytaniami i trudnościami, którą obecnie kroczą młodzi. Podążanie za Jej przykładem może odnowić piękno ich młodości[127]. Warto wstępować do szkoły Maryi, by uczyć się podążania drogą wiary, nadziei, miłości i radości. Dlatego papież zachęca

[120] Zob. Franciszek, *Stajecie się mistrzami…*, dz. cyt., s. 18–19.
[121] Zob. Franciszek, *Stajecie się mistrzami…*, dz. cyt., s. 19.
[122] Zob. Franciszek, *Rewolucja czułości…*, dz. cyt., s. 24; Franciszek, *Największą przeszkodą…*, dz. cyt., s. 7.
[123] Franciszek, *Z Chrystusem przeszliśmy ze śmierci do życia. Regina caeli, 6.04.2015*, OR 36 (2015), nr 5, s. 29.
[124] Zob. Franciszek, *Maryja kocha dobrych i złych. Homilia na uroczystość Świętej Bożej Rodzicielki Maryi, 1.01.2014*, OR 35 (2014), nr 2, s. 37.
[125] Zob. *Bóg zawsze dotrzymuje…*, dz. cyt., s. 56; Franciszek, *Stajecie się mistrzami…*, dz. cyt., s. 17.
[126] Zob. ChV 37.
[127] Zob. ChV 298.

młodych: „Pielęgnujcie zażyłą i przyjazną relację z Maryją, powierzając Jej wasze radości, niepokoje i obawy. Zapewniam was, że nie będziecie tego żałowali!"[128].

Bibliografia

Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*, Kraków 2014.

Franciszek, Adhortacja apostolska *Gaudete et exsultate*, Kraków 2018.

Franciszek, *Będzie nazwany Synem Najwyższego. Anioł Pański, 24.12.2017*, „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 39 (2018), nr 1.

Franciszek, *Bóg zawsze dotrzymuje swoich obietnic. Anioł Pański, 15.12.2013*, „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 35 (2014), nr 2.

Franciszek, *Ci, którzy potrafią czekać. Homilia podczas nieszporów w rzymskim klasztorze św. Antoniego Opata, 21.11.2013*, „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 35 (2014), nr 1.

Franciszek, *Czy umiemy mówić dziękuję? Homilia na zakończenie Jubileuszu Maryjnego, 9.10.2016*, „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 37 (2016), nr 10.

Franciszek, *Darmo otrzymaliście, darmo dawajcie. Spotkanie z duchowieństwem, zakonnikami, zakonnicami i seminarzystami w sanktuarium w El Quinche, 8.07.2015*, „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 36 (2015), nr 7–8.

Franciszek, *Doświadczajcie konkretnej i troskliwej czułości Matki wszystkich. Homilia w Częstochowie z okazji 1050. rocznicy chrztu Polski, 28.07.2016*, „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 37 (2016), nr 7–8.

Franciszek, *Doświadczenie, które trzeba przeżyć razem. Regina caeli, 21.04.2014*, „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 35 (2014), nr 5.

Franciszek, *Droga cierpienia i samotności. Nabożeństwo drogi krzyżowej z młodzieżą na Campo Santa María la Antigua, 25.01.2019*, „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 40 (2019), nr 2.

Franciszek, *Droga pokoju i braterstwa. Spotkanie z wiernymi w Loreto, 25.03.2019*, „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 40 (2019), nr 4–5.

Franciszek, *Duch Święty nauczycielem życia. Homilia na uroczystość Zesłania Ducha Świętego, 8.06.2014*, „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 35 (2014), nr 7.

Franciszek, Encyklika *Lumen fidei*, Kraków 2013.

Franciszek, *Ewangelia spotkania młodych i starszych. Homilia dla ludzi w podeszłym wieku, 28.09.2014*, „L'Osservatore Romano" 35 (2014), nr 10.

Franciszek, *Ile razy mówimy „dziękuję" w rodzinie? Homilia na placu św. Piotra, 13.10.2013*, „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 34 (2013), nr 12.

Franciszek, *Kiedy otwieramy się na łaskę, niemożliwe zaczyna stawać się rzeczywistością. Homilia w parku w Monzy, 25.03.2017*, „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 38 (2017), nr 3–4.

Franciszek, *Maryja kocha dobrych i złych. Homilia na uroczystość Świętej Bożej Rodzicielki Maryi, 1.01.2014*, „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 35 (2014), nr 2.

Franciszek, *Maryja opiekuje się nami jak dobra mama. Nabożeństwo różańcowe w bazylice Matki Boskiej Większej, 4.05.2013*, „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 34 (2103), nr 7.

[128] Franciszek, *Rewolucyjna modlitwa...*, dz. cyt., s. 8.

Franciszek, *Maryja stała. Audiencja generalna, 10.05.2017*, „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 38 (2017), nr 6–7.
Franciszek, *Matka Boża wnosi do Kościoła atmosferę czułości. Homilia na uroczystość Świętej Bożej Rodzicielki Maryi, 1.01.2019*, „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 40 (2019), nr 1.
Franciszek, *Miejsce ludzi, którzy się nie liczą. Homilia w sanktuarium Matki Bożej z Guadalupe, 13.02.2016*, „L'Osservatore Romano" 37 wyd. polskie (2016), nr 3–4.
Franciszek, *Modlitwa i pokuta w obronie Kościoła. Przemówienie na zakończenie ostatniej kongregacji generalnej Synodu, 27.10.2018*, „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 39 (2018), nr 11.
Franciszek, *Największą przeszkodą jest lęk. Orędzie na XXXIII Światowy Dzień Młodzieży, 11.02.2018*, „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 39 (2018), nr 3–4.
Franciszek, *Niech Synod przebudzi nasze serca! Przemówienie na otwarcie obrad I kongregacji generalnej Synodu, 3.10.2018*, „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 39 (2018), nr 10.
Franciszek, *Pamięć o Bogu. Homilia dla katechetów, 29.09.2013*, „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 34 (2013), nr 11.
Franciszek, Posynodalna adhortacja apostolska *Christus vivit*, Poznań 2019.
Franciszek, *Potrzeba odwagi, żeby powtórzyć „tak" Maryi. Przemówienie podczas czuwania z młodzieżą w Metro Parku, 26.01.2019*, „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 40 (2019), nr 2.
Franciszek, *Prośmy Maryję wniebowziętą o wsparcie. Anioł Pański, 15.08.2017*, „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 38 (2017), nr 9.
Franciszek, *Przybyliśmy, aby spotkać spojrzenie Maryi. Homilia przed sanktuarium Matki Bożej z Bonarii, 22.09.2013*, „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 34 (2013), nr 11.
Franciszek, *Rewolucja czułości. Homilia w sanktuarium Matki Bożej Miłosierdzia w El Cobre, 22.09.2015*, „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 36 (2015), nr 10.
Franciszek, *Rewolucyjna modlitwa Maryi. Orędzie na XXXII Światowy Dzień Młodzieży, 27.02.2017*, „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 38 (2017), nr 3–4.
Franciszek, *Rezerwuar miłosierdzia. Nauka rekolekcyjna w bazylice Matki Boskiej Większej, 2.06.2016*, „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 37 (2016), nr 6.
Franciszek, *Sekret żydowskiej dziewczyny. Audiencja generalna, 23.10.2013*, „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 34 (2013), nr 12.
Franciszek, *Spotkanie dwóch matek jest hymnem radosnego uniesienia w Panu. Anioł Pański, 23.12.2018*, „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 40 (2019), nr 1.
Franciszek, *Stajecie się mistrzami i twórcami kultury spotkania. Przemówienie podczas spotkania powitalnego z uczestnikami 34. Światowego Dnia Młodzieży na Campo Santa María la Antigua, 24.01.2019*, „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 40 (2019), nr 2.
Franciszek, *To Pan puka. Anioł Pański, 21.12.2014*, „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 36 (2015), nr 1.
Franciszek, *Trzeba odwagi, by iść pod prąd. Homilia na święto Ofiarowania Pańskiego, 2.02.2018*, „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 39 (2018), nr 2.
Franciszek, *Umacniajcie kulturę spotkania. Homilia w bukareszteńskiej katedrze pw. św. Józefa, 31.05.2019*, „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 40 (2019), nr 7–8, s. 23.
Franciszek, *W domu Maryi. Homilia w sanktuarium maryjnym w Aparecidzie, 24.07.2013*, „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 34 (2013), nr 10.
Franciszek, *Wiara Maryi rozwiązuje „węzeł" grzechu. Katecheza podczas spotkania modlitewnego na placu św. Piotra, 12.10.2013*, „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 34 (2013), nr 12.

Franciszek, *Wielka wiara Maryi. Anioł Pański, 15.08.2015*, „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 36 (2015), nr 9.
Franciszek, *Wielkie bogactwo społeczne. Homilia w parku Los Samanes w Guayaquil, 6.07.2015*, „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 36 (2015), nr 7–8.
Franciszek, *Wielkie „tak". Anioł Pański, 8.12.2016*, „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 38 (2017), nr 1.
Franciszek, *W 2016 roku Światowy Dzień Młodzieży odbędzie się w Krakowie. Anioł Pański, 28.07.2013*, „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 34 (2013), nr 8–9.
Franciszek, *Zbawienia nie można kupić. Anioł Pański, 8.12.2014*, „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 36 (2015), nr 1.
Franciszek, *Z Chrystusem przeszliśmy ze śmierci do życia. Regina caeli, 6.04.2015*, „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 36 (2015), nr 5.
Franciszek, *„Magnificat" kantykiem nadziei pokornych. Homilia na uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, 15.08.2013*, „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 34 (2013), nr 10.
List ojców synodalnych do młodzieży, 27.10.2018, „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 39 (2018), nr 11.
Niewiadomski K., *Maryja jako wzór moralny w encyklikach papieży Benedykta XVI i Franciszka*, „Seminare" 37 (2016), nr 1, s. 27–38.
Warchoł P., *Maryja w nauczaniu papieża Franciszka*, „Salvatoris Mater" 19 (2017), nr 1–4, s. 216–237.
Wojtczak A., *Czułe oblicze Matki. Przewodnie motywy mariologii papieża Franciszka*, Poznań 2019.
Wojtczak A., *Maryja – „Niewiasta pamiętająca" według papieża Franciszka*, „Studia Gnesnensia" 31 (2017), s. 105–121.
Wojtczak A., *Radosne oblicze świętości w ujęciu papieża Franciszka*, [w:] *Teologia dogmatyczna*, t. 14, *„Gaudete et exsultate"*, P. Kiejkowski (red.), Poznań 2019, s. 11–20.

Adam Wojtczak (o. dr hab., prof. UAM) – pracownik naukowy Zakładu Teologii Fundamentalnej, Dogmatycznej i Ekumenizmu Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; autor kilku książek: *Uczennica i Matka. Wokół chrystocentryzmu mariologii Jana Pawła II* (2005); *Matka i Królowa. Ku integralnemu i pogłębionemu rozumieniu tytułów maryjnych* (2009); *Serva Domini. Z maryjnego nauczania Benedykta XVI* (2013); *Symboliczne inwokacje Litanii loretańskiej. Historia – teologia – kult* (2016), *Czułe oblicze Matki. Przewodnie motywy mariologii papieża Franciszka* (2019) i ponad 80 artykułów z zakresu mariologii i teologii Eucharystii w czasopismach polskich i zagranicznych; członek Towarzystwa Teologów Dogmatyków, Polskiego Towarzystwa Mariologicznego i Pontificia Academia Mariana Internationalis.

Wrocławski Przegląd Teologiczny
29 (2021) 1, 393–411
Wrocław Theological Review

Pablo Blanco-Sarto
University of Navarra, Spain
pblanco@unav.es
ORCID: 0000-0001-9497-1649

Dostoevsky Overcomes Nihilism: Luigi Pareyson Reads *The Brothers Karamazov*

O przezwyciężaniu nihilizmu. Co *Luigi Pareyson* odkrył w *Braciach Karamazow* Dostojewskiego

Abstract: "Dostoevsky's novels are pure philosophy," declared Luigi Pareyson (1918–1991), an Italian existentialist. He presents a Christian Dostoevsky capable of overcoming the nihilistic onslaught of a post-Christian culture, both in its harshest and "weaker" and postmodern versions. Nietzsche finds a good antagonist in Dostoevsky, who, being earlier in time, will be able to overcome Nihilism. Before being a Christian, the Russian novelist had already descended into hell out of nowhere, in his exile in Siberia. He survived this ordeal – which inevitably led him to nowhere – and paradoxically found Jesus Christ. That is why his novels and his ideas can offer a shelter at this turn of the millennium?

Keywords: Christianity, nihilism, Nietzsche, suffering, redemption

Abstrakt: „Powieści Dostojewskiego są czystą filozofią" – twierdził włoski egzystencjalista Luigi Pareyson (1918–1991), przedstawiając chrześcijanina Dostojewskiego jako zdolnego do przezwyciężenia nihilistycznego natarcia na postchrześcijańską kulturę, zarówno w jego najostrzejszej, jak i „słabszej" postmodernistycznej wersji. Nietzsche również znajduje w Dostojewskim – chronologicznie wcześniejszym – odpowiednią osobę do przezwyciężenia nihilizmu. Rosyjski powieściopisarz, zanim stał się chrześcijaninem, zstąpił znikąd do piekła, na zesłanie na Syberii, by przeżyć mękę, która nieuchronnie miała prowadzić donikąd, a doprowadziła do odnalezienia Jezusa Chrystusa. Ten paradoks sprawia, że w jego powieściach i ideach możemy odnaleźć schronienie na przełomie tysiącleci.

Słowa kluczowe: chrześcijaństwo, nihilizm, Nietzsche, cierpienie, odkupienie

Luigi Pareyson, with his Italian first name and French surname, is an accurate reflection of his birthplace, North Italy's Piedmont, a region that shares its

DOI: 10.34839/wpt.2021.29.1.393-411 © Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

border with France along the Alpes-Maritimes and, therefore, not very far from Switzerland. He was born in Piasco (Cuneo), but his family came from the Aosta Valley. Pareyson's birthplace on the borderline partly explains his cultural *cosmopolitanism*: the Italian, French, and German heritage had already been very close to him at birth. The Russian, Anglo-Saxon, Hebrew, and Spanish cultures would be added later. Pareyson was always an avid reader, acquainted with different languages, which gave him an immense cultural enrichment and erudition, reflected in his writings.

Idealism, Romanticism, Existentialism

The only reference we have found regarding Pareyson's adolescence is his memory of Guzzo's commentary on the *Confessions* of Saint Agustin and the impression it had on him when Pareyson was still a student at the Lyceum of Cuneo. Driven by his interests, the young Luigi decided to enroll in the Faculty of Letters at the nearby University of Turin in 1935. It is the same Piedmont of Don Camillo and Peppone, and it is also the same Turin of the Holy Shroud, of revolutionary Garibaldi, of Salesian Don Bosco, of communist Gramsci, the city where Nietzsche suffered from insanity. This important, developing industrial center was a magnet for immigrants and brought about all the social and political changes. It is not in vain that one had said that the city of Turin found itself between the Alpes, the River Po, and the automobile industry of the *Fiat*. Turin then, apart from being a cultural and intellectual focal point, was also a social and political one.

At the University of Turin, Pareyson acquainted himself with the classical German philosophy of Kant (1724–1804) and Schopenhauer (1788–1860), which he considered as "the peak of all Modern Philosophy."[1] From it, he learned a sure, rigorous method that he would not abandon until the end of his days. Furthermore, he understood that German idealism could not be reduced to Hegel or Marx; on the contrary, it compelled one to appreciate "the positive aspects of Romanticism, contrary to Hegelianism and purified it from its irrationalism, which he would later delve into in his studies on Fichte and Shelling."[2]

1 L. Pareyson, *Filosofia e veritá* (interview with M. Serra), "Studi cattolici" 173 (1975), p. 172.
2 L. Pareyson, *Prospettive di filosofia contemporanea*, Milano 1993, p. 125; cf. also pp. 118–119, 123; and *Filosofia e veritá*, op. cit., p. 172.

On his way back from a trip to Germany, and despite the preferences he manifested towards other professors, the young Pareyson decided to follow the teachings of Augusto Guzzo. "I find myself in the school of Guzzo (...). During my first year of university, it was he who had placed a book of Jaspers in my hands."[3] This was how our author began his relationship with existentialism, which as he believed would become "the most important trend in contemporary thought" and which would mark his entire life. As a result, in the following summer, Pareyson returned to Germany, where he had numerous encounters with Karl Jaspers (1883–1969), "the figure who marked my laborious stay in Heidelberg in that faraway 1937." Pareyson would recall Jaspers's intellectual stature and his readiness to speak with the young student from Turin.[4]

Pareyson continued broadening his knowledge of existentialism. "It was reading Jaspers that led me to Kierkegaard." This reading of Kierkegaard would become an "impactful reading," since, "as an exclusively religious author, he presented a very current form of Christianity."[5] The Christianity of Søren Kierkegaard (1813–1855) showed a clear opposition to Hegelianism and rationalism, both dominant in Berlin at the start of the 19th century. Kierkegaard, in his anti-Hegelian convictions, would confront the "abstract and conciliatory author" of Berlin, assuming the figure of a "concrete and unofficial thinker." In this way, the Danish writer would become the "Father of German existentialism," marking the *Kierkegaard Renaissance* of the inter-war years of the 1920's and the 1930's to such an extent that certain existentialist philosophers would take up the same motives first formulated by the Danish philosopher in the previous century.[6]

"I couldn't remain in Jaspers; in order to understand him better, I had to read Heidegger and the Dialectic Theology" or negative theology of Karl Barth (1886–1968).[7] During Pareyson's second summer in Germany, he had an

---

3 L. Pareyson, *Prospettive di filosofia...*, op. cit., p. 171.

4 Cf. response to L. Pareyson, *Parlano i filosofi italiani* (1972), [in:] V. Verra, *La filosofia dal '45 ad oggi*, Torino 1976, p. 496; and *Karl Jaspers* (1940), Casale Monferrato 1983, p. XII.

5 L. Pareyson, *Esistenza e persona* (1950), Genoa 1985, p. 248; cf. also F.P. Ciglia, *La divina tragedia della libertá. Sulla riflessione filosofico-religiosa di Luigi Pareyson*, "Archivio di Filosofia" 56 (1988), no. 1–3, p. 167.

6 Cf. L. Pareyson, *Esistenza e persona*, op. cit., pp. 41–53; F. Tomatis, *Ontologia del male. L'ermeneutica di Pareyson*, Roma 1995, pp. 20–25; L. Bagetto, *Il pensiero della possibilitá*, "Rivista di estetica" 2 (1993), p. 131; R. Longo, *Esistere e interpretare. Itinerari speculativi di Luigi Pareyson*, Catania 1993, pp. 76–77; M. Gensabella Furnari, *I sentieri della libertá. Saggio su Luigi Pareyson*, Milano 1994, p. 64.

7 L. Pareyson, *Karl Jaspers*, op. cit., p. XVI.

interview with Martin Heidegger (1899–1976), to whom Pareyson confessed to have had an "inextinguishable enthusiasm" since 1936. He was fascinated by the German philosopher's rigor, precision, and profundity of thought, expressed in a "brazen, essential, and elusive style." Our author would then grow further away from Jaspers and found himself growing closer to Heidegger, to the point that he would consider "having spoken *with* Heidegger his whole life," which is not to say that Pareyson was not perfectly aware of the "non-Christian or anti-Christian inspiration" of the German philosopher.[8]

More than the German trend in existentialism, the young Pareyson would also study its French counterpart. If German existentialism derived from Kierkegaard, the French – originated with Blaise Pascal (1623–1662).[9] In French existentialism, a contemporary of German existentialism, one would highlight Gabriel Marcel (1899–1973), who Pareyson appreciated for his personal friendship and for "having elaborated a philosophy from a profoundly lived experience." Unlike Jaspers and Heidegger, Marcel was less systematic: he presented his ideas in essays, newspaper articles, and theater plays. At the same time, Marcel would expound on topics very much loved by our author: the "ontological mystery" of being, the passion for freedom and for human life as a combination of activity and receptivity, of existence and transcendence.[10]

As a result of all his reading, and after writing his first work on Jaspers, Pareyson published the first edition of *Studies on Existentialism* (1943) when he was only 25. For Pareyson, the historian of existentialism, Hegelian idealism – "the most radical form of Metaphysical Rationalism" – was characterized by the absolutization of reason, the radical separation between the finite and the infinite, the declaration of the historical conditionality of philosophy, and the promotion of a secularized Christianity. On the other hand, existentialism presented itself as the crisis of rationalism and idealism. The anti-Hegelianism of existentialists looked for a personal and historic philosophy, not an absolute or objective one, a philosophy that did not renounce the truth and that re-formulated the question of Christianity. The problem of the "complementarity

8 Cf. L. Pareyson, *Filosofia e veritá*, op. cit., p. 172; and *Ontologia della libertá. Il male e la sofferenza*, Milano 1995, pp. 140, 251, and 441–443.

9 Cf. L. Pareyson, *Studi sull'esistenzialismo* (1943–1950), Florencia 1971, pp. 30–38; and *Esistenza e persona*, op. cit., p. 247.

10 Cf. L. Pareyson, *Studi sull'esistenzialismo*, op. cit., pp. 35–38; *Esistenza e persona*, op. cit., pp. 250–251; *Prospettive di filosofia contemporanea*, op. cit., p. 56–57. See also: X. Tilliette, *Luigi Pareyson (1918–1991)*, "Archives de Philosophie" 55 (1992), p. 288; and R. Longo, *Esistere e interpretare*, pp. 76–78, and 225–226.

between the infinite and the finite," between God and the person, which our author would attempt to settle, would remain unresolved.[11]

In this way, Pareyson would slowly develop a critical interpretation of existentialism. After these existentialisms of the first thirty years of the century, Pareyson would propose a new or second existentialism in the years following the Second World War, wherein he would try to rectify the errors of the first and to fill its gaps. Pareyson puts balance into the idea of existentialism, affirming that it tackles certain problems it cannot resolve in a completely satisfactory way. That is why he adds that this kind of existentialism would have an "unstable and problematic" character. He would then formulate a new existentialism which he would call "ontological personalism," and which we will look into in more depth later on. Despite Pareyson's criticism, he would always confess himself to be an existentialist, even when existentialism went out of fashion,[12] defining himself as a "promoter of the existentialist spirit" – and not of the letter – which he considered to be a philosophical trend, still relevant.[13]

Dostoevsky, novelist and philosopher

Besides Pascal and Kierkegaard, Dostoyevsky was one of the father's of existentialism. If French existentialism proceeded from Pascal, its Russian equivalent was sparked by Fyodor Dostoevsky (1821–1881). It would be this trend of philosophy that would be the first to expound on the anti-Hegelian controversy of the 1910's and 1920's. With this, we have the three existentialist trends – the Russian, German, and French – with their respective "prophets" – Dostoevsky, Kierkegaard, and Pascal – who were all thinkers profoundly modern and Christian.[14]

---

[11] Cf. L. Pareyson, *Esistenza e persona*, op. cit., pp. 93–94, 97, and 100; there is a good summary of the analysis of existentialism done by Pareyson in: F. Russo, *Esistenza e libertá. Il pensiero di Luigi Pareyson*, Roma 1993, pp. 57–65.

[12] Cf. L. Pareyson, *Esistenza e persona*, op. cit., pp. 94–95, 213, and 276–278; S. Coppolino, *Estetica ed ermeneutica di Luigi Pareyson*, Roma 1976, p. 20.

[13] L. Pareyson, *Filosofia e veritá*, op. cit., p. 172.

[14] Cf. L. Pareyson, *Studi sull'esistenzialismo*, op. cit., p. 39; *Esistenza e persona*, op. cit., p. 259. Although Kierkegaard was Danish, he was surely an important master for the German-language thinkers Jaspers, Heidegger, and Karl Barth. There are various essays within a book of Pareyson's published posthumously, entitled *Dostoevskij. Filosofia, romanzo e esperienza religiosa*, Torino 1993. These are: *Il pensiero etico di Dostoevskij* (1967), *L'esperienza della libertà in Dostoevskij* (1978), *L'ambiguità dell'uomo en Dostoevskij* (1980), *La sofferenza inutile in Dostoevskij* (1982), *Dimitrij confuta Ivan* (1991). We have also examined other published articles in "*il Giornale nuovo*" during the 1980's, but none offer sufficient elements for a study.

Pareyson says that "the possibility of interpreting Dostoevsky's novels as philosophical works does not take away from them their artistic value; rather, their philosophy depends on this artistic value," on it being a work of art.[15] More so, his novels

> precisely because of their artistic value, are true and pure philosophy, since his very characters have the double and, nevertheless, unique function of being figures of art and philosophical ideas, to the point that it can be said that Dostoevsky philosophized "by means of" art and that, in the end, while doing art, he was doing philosophy.

Dostoevsky would be considered by Pareyson as "one of the highpoints of Contemporary Philosophy and a required point of reference in today's speculative debate; he is not only a grand 'psychologist,' but also an anthropologist as a whole."[16]

With respect to the contents of Dostoevsky's philosophy, the existentialist thinker from Turin would affirm with clarity that "his thought is, without a doubt, profoundly Christian, and in this sense vitally important for restoring Christianity. No one can be a Christian today without having considered Dostoevsky and Kierkegaard."[17] *God* would become a central theme in the Russian author's thought: "the problem of the existence of God is not only a theoretic problem, but, above all, a vital problem." Dostoevsky's God was a mysterious God:

---

15 L. Pareyson, *L'estetica e i suoi problemi*, Milano 1961, pp. 32, and 37.

16 L. Pareyson, *L'estetica...*, op. cit., p. 31; cf. L. Pareyson, *Dostoevskij...*, op. cit., p. 156; there is a reference to N. Berdiaev, *La concezione di Dostoevskij*, Torino 1945, p. 46. Starting from here, because of the multitude of references to *Dostoevskij* of Pareyson, and in order to avoid repetitions, in some places we will cite the work only mentioning the page number. Evidently, this is not systematic philosophy, but a series of intuitions about the human being that would appear scattered throughout his works (*Dostoevskij...*, op. cit., p. 214; cf. also pp. 17, 21; and *Ontologia della libertà*, pp. 200–201). Furthermore, the Dostoevsky of Pareyson is the "second Dostoevsky," the Dostoevsky that is more philosophical and tragic than sentimental, the Dostoevsky of *Crime and Punishment* (1866) and *The Idiot* (1864), that of *Demons* (1873), and most especially of *The Brothers Karamazov* (1880). He would be the Dostoevsky of when "tragedy enters into his existence" after the "horrifying experience of the gallows" – upon having been condemned to death and having feigned his execution – and of the "painful odyssey of the exile" in Siberia that he suffered after. We find ourselves then in the midst of a *tragic and existentialist Dostoevsky*, after his conversion to Christianity, and not amidst the sentimental author of *Poor Folk* (1846) (cf. *Dostoevskij...*, op. cit., pp. 7–10, 27, 147, and 217).

17 L. Pareyson, *Dostoevskij...*, op. cit., p. 217; cf. also *Esistenza e persona* (1950), Genoa 1992, p. 258; and *Ontologia della libertà...*, op. cit., p. 204.

out of love, he brings his Son to experience death, he is a God who reveals and hides Himself, who humiliates and magnifies Himself, who dies and resurrects.[18]

"No other modern author has known how to present the problem of God as Dostoevsky did," for whom divinity is a required "point of reference."[19] Therefore, if *man* accepts the problem of God, he elevates and dignifies himself, but if he rejects it, he destroys himself. The atheists and the indifferent

> attempt to affirm themselves while denying God in order to convert themselves into *superhumans* or *God-men*. Given that one cannot change his own limitations, these people in reality do not but degrade others and themselves, converting themselves into *sub-humans*[20].

(The case of the old Karamazov is a valuable example of this).

The presence of God in the lives of people is not a "consoling" presence, but an even more "tragic" one: "God waits for man in a little corner of his life, ready to surprise him in the most unexpected moment."[21] According to Pareyson, the God of Dostoevsky is a father who is more demanding than understanding. From this tormented and astonished vision of God, Dostoevsky – "through the visible and daily reality" – speaks to us of the "hidden man" or interior man, of that which is less visible, of "the human dramas and the secret tragedies of man."[22]

Indeed, the key to each person's existence is God. At the same time, the drama of one's life is his own *freedom*. Freedom presents to us its two faces, and from here the "tragedy" of man is born:

> On the one hand, freedom is the *obedience* to being, the humble service to truth, the homage offered to reality and to the pre-existent Truth. On the other hand, freedom is *rebellion*: the rebellion against God, the fight against eternity, the betrayal of truth.[23]

In other words, we find ourselves in the midst of Christ's "truth will set you free" (Jn 8,33), the words of the God-man, pitted against the "you will be like gods" (Gen 3,4) of the Anti-Christ, the words of the man-God. It is Christianity against Titanism, man against the superhuman, who later transforms himself

---

18 Cf. L. Pareyson, *Dostoevskij…*, op. cit., p. 117; also pp. 78, 169, 190–191, and 214–215.
19 L. Pareyson, *Dostoevskij…*, op. cit., pp. 135, and 139.
20 L. Pareyson, *Dostoevskij…*, op. cit., p. 134.
21 L. Pareyson, *Dostoevskij…*, op. cit., p. 141.
22 Cf. L. Pareyson, *Dostoevskij…*, op. cit., pp. 11, 14, and 25.
23 L. Pareyson, *Dostoevskij…*, op. cit., p. 24; cf. p. 128.

inevitably into the sub-human. The Christian should reach an affirmation of God that includes conquering denial, atheism, and nihilism: "without the 'abyss of doubt,' one does not reach the 'abyss of faith'."[24]

Therefore, together with this experience of God, the most important nucleus of Dostoevsky's thought is, for our author, *freedom*. "And by freedom one must take into consideration primitive freedom, that is, the freedom to choose between the good and the bad, between obedience and rebellion; the freedom to reject or recognize the principle of being and of good." Therefore, it is not a freedom *in* good or *in* evil, but a freedom preceding from both extremes: the situation prior to all choice, a kind of perennial indecision.[25] Why does Pareyson propose this notion of freedom? Because he believes that "the truth that is accepted because of force or mere tradition, without freedom intervening, is not such."[26] Just as how faith entails overcoming doubt, freedom demands overcoming the slavery of the good that is imposed and the evil that is chosen.[27] That is why this fundamental experience, "innate and profound," is an "unlimited freedom" in the sense that it admit neither violence nor constrictions, and which also excludes the "arbitrary freedom" that brings one to his own destruction.[28] Therefore, "primitive freedom is a sign that man goes out victoriously towards the good and the truth, only if he has overcome temptation."[29] It is a freedom that is not a solid and stable refuge, but something that is continuously at risk, an unstable equilibrium that always finds itself at the border of error and the edge of the abyss.

We should recall that

> not even the experience of freedom – so fundamental in Dostoevsky's thought – is the originating experience; for him, there exists an experience even more innate and profound, which is *the experience of God*, the highest experience, that which contains and sheds light on all others, and which, therefore, is truly decisive for man's destiny.

---

[24] L. Pareyson, *Dostoevskij...*, op. cit., p. 142; cf. also pp. 24–25, 115, 135–137, 142–143, 165–166, 169, 201–203; and *Nichilismo e cristianesimo* (interview with Federico Vercellone), "Annuario filosofico" 7 (1991), p. 32.

[25] L. Pareyson, *Dostoevskij...*, op. cit., p. 118; cf. also pp. 119, and 132.

[26] L. Pareyson, *Dostoevskij...*, op. cit., p. 120; cf. also p. 119; and *Ontologia della libertà...*, op. cit., p. 468.

[27] Cf. L. Pareyson, *Dostoevskij...*, op. cit., pp. 119–120, and 133.

[28] Cf. L. Pareyson, *Dostoevskij...*, op. cit., pp. 128, and 133–134; and *Ontologia della libertà...*, op. cit., p. 467. On the problems of this two-sided freedom, Pareyson wrote *L'esperienza della libertà in Dostoevskij* (1978), which can be found in L. Pareyson, *Dostoevskij...*, op. cit., pp. 125–143.

[29] L. Pareyson, *Dostoevskij...*, op. cit., p. 121.

Dostoevsky's proposal is, according to our philosopher, "not God without freedom, neither freedom without God."[30] Another crucial problem for Dostoevsky is the problem of evil. Why evil? What is the meaning of the negative things in our lives? The characters of his novels put this question. Against the naïve vision of man as an innocent and angelic being by nature, Dostoevsky presents to us the human being in all his capacity to destroy and to do evil. We find ourselves continually amidst this evil that is both son of the devil and of our freedom.[31] The Russian thinker is neither a Manichean, nor one who foolishly denies the reality of evil. Evil exists and will be definitively overcome by the good, but it is not because of this that the problem of evil is eliminated or minimized. Between good and evil, there is a terrible battle: "God and the devil are fighting there and the battlefield is the heart of man." (One palpable example of this presence of evil would be the lives and deaths of the old Karamazov and of Smerdyakov).[32]

"So where does evil come from?" asks Pareyson. For Dostoevsky, this evil is not the mere absence of good as Saint Agustin would say; nor is it a simple "product of the environment" as the determinists would propose; nor does it come from "a God of evil" or "a principle that is opposed to God" as the Manicheans would affirm.[33] Instead, evil is "cancellation, inexistence, nothingness;" "evil is evil and it is present in the world." "In reality, it is a *rebellious* principle against the Absolute Being, against the Infinite Good, against God." It is not absence or privation, but "truly and positively a resistance, a revolt, a rebellion; more so, it is repudiation, rejection, exclusion."[34] The real presence of evil is founded on freedom, on the free act of rejecting the good. The origin of evil is a rebellion, the desire of unlimited freedom, the pride of being like gods, to which is given an ontological entity. That is why Dostoevsky affirms that evil is the "spirit of self-destruction and non-existence."[35]

In this way, the Russian novelist – a careful painter of miseries and wickedness – does not limit himself to describing good because this "is evident in itself"

---

30 L. Pareyson, *Dostoevskij…*, op. cit., pp. 134–135, and 137.

31 Cf. L. Pareyson, *Dostoevskij…*, op. cit., pp. 26–30.

32 L. Pareyson, *Dostoevskij…*, op. cit., pp. 59–60, and 65; the quote is from *The Brothers Karamazov*, I, 3, 3. We use the edition of Cátedra, Madrid 1998.

33 Cf. L. Pareyson, *Dostoevskij…*, op. cit., pp. 60–65; and *Ontologia della libertà…*, op. cit., p. 468.

34 Cf. L. Pareyson, *Dostoevskij…*, op. cit., pp. 65, 125–126, and 128–129; and *Ontologia della libertà…*, op. cit., pp. 466–467.

35 Cf. L. Pareyson, *Dostoevskij…*, op. cit., pp. 65–66; the quote is from "The Legend of the Grand Inquisitor" in *The Brothers Karamazov*, II, 5, 5.

and is shown indirectly by the fact that evil gives a silent testimony to good. Pareyson and Dostoevsky understand good and being as "fullness of life, that which is complete, the whole reality," which is attained when – through pain – one reaches love, repentance, and forgiveness. It is then clear that the presence of good is a discrete and silent presence, but which ends up imposing itself.

> In Dostoevsky's 'Legend [of the Grand Inquisitor],' Christ who returns to the Earth remains silent before the fiery accusations of the Grand Inquisitor, despite the other's immense expectations. That which is positive does not speak because it is enough for it to be such, and it has no need to impose itself nor call attention; its being is, in itself, significant and eloquent.[36]

(This would not form a kind of criticism towards the Church as an institution, but, instead, would be a new call to the absolute necessity of freedom for the Christian, since without freedom one cannot love).

Freedom can make mistakes, though. Sure enough, it is the spirit of evil that tempts and attracts man: "Like Lucifer, evil has its gloomy and sinister brilliance for Dostoevsky, like a cold and freezing light; its splendid beauty is both fascinating and terrible."[37] Afterwards, evil employs all its destructive capacity. In that way, "evil denies all that it is able to destroy, and later destroys itself."[38] Evil dies, it is not eternal. In the end, good triumphs, but in a peculiar way: "evil turns into good, death into life, the negative into the positive, destruction into construction."[39] That is why, in the end, evil can have a positive dimension, such that, once it is conquered, it enriches man and can elevate him to a much greater level.[40] Without evil being something necessary, "the true good is not the innocence of having no knowledge of sin, but the virtue that is the victory over sin."[41]

This metamorphosis of evil into good occurs by means of *pain*. "Evil has a positive value, in that, through pain, it turns into a proclamation of good."[42] Because of pain, "man encounters that moment of crisis in which crime calls upon punishment, in which, because of pain, evil turns into good, and in which,

---

36 L. Pareyson, *Dostoevskij...*, op. cit., p. 200; cf. pp. 65, 78–79, 130–131, 71, and 127.
37 L. Pareyson, *Dostoevskij...*, op. cit., p. 164.
38 L. Pareyson, *Dostoevskij...*, op. cit., p. 69.
39 L. Pareyson, *Dostoevskij...*, op. cit., p. 70; cf. also p. 125.
40 Cf. L. Pareyson, *Dostoevskij...*, op. cit., pp. 107, 127, and 131.
41 L. Pareyson, *Dostoevskij...*, op. cit., p. 108; cf. also pp. 125, 127, 130, and 163–164.
42 L. Pareyson, *Dostoevskij...*, op. cit., p. 107; cf. also p. 128.

because of repentance, pain transforms into happiness."[43] In conclusion, there exists a dialectic between evil, pain, and good:

> the step from evil to good is *dialectical* (…) because good is not such if it does not include within itself, as a moment that is overcome and conquered, the same possibility of evil (…). Pain is the culminating moment of this dialectic because (…) in this resides that redemptive force that carries with it good.[44]

In this way, "evil and pain, fault and suffering, crime and punishment, all find themselves along the same line that happiness and redemption, the good and joy, will all find themselves in the hereafter."[45]

Nevertheless, precisely because of human freedom, it is possible for pain to become a form of "useless suffering," because its "victim" does not accept it. Here, "suffering is exhausted on itself and on its insignificance, and as such appears absurd and without meaning."[46] It is necessary for one to see the meaning of this pain and to accept it freely and voluntarily in order for it to transform into a "useful suffering." Only in this way can we liberate others from their misfortune and suffering. It is God who gives this victorious solution to evil and pain, and only through it does sin turn into a *felix culpa* and serve *ad maiorem Dei gloriam*, as Dostoevsky used to say.[47]

We are trying to find a solution to the problem of evil. "The fundamental idea of Dostoevsky is that, if humanity is freed from suffering, [it is] because that same suffering has been endured by God."[48] It would then be *Christ* who gives meaning to pain and who makes possible the conversion of evil into good. This is so because God accepts pain within himself, and only in this way can one overcome evil. It is the unfathomable mystery through which God submits his Son to pain and death.[49] Therefore, "the human drama of suffering can only be understood as a divine drama (...). In this sense, it can be said that Dostoevsky is able to universalize Christianity to the point of presenting it as a solution for the non-Christian."[50]

---

43 L. Pareyson, *Dostoevskij...*, op. cit., p. 104.
44 L. Pareyson, *Dostoevskij...*, op. cit., p. 127.
45 L. Pareyson, *Dostoevskij...*, op. cit., p. 128; cf. also pp. 170–171.
46 L. Pareyson, *Dostoevskij...*, op. cit., p. 173; one can also look into: L. Pareyson, *La sofferenza inutile in Dostoevskij* (1982), [in:] *Dostoevskij...*, op. cit., pp. 210–217.
47 Cf. L. Pareyson, *Dostoevskij...*, op. cit., pp. 131, 140, and 203.
48 L. Pareyson, *Dostoevskij...*, op. cit., p. 211.
49 Cf. L. Pareyson, *Dostoevskij...*, op. cit., pp. 211–212, 214, 216–217.
50 L. Pareyson, *Dostoevskij...*, op. cit., pp. 217.

Despite the fact that evil is truly present in the world and that we suffer from its continuous threat, "only good truly exists," and this statement does not signify a "metaphysical reduction of evil."[51] We find ourselves amidst two *contrary elements*: evil that is simply present in the world and good that is truly real. The presence of both extremes can be seen in Dostoevsky's characters. None of them are "naïve souls" (*anima bella*), nor are they souls that experience an absolute perversion without any possibility of salvation.[52] "The human heart is the place where good and evil fight, the aspiration to virtue and the fall of sin. Man is a mix of good and evil."[53]

That is why our philosopher talks about the "ambiguity of man;" humility and pride, love and cruelty, sometimes appear very difficult to distinguish in Dostoevsky's characters.[54] All of reality is ambiguous: evil can bring one to condemnation or to salvation, to despair or to expiation; ideas can be divine or diabolic; "beauty is a riddle" because it can fail or save; love is torn between extasy and passion; freedom can lead to liberating good or to evil that enslaves; and God hides and reveals Himself, dies and resurrects. Therefore, before the definitive triumph of good, reality is ambiguous, dual, enigmatic.[55]

Dostoevsky renounces the vision of the person as a "naïve soul" (as ingenuous anthropological optimism or a moralistic idealism would claim him to be), and proposes the "great sinner" as a model of the person, who finds himself in continuous tension between good and evil. Each "great sinner" chooses between Christ or the devil, between the God-man or the man-God, between Christianity or Titanism, between the freedom that is truly unlimited and the freedom of "everything is lawful,"[56] that is unlimited only in appearance. As a consequence, it is about following the "dialectic of freedom" that brings one to salvation or, on the contrary, about subjecting oneself to the "dialectic of necessity," which does not differentiate good from evil. In other words, it is the "freedom of decision and of obedience" against that of "rebellion and

---

51 L. Pareyson, *Dostoevskij...*, op. cit., p. 65.

52 Cf. L. Pareyson, *Dostoevskij...*, op. cit., pp. 74, 178–179.

53 L. Pareyson, *Dostoevskij...*, op. cit., p. 101.

54 Cf. L. Pareyson, *L'ambiguità dell'uomo in Dostoevskij* (1980), [in:] *Dostoevskij...*, op. cit., pp. 144–169; also p. 112.

55 Cf. L. Pareyson, *Dostoevskij...*, op. cit., pp. 112–113, 132, 155–156, and 169; the quote is from *The Idiot*, I, 7.

56 Cf. L. Pareyson, *Dostoevskij...*, op. cit., pp. 131, 144–147, 158, and 164–166; the expression "great sinner" comes from *The Life of a Great Sinner*, the last series of novels that Dostoevsky did not finish and which forms part of *The Brothers Karamazov*. The "everything is lawful" is a maxim that Ivan Karamazov repeats throughout the novel.

arbitrariness," that respectively end in the "most exalting freedom" and in the "most degrading slavery."[57]

"The novels of Dostoevsky are pure philosophy," says Luigi Pareyson, an Italian thinker still not well-known in our country, who defined Dostoevsky as the "master and companion of life." Xavier Tilliette considered these pages on Dostoevsky as Pareyson's best, at least with regards to style. In them, Dostoevsky is presented as a Christian capable of overcoming the nihilist attacks of a post-Christian culture, both in its stronger and in its "weaker" and more post-Modern forms. Nietzsche, the philosopher who died insane in the same year when the 20th century began, finds a good adversary in Dostoevsky. Being born before Nietzsche, Dostoevsky would be able to overcome nihilism. Before becoming Christian, the Russian novelist had already descended into the depths of the abyss in his exile in Siberia. He survived this tough experience, which inevitably led him into the abyss, and paradoxically found Jesus Christ. This is why his novels and his ideas can provide a shelter at the beginning of this millennium.[58]

The main characters

We have chosen *The Brothers Karamazov* (1878–1880) not only because it contains, in a more complete way, the ideas of the novelist-philosopher, but also because the same Pareyson focused more and more on this work. In fact, he met his death, working on an article about this novel.[59] In the first place, we would like to point out that his was not simply an immediate reading. Our author knew and cited other interpreters of Dostoevsky's work.[60] Most of his quotes and references came from the original texts of the different novels. Furthermore, we would also point out that his was a "philosophical reading," and not simply literary criticism. "We will not limit our evaluation to appreciations or considerations of an artistic character," affirms Pareyson.[61]

---

57 Cf. L. Pareyson, *Dostoevskij…*, op. cit., pp. 118, 168–169.

58 Cf. L. Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Torino 1995, p. 167; X. Tilliette, *Prefazione*, [in:] M. Gensabella Furnari, *I sentieri della libertà. Saggio su Luigi Pareyson*, Milano 1994, p. 13.

59 After Francesco Tomatis had posthumously published the draft of said writing in an article entitled *Dimitrij confuta a Ivan* (1991), [in:] *Dostoevskij…*, op. cit., p. 221–237.

60 For example, Ivanov, Sestov, Berdiaev, Evdokimov, Stepun, Thurneysen, etc. Cf. L. Pareyson, *Dostoevskij…*, op. cit., pp. VIII–IX, 8, and 12.

61 L. Pareyson, *Dostoevskij…*, op. cit., p. 12.

And, precisely because of his attention to the ideas, Pareyson chooses *The Brothers Karamazov*.

> From an exclusively artistic standpoint, the masterpiece [of Dostoevsky] is *Crime and Punishment*, for its unity, its conciseness, its coherence, and for the perfect union among its dramatic and doctrinal elements. *The Brothers Karamazov* – disorganized, uneven, tedious – has a grandness in its conception, a penetrating force, a way of thinking (…) that makes it his absolute masterpiece.[62]

This does not mean that Pareyson falls into a kind of philosophism or contentualism upon reading a work, since he would try to "make the contents spring forth from the complexity of his art."[63]

Where does Dostoevsky end and Pareyson begin in the latter's interpretation of the former's work? Our author responds to this question in a passionate way:

> I understand very well that this would worry many critics and literary figures, who in general don't know that, in philosophy, one cannot access the mind of a thinker without dialoguing with him. For me, these fears are greatly exaggerated. Leaving aside the eternal distinction between exposition and interpretation that appears in any study about an author, I ask myself, is it possible to expound

---

62 L. Pareyson, *Dostoevskij*..., op. cit.

63 L. Pareyson, *Dostoevskij*..., op. cit., p. 13; cf. also p. 17. This would probably be the moment to highlight the argument of the novel. In a provincial city, the tragic relationship between the elderly freethinker Fyodor and his sons Dmitry, Ivan, Alyosha, and Smerdyakov, the bastard who works as a servant in the house of the Karamazovs, plays out. The sons have the same violence and sensuality of the father inside themselves. Nevertheless, Alyosha, the youngest, has left for the monastery to follow the teachings of Father Zosima. It will be in this holy place where the protagonists will be presented as they are, lustful and violent, and where the saint would foreshadow the tragic ending of the story. Another brother, Lieutenant Dmitry Karamazov, is engaged to Katerina, the daughter of one of Dmitry's superiors. Nevertheless, he hopelessly falls in love with the concubine of his father, Grushenka. In his turn, Ivan, the intellectual, falls in love with Katerina. Within this tense situation, Dmitry will threaten and beat his father for having retained the inheritance of their deceased mother from them. Shortly afterwards, the father is assassinated, the epileptic Smerdyakov commits suicide, and Dmitry is accused of parricide. After a long judicial process and despite confessing his innocence, Lieutenant Karamazov is sentenced to forced labor in Siberia, a punishment he will accept as atonement for other crimes. It is in this moment that Grushenka declares her love for him, while Ivan, the intellectual atheist, is driven mad after discovering that it was him who had induced Smerdyakov to kill his father. Alyosha then dedicates himself to spreading to all the world the teachings on love of Father Zosima, who is already dead.

> and interpret Dostoevsky without conversing with him, to speak about him without speaking to him? This is the kind of fidelity that Dostoevsky requires. You cannot speak of him without converting yourself, in one way or another, into one of his characters.

Pareyson would suddenly close the book in this way and, without losing that harmony he had with the Russian novelist, would continue that conversation that he had started with him. We then find ourselves before a *Dostoevsky--Pareyson* or a "Pareyson on Dostoevsky."[64]

This "philosophical reading" of Dostoevsky does not detain itself in language or style, in the narrative structure or in the sources of the novel. Instead, after making a brief analysis of the setting and the time, Pareyson goes on to talk about the characters. That is to say, he goes directly to the ideas, without pondering over words. He belies the characters and the narrative setting and time for Dostoevsky signify *ideas*. His characters embody thoughts and existential positions, "but it is necessary that the idea turns into action, and that this action develop;" "the settings are intimate, spiritual, human, symbols of agony" of his inhabitants; the time is frantic, exaggeratedly accelerated, the infinite number of incidents in our novel develops in seven days![65]

In this way, in order to speak to us about the soul and the ideas of his *characters*, Dostoevsky describes in detail their attire, or makes them do a few things and speak a lot. Only in this way do ideas become embodied in the characters to such a point that sometimes the reader is left with the impression that Dostoevsky's novels cease to be novels; they transform themselves into tragedies. Action and characters turn into living ideas and human dramas, displacing the narration to the background. "Dostoevsky's heroes are 'ideas personified,' (...) figures that converge with time and eternity."[66] Action and characters, setting and time, all dissolve so that the ideas take center stage. Specifically in *The Brothers Karamazov*, "the light of the angels and the diabolic darkness face one another within the soul of the four brothers, without materializing exclusively in one or the other."[67] That is why the four brothers are "a symbol of the whole of humanity" because in their hearts good and evil clash.[68]

What does Pareyson say about each of the characters of the novel? With regard to the *Old Karamazov*, he affirms that he is a sensual and ridiculous

[64] L. Pareyson, *Dostoevskij...*, op. cit., p. 143.
[65] Cf. L. Pareyson, *L'estetica...*, op. cit., p. 39; *Dostoevskij...*, op. cit., pp. 15–16.
[66] L. Pareyson, *Dostoevskij...*, op. cit., pp. 18–19; cf. pp. 13–14, 16–20.
[67] L. Pareyson, *Dostoevskij...*, op. cit., p. 20.
[68] Cf. L. Pareyson, *Dostoevskij...*, op. cit., p. 29.

"buffoon," who has a morbid tendency to degrade himself in a cynical way. He is "the most ignoble creature that Dostoevsky has created," a slave to sensuality, drunk and in love with his own words, avaricious, envious, vindictive, the source of his family's woes, who turns into "the center which the drama surrounds, while being himself exaggeratedly hollow."[69] Smerdyakov "carries within himself two souls: submissive to the point of subservience, but rebellious to the point of arrogance; interested in subtle, theological debates, but able to carry out the assassination of his own father with cunning and thoroughness."[70] He falls under the category of the destroyers, because he kills his father and later commits suicide; he is very much a "central character." He would also be the one to later bring the atheist and immoral doctrine to his brother Ivan, with its ultimate consequences: "Smerdyakov incarnates the worst part of Ivan."[71]

Father Zosima is a "spiritual man," the incarnation of good, so much so that more than one character would become a reference point that would discretely remain in second place. Zosima responds to Ivan's atheism: love that brings joy, that goes beyond pain and suffering. The saint becomes a silent and "religious rebuttal" to Ivan, which is why he says nothing to him when they meet in the monastery. Nevertheless, he performed an act of reverence before Dimitry, foreshadowing the noble ending the older brother would later experience.[72] Ivan classifies his younger brother *Alyosha* as "an angel," despite the fact that he, too, remains a Karamazov. In comparison to Ivan, Alyosha is uncultured and naïve, a "sentimental" person, even though his own atheist brother would be the one to acknowledge that Alyosha has a silent persuasiveness, similar to that of Zosima. In comparison to Ivan's uncertainty towards suffering, Alyosha speaks to him about the Christ who carries the Cross, presenting to him "the scandal of the Redeemer, of the God who suffers and dies."[73]

Ivan against Dimitry

We now focus on those who, according to Pareyson, are the principal characters of the novel, Ivan and Dmitry. "Ivan – a cultured man, an intellectual – can claim that everything is permitted, but in the hour of truth he does not act."[74]

---

69 Cf. L. Pareyson, *Dostoevskij...*, op. cit., pp. 39, and 52–53.
70 L. Pareyson, *Dostoevskij...*, op. cit., p. 42; cf. also pp. 224–225.
71 Cf. L. Pareyson, *Dostoevskij...*, op. cit., pp. 42–43, 55, 222, and 224.
72 Cf. L. Pareyson, *Dostoevskij...*, op. cit., pp. 159–160, 204–207, 222, and 228.
73 Cf. L. Pareyson, *Dostoevskij...*, op. cit., pp. 75–76, 86–88, 91, 160, 208–211, 223, and 229–231.
74 L. Pareyson, *Dostoevskij...*, op. cit., p. 42.

It would be Smerdyakov – the bastard son – who would kill the old freethinker, following the ideas of his brother. The atheism of Ivan is the consequence of not being able to accept the suffering of innocent children; a God who permits this cannot exist. Therefore, evil does not exist as well. If God does not exist, "everything is permitted," he repeats. Smerdyakov brings his ideas to practice while Ivan, upon seeing the consequences, is not able to handle them and is driven to madness. Evil has destroyed his personality, and he declares, "I have arrived at the denial of my own self."[75]

And just like that, Ivan seeks evil and pain without God, and ends up falling into madness. He symbolizes *atheism and nihilism* with all its absurdities and tragic consequences. This is a refined and difficult atheism, an "everyday nihilism, a peaceful nihilism (…) a denial so universal and absolute that it identifies itself with reality." Ivan Karamazov would become the preceding nihilist to Nietzsche, who would also end up crazy. Ivan would then symbolize the "dialectic of necessity" – and not of freedom – which Pareyson has spoken to us about.[76]

"But the character who (…) represents most evidently the tragic situation of man. who embodies within himself the fight between good and evil, is Dmitry Karamazov."[77] A synthesis of sin and faith, fault and redemption, *Dmitry* is choleric and brutal, but at the same time has an innate sense of nobleness and generosity, like his loved one Grushenka. He is an ambiguous character. "He falls into the abyss of evil and lust like his father, but he also possesses the capacity for intellectual elevation like Ivan, and the capacity for reaching mystical heights like Alyosha." In this way, our author asks, "will Dmitry become the 'holy sinner' that Dostoevsky spoke about?"[78]

According to Pareyson, more than Alyosha or Father Zosima, Dmitry would become the true antagonist of Ivan, who truly refuted the atheism and nihilism of his brother. Ivan and Dmitry belong to the same world and have the same concern for the suffering of children. Nevertheless, it would be the second who would give the real answer to this problem. Dmitry would "face the problem of Ivan, but with the light" when he accepted his unjust punishment in order to save others from suffering. He transforms into a "new man," and in this way finds happiness, love, life, fullness.[79] Dmitry then concludes his reasoning with

[75] Cf. L. Pareyson, *Dostoevskij…*, op. cit., pp. 48, 55–57, 71, 86, 106, 126, 138, 159–160, 188, 191, and 235–236.

[76] Cf. L. Pareyson, *Dostoevskij…*, op. cit., pp. 179, 194–196, 202, and 223–227.

[77] L. Pareyson, *Dostoevskij…*, op. cit., p. 76.

[78] L. Pareyson, *Dostoevskij…*, op. cit., p. 228.

[79] Cf. L. Pareyson, *Dostoevskij…*, op. cit., pp. 76–77, 79–83, 102–103, 226–228, 232–233, and 235–237.

an act of faith in God: "Creation has not failed [as Ivan claims] because God exists and grants happiness, even though pain may exist. Redemption has not failed because (...) the suffering of each one is something useful for the suffering of all." Facing suffering and pain, Dmitry reaches the "dialectic of freedom" shortly before leaving for Siberia.[80]

Ivan, like Nietzsche, becomes crazy, even though the novel was written before the tragic outcome of the great German philosopher. That is why only this "dialectic of freedom" can free the post-Christian society from sure hell, from a *Gulag* in which only necessity and despair exist. Only with the "dialectic of freedom," is man able to survive the Siberia of nihilism, just as it happened to the same Dostoevsky in his severe sentence to forced labor. He himself talks about how he was saved from sinking into despair – from the abyss – by a small volume of the Gospel that was hidden under his pillow. This deep existential drama was read with interest by the existentialists, also by Pareyson.

And it is precisely this same lesson that Dmitry gives to Ivan (that is to say, Dostoevsky to Nietzsche), which remains valid until today. Dmitry refutes Ivan, and Dostoevsky does the same thing with Nietzsche and nihilism, after being the Russian writer in the hell of nothingingness. Pareyson presents a Dostoevsky capable of overcoming the nihilistic onslaught of a post-Christian culture, both in its harshest and its "weaker" and postmodern versions (*pensiero debole*). Nihilism finds a good antagonist in Dostoevsky. Before being a Christian, the Russian novelist had already descended into hell out of nowhere, in his exile in Siberia. He survived this ordeal, and paradoxically found Jesus Christ. That is why his novels and his ideas offer a shelter at this turn of the millennium.

References

Bagetto L., *Il pensiero della possibilità. La filosofia torinese come storia della filosofia*, Torino 1995.
Berdiaev N., *La concezione di Dostoevskij*, Torino 1945.
Ciglia F.P., *La divina tragedia della libertà. Sulla riflessione filosofico-religiosa di Luigi Pareyson*, "Archivio di Filosofia" 56 (1988), no. 1–3, pp. 163–190.
Coppolino S., *Estetica ed ermeneutica di Luigi Pareyson*, Roma 1976.
Gensabella Furnari M., *Il nuovo esistenzialismo di Luigi Pareyson*, "Segni e comprensione" 5 (1988), pp. 56–68.
Gensabella Furnari M., *I sentieri della libertà. Saggio su Luigi Pareyson*, Milano 1994.
Longo R., *Esistere e interpretare. Itinerari speculativi di Luigi Pareyson*, Catania 1993.
Pareyson L., *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, Torino 1993.

[80] L. Pareyson, *Dostoevskij...*, op. cit., p. 226; cf. pp. 226, and 235.

Pareyson L., *Esistenza e persona* (1950), Genoa 1985.
Pareyson L., *Filosofia e veritá* (interview with M. Serra), "Studi cattolici" (1975), p. 172.
Pareyson L., *Karl Jaspers* (1940), Casale Monferrato 1983.
Pareyson L., *L'estetica e i suoi problemi*, Milano 1961.
Pareyson L., *Nichilismo e cristianesimo* (interview with Federico Vercellone), "Annuario filosofico" 7 (1991), pp. 11–30.
Pareyson L., *Ontologia della libertá. Il male e la sofferenza*, Milano 1995.
Pareyson L., *Prospettive di filosofia contemporanea*, Milano 1993.
Pareyson L., Response to *Parlano i filosofi italiani* (1972), [in:] V. Verra, *La filosofia dal '45 ad oggi*, Torino 1976, pp. 493–497.
Pareyson L., *Studi sull'esistenzialismo* (1943–1950), Florencia 1971.
Russo F., *Esistenza e libertá. Il pensiero di Luigi Pareyson*, Roma 1993.
Tomatis F., *Ontologia del male. L'ermeneutica di Pareyson*, Roma 1995.
Tomatis F., *Ontologia del male. L'ultima filosofia di Pareyson*, "Paradosso" 4 (1993), pp. 103–119.
Tilliette X., *Luigi Pareyson. En hommage pour son 60 anniversaire*, "Archives de philosophie" 41 (1978), pp. 675–679.

Pablo Blanco Sarto (rev. prof.) – professor of dogmatic theology at the Faculty of Theology of the University of Navarra in Pamplona (Spain), author of numerous publications on Joseph Ratzinger's theology and his biography. He deals with the doctrine of the Second Vatican Council, sacramentology and ecumenism. His recent publications concern Catholic-Lutheran dialogue (the most recent: *El diálogo luterano-catolico: justificación, ministerio, eucaristía*, Noderstedt 2020).

Wrocławski Przegląd Teologiczny
29 (2021) 1, 413–429
Wrocław Theological Review

Kazimierz Papciak
Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska
kpapciak@pwt.wroc.pl
ORCID: 0000-0003-4684-1166

Myślenie według wartości w dobie pandemii koronawirusa

Value-centric Thinking in the Age of the COVID-19 Pandemic

Abstract: The pandemic is an undoubted crisis for mankind. A crisis does not necessarily have solely negative connotations. A crisis can be taken as an opportunity to shift to a better world. Everywhere where evil dominates good, falsehood dominates truth, and indifference or hate dominate love and charity, we encounter a crisis of human existence. Thinking in terms of values nested in the natural law can become not only an antidote for the economic and health crisis, but also the beginning of a new ethos. An ethos, which may be poorer in material goods, but richer in humanity. The pandemic crisis demands a reminder and an update of the paradigm that a society to be actually human needs truth as its foundation, freedom as its atmosphere, justice as its rule and social love that sees the affairs of others as its own. The experience of the pandemic alongside the inevitable economic recession can become a starting point for ethical progress in the direction of building deep spiritual community on all societal plains.

Keywords: pandemic, coronavirus, crisis, new ethos, new courage, new thinking, values, truth, freedom, justice, charity

Abstrakt: Pandemia niewątpliwie jest kryzysem dla ludzkości. Kryzys nie ma jednak jednoznacznie negatywnej konotacji. Można uznać kryzys za szansę przejścia do lepszego świata. Wszędzie, gdzie zło zaczyna dominować nad dobrem, fałsz nad prawdą, a obojętność lub nienawiść nad miłością, mamy do czynienia z kryzysem ludzkiej egzystencji. Dotyczy to także czasu pandemii koronawirusa. Myślenie według wartości osadzonych w prawie naturalnym może stać się nie tylko skutecznym antidotum na kryzys zdrowotny i ekonomiczny, ale także początkiem nowego etosu. Etosu być może uboższego w dobra materialne, ale bogatszego w człowieczeństwo. Pandemiczny kryzys domaga się przypomnienia i aktualizacji paradygmatu, że społeczeństwo na miarę człowieka potrzebuje prawdy jako fundamentu, wolności jako atmosfery, sprawiedliwości jako reguły i miłości społecznej, która widzi sprawy innych jak swoje. Doświadczenie pandemii i nieunikniona recesja ekonomiczna mogą stać się

DOI: 10.34839/wpt.2021.29.1.413-429 © Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

punktem wyjścia dla progresji etycznej w kierunku budowania pogłębionej wspólnoty ducha na wszystkich płaszczyznach uspołecznienia.

Słowa kluczowe: pandemia, koronawirus, kryzys, nowy etos, nowa odwaga, nowe myślenie, wartości, prawda, wolność, sprawiedliwość, miłość społeczna

Historia przytacza wiele przykładów traumatycznych wstrząsów, z jakimi przyszło zmierzyć się ludzkości zarówno w skali lokalnej, kontynentalnej, jak i globalnej. Wojny, konflikty i choroby inspirują ludzkość do refleksji nad kondycją człowieczeństwa. Takim momentem próby jest obecna pandemia koronawirusa. Globalne dane nie pozostawiają złudzeń: początek roku 2021 zamknął się bilansem ponad 100 milionów przypadków zachorowań, w tym 2,5 miliona śmiertelnych[1]. Oczywiście są to tylko dane statystyczne, które nie do końca obrazują rzeczywistą skalę problemu. Pojawia się bowiem pytanie o ukrywanie rzetelnych danych, liczbę przeprowadzanych testów czy manipulowanie informacjami w celach politycznych lub ideologicznych. Odpowiedzi na takie pytania są ważne, ale nie stanowią istoty problemu, jaki stawia sobie za cel to opracowanie. Celem jest bowiem głębsza aksjologiczna płaszczyzna refleksji, badająca człowieczeństwo w kontekście fundamentalnych wartości. Człowiek stanowi dwujednię cielesno-duchową i ograniczanie problemu do laboratoryjnie stwierdzonych danych to zabieg czysto redukcjonistyczny. Choroba ciała nie musi być połączona z chorobą duszy, człowieka nie można redukować jedynie do materii.

Wielu stwierdza z żalem w głosie, że nic już nie będzie takie samo jak przed pandemią. Przebija się nuta resentymentu dla jakiegoś utraconego raju. Ktoś inny pyta, jak będzie po pandemii, co będzie z miłością do bliźniego swego w tym trudnym momencie. Jak zwykle – czyny ludzi szlachetnych będą jeszcze bardziej szlachetne, a podłych jeszcze bardziej podłe. Ojciec Raniero Cantalamessa w kazaniu wielkopiątkowym, wygłoszonym w Watykanie w roku 2020, pyta:

> Jakie światło rzuca to wszystko (opis męki i śmierci Chrystusa) na dramatyczną sytuację, którą przeżywamy? Także tutaj bardziej niż na przyczyny musimy patrzeć na skutki. Nie tylko te negatywne, o których słuchamy codziennie w smutnych komunikatach, ale także te pozytywne, które tylko uważna obserwacja pozwala nam dostrzec[2].

[1] Zob. *COVID-19 Coronavirus Pandemic*, www.worldometers.info/coronavirus/ [dostęp: 22.02.2021].

[2] *Kazanie o. Raniero Cantalamessy wygłoszone w Watykanie*, www.radiomaryja.pl [dostęp: 4.06.2020].

Pandemia niewątpliwie jest kryzysem dla ludzkości, ale czy kryzys należy rozpatrywać w kategoriach końca świata? Może lepiej uznać kryzys za szansę przejścia do lepszego świata? Wszędzie, gdzie zło (grzech) zaczyna dominować nad dobrem, fałsz nad prawdą, a obojętność lub nienawiść nad miłością, mamy do czynienia z kryzysem ludzkiej egzystencji. Ponadto „kryzys" nie ma jednoznacznie negatywnej konotacji. Jak wyjaśnia Piotr Mazurkiewicz, pisząc o kryzysie cywilizacyjnym Europy, pojęcia „kryzys" nie powinno się rozumieć w sensie jednoznacznie negatywnym. W języku greckim bowiem *krizis* oznacza „sąd", „rozróżnienie". Sytuacja kryzysowa to taka, w której dokonuje się „jakieś przewartościowanie, jakaś próba czy też ów «plebiscyt»"[3]. Z kolei Benedykt XVI mówiąc o kryzysie, upatruje w etymologii słowa aspektu rozdziału, a w szerokim sensie oceny i osądzania[4]. W dobie kryzysu można więc dokonać krytycznej refleksji po to, aby wytyczyć szlak w kierunku przyszłości. Kryzysy, jakich wiele doświadczał świat, może i powinny być punktem wyjścia do szukania nowych rozwiązań. Dosadnie ujął to Joseph Ratzinger w odniesieniu do Europy: „Musimy teraz pójść nieco głębiej i podjąć swego rodzaju rachunek sumienia; musimy zapytać: jakie są najistotniejsze błędy (...). Drugi krok polega na tym, że rachunek sumienia przechodzi w szukanie drogi (...)"[5]. Idąc za jego radą, należy zapytać o najgłębsze, niejako pierwotne źródła każdego kryzysu w jego aspektach aksjologicznych, aby postawić dobrą diagnozę i móc przejść do prognozowania koniecznych kierunków rozwoju i zaradzania kryzysom. W tym duchu wypowiadał się we wspomnianym już kazaniu wielkopiątkowym Raniero Cantalamessa:

> Pandemia koronawirusa gwałtownie wyrwała nas z większego niebezpieczeństwa, na jakie narażeni są poszczególni ludzie i cała ludzkość, a mianowicie z iluzji wszechmocy. Mamy okazję – napisał znany żydowski rabin – obchodzić w tym roku szczególny exodus paschalny, wyjście „z wygnania sumienia". Wystarczył mały, bezkształtny element natury – wirus, aby przypomnieć nam, że jesteśmy śmiertelni, że potęga militarna i technologia nie wystarczają, aby nas zbawić![6]

---

[3] P. Mazurkiewicz, *Europeizacja Europy. Tożsamość kulturowa Europy w kontekście procesów integracji*, Warszawa 2001, s. 19.

[4] Zob. Benedykt XVI, *Gościnność, solidarność i praworządność. Przemówienie do władz regionu Lacjum oraz gminy i prowincji rzymskiej, 12.01.2012*, www.opoka.org.pl [dostęp: 24.05.2012].

[5] J. Ratzinger, *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, Kraków 2001, s. 109.

[6] *Kazanie o. Raniero Cantalamessy...*, dz. cyt.

Dżuma XXI wieku

Najpierw były komunikaty z Chin, potem świat się zatrzymał, a właściwie zamarł w większości swoich gospodarczych, społecznych i politycznych aktywności. Świat został zmrożony i sterroryzowany przez małą bezduszną istotę, której nadano równie bezduszne imię „COVID-19". Szukając słów do wspólnego mianownika określającego atmosferę pandemii, można wymienić takie jak strach, izolacja, zaraza, bezsilność, śmierć, ale także solidarność, miłość, odwaga, empatia. Trudno oprzeć się wrażeniu, że oto realizuje się na jawie scenariusz z najgorszych snów, który boleśnie weryfikuje prawdziwość człowieczeństwa i świat ludzkich wartości, lecz również ukazuje słabość pseudowartości. Przypomina to dramat człowieka przeniesionego gwałtownie i bez ostrzeżeń ze świata ułudy wirtualnej do brutalnej rzeczywistości. Wyimaginowany świat wszechmocy ludzkiej runął, ukazując panoramę klęski liczonej w milionach ofiar dotkniętych przez wroga niedostrzegalnego ludzkimi zmysłami. Po pierwotnym oszołomieniu ludzkość zaczyna zadawać sobie egzystencjalne pytania: co jest ważne, co mniej ważne, a co całkiem nieważne dla człowieka i społeczeństw, które tworzy.

Trudno oprzeć się wrażeniu analogii do świata opisanego w *Dżumie* Alberta Camusa i stawianych przez autora, czasem retorycznych, pytań egzystencjalnych. Pisze o tym Marek Rembierz:

> Do twórczości Alberta Camusa (1913–1960), przede wszystkim jako autora „Dżumy" (…), sięga się teraz z dużą intensywnością, a aksjologiczne treści jego twórczości są przedmiotem codziennej refleksji wielu osób, dla których ma to aktualnie doniosłe egzystencjalnie i bardzo osobiste znaczenie[7].

Pisze także Leszek Łysień na łamach „Więzi":

> Czas zarazy i epidemii to czas bólu i niepewności, przytłaczający człowieka ciężarem nieznośnym, dojmującym. Warto za przewodnika w takich chwilach wziąć powieść Alberta Camusa „Dżuma". Chcę też sięgnąć po inne dzieło o ogromnej dawce realizmu, rażące nas opisem dżumy, autorstwa Daniela Defoe: „Dziennik roku zarazy". Opisuje ono wielkie nawiedzenie Londynu przez dżumę w 1665 roku[8].

[7] M. Rembierz, *Pandemia – wyobraźnia – wolność*, „Civitas Christiana" 3 (2020), s. 16.
[8] L. Łysień, *Walczą o nas miłość i zaraza*, www.wiez.com.pl [dostęp: 21.06.2020].

Czego więc dotyczą owe egzystencjalne pytania czasu pandemii? W przypadku przytoczonych autorów odpowiedź jest krótka: dotyczą wartości, a konkretnie wolności i miłości, także tej społecznej. W szerszym kontekście dotyczą aksjologicznego etosu ludzkości XXI wieku, dotyczą więc wiążących norm etycznych i prawnych, faktycznego postępowania ludzi i tradycji opartej na mądrościowym myśleniu wielu pokoleń.

Jak się wydaje, pierwotny szok wywołany pandemią został niejako oswojony, ale niebezpieczeństwo nie zostało zażegnane. Nadal ludzkość nie dysponuje skutecznym antidotum. Wprawdzie rok 2020 zamknął się spektakularnym wprowadzeniem kilku szczepionek antycovidowych, to jednak efekty nadal są enigmatyczne, a pandemia wciąż zbiera śmiertelne żniwo. Zadziałał jednak pewien mechanizm samoobronny w sferze ducha, o którym pisze Albert Camus: „Zaraza nie jest na miarę człowieka, więc powiada się sobie, że zaraza jest nierzeczywista, to zły sen, który minie”[9]. Ale czy naprawdę jest tak, jak pisze Leszek Łysień, że „najgorsze i porażające jest jednak to, że zaraza kwestionuje życie jako metafizyczny cud, to znaczy życie człowieka w jego wyjątkowości, jedyności, niepowtarzalności”?[10] A może jest dokładnie na odwrót: „brutalna i przedłużająca się rozłąka pomogła im upewnić się, że nie potrafią żyć z dala od siebie, i wobec tej prawdy, która nagle wyszła na jaw, dżuma była drobnostką” – jak stwierdza Albert Camus[11]. Bazując na aksjomacie dwujedni cielesno-duchowej każdego człowieka, znów powraca pytanie o wartości i ich rolę w afirmacji człowieczeństwa w obliczu zagrożeń pandemii, które trafnie ujmuje Leszek Łysień:

> ona jest, daje o sobie brutalnie znać, wdziera się w codzienność ludzkiego życia, zabija, budzi panikę, jest naprawdę – a z każdym dniem staje się coraz bardziej bolesnym i dojmującym doświadczeniem. Zdrowi wczoraj, dzisiaj są już zarażeni; bliscy wczoraj, dzisiaj oddalają się coraz bardziej w mgłę i odosobnienie kwarantanny. Ludzie uciekają od siebie, rosną mury strachu, podejrzliwości. Cokolwiek byśmy powiedzieli, zaraza coś stawia pod znakiem zapytania[12].

Kluczowe wydaje się ostatnie stwierdzenie, że pandemia „coś” stawia pod znakiem zapytania. Oczywiście można stawiać ważne, ale prozaiczne pytania o to, ile potrwa pandemia albo kiedy zostanie opracowana kolejna szczepionka

[9] A. Camus, *Dżuma*, [cyt. za:] L. Łysień, *Walczą o nas…*, dz. cyt.
[10] L. Łysień, *Walczą o nas…*, dz. cyt.
[11] A. Camus, *Dżuma*, [cyt. za:] M. Rembierz, *Pandemia…*, dz. cyt., s. 16.
[12] L. Łysień, *Walczą o nas…*, dz. cyt.

lub skuteczne lekarstwo. Ważniejsze są jednak inne pytania, które płyną *implicite* z powieści Alberta Camusa, a dotyczą fundamentów człowieczeństwa w osobie i w społeczeństwach, które tworzy. Chodzi o wartości, które afirmują, a więc podnoszą na wyższy poziom egzystencji. Chodzi też o pseudowartości albo nawet antywartości, które niszczą i popychają ludzkość w kierunku destrukcyjnego nihilizmu.

Wagę tych pytań zdają się potwierdzać twórcy strony internetowej Coronaspection, która stanowi międzyreligijną i międzynarodową platformę wymiany refleksji różnych autorytetów duchowych na temat wpływu pandemii na kształt i funkcjonowanie globalnych cywilizacji.

> Żyjemy w wyjątkowym momencie, prawdopodobnie bezprecedensowym w historii świata. W ciągu kilku tygodni cały świat został uderzony na wielu frontach – zdrowia, finansów, psychologii, komunikacji i nie tylko. Szybkie i ciągłe zmiany, wywołane nową pandemią koronawirusa, dotykają wszystkie społeczności, całą ludzkość. Dotykają naszych najgłębszych obaw o bezpieczeństwo i podają w wątpliwość wiele z tego, co do niedawna uważano za rzecz oczywistą, stanowiącą dobre, normalne życie. To czas, w którym ludzkość potrzebuje przewodnictwa. Jest to moment, w którym potrzebujemy głosów mądrości, zaczerpniętych z tradycji religijnych, aby zjednoczyć się i zaoferować nadzieję, wizję, kierunek i praktyczne wskazówki zatroskanej i cierpiącej ludzkości[13].

Jako inicjatywa jerozolimskiego Instytutu Międzywyznaniowego Elijah (Eliasz) bazuje przede wszystkim na wypowiedziach i wywiadach z głównymi przywódcami religijnymi w celu budzenia sumień i introspekcji w obliczu pandemii koronawirusa. Realizuje przez to główny cel i przesłanie Instytutu: „Wielkie religie świata promieniują mądrością, która może uzdrowić świat. Rozmowa duchowa na głębokim poziomie między różnymi religiami wzbogaca nasze życie wewnętrzne, wzmacnia naszą modlitwę i otwiera nasze serca"[14].

Powyższa egzemplifikacja jednej z wielu stron internetowych poświęconych i inspirowanych pandemią COVID-19 ukazuje, jak ważny jest system wartości w sytuacji globalnego zagrożenia. Warto więc przypomnieć chrześcijańskie ujęcie wartości fundamentalnych i wyprowadzonych z nich społecznych zasad. Nauka społeczna Kościoła nie jest jedyną drogą do prawdy, nie jest też projektantem modeli ustrojowych. Nie posiada też gotowych recept na walkę z pandemią.

---

[13] *Coronaspection*, www.elijah-interfaith.org/addressing-the-world/coronaspection [dostęp: 10.07.2020].

[14] *Coronaspection*, dz. cyt.

Jest natomiast chrześcijańską propozycją wizji człowieka i społeczeństwa, którą proponuje wszystkim ludziom dobrej woli, bez względu na narodowość, światopogląd czy religię[15]. Historii nie można zawrócić, ale można z niej uczynić nauczycielkę przyszłości. Do takiej refleksji skłania chociażby lektura *Dżumy* Alberta Camusa.

Nowa odwaga nowego myślenia[16]

Pandemia koronawirusa ma zasięg globalny, jednak przyjęty temat sugeruje skupienie uwagi na cywilizacji zachodniej[17], która jest źródłem i kolebką systemu wartości fundamentalnych, zawartych chociażby w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, akceptowanej przez większość narodów świata. W przypadku cywilizacji zachodniej i kryzysów, które ją dotykają, możliwe są dwa scenariusze: albo teoria sinusoidalnego rozwoju cywilizacji, albo jej schyłek. Kryzys pandemiczny, kryzys w kulturze i kryzysy ekonomiczne mogą być punktem wyjścia do nowego etosu cywilizacyjnego Zachodu albo początkiem końca tej cywilizacji z jej specyficzną tożsamością. Konieczna jest nowa odwaga nowego myślenia w kierunku odważnego i perspektywicznego budowaniu nowego etosu cywilizacji zachodniej.

Do odwagi myślenia o cywilizacji zachodniej zachęcają liczne wypowiedzi Jana Pawła II, m.in. również ta z adhortacji o Kościele w Europie. Papież stwierdza, że

> Aby nadać nowy rozmach własnej historii, musi ona uznać i odzyskać z twórczą wiernością te podstawowe wartości, w których zdobycie chrześcijaństwo wniosło decydujący wkład, a które można streścić jako głoszenie transcendentnej godności osoby ludzkiej, wartości rozumu, wolności, demokracji, państwa prawa i rozdziału między polityką a religią[18].

---

15 Por. Commission des Episcopats de la Communauté Européenne – COMECE, *Le devenir de l'Union Européenne et la responsabilité des catholiques*, nr 40–44, Bruxelles 2005. Por. także: L. Schneider, *Zündende Soziallehre. Impulse nicht nur für Christen*, Regensburg 1991.

16 Por. K.F. Papciak, *Nowy etos Starego Kontynentu. Chrześcijaństwo wobec Europy*, Wrocław 2012, s. 159–164.

17 W naukach społecznych jako cywilizację zachodnią zwykło się uznawać Europę, Stany Zjednoczone, Kanadę, Australię i częściowo Amerykę Południową, a więc niejako etos narodów zbudowanych na filarach Aten, Rzymu i Jerozolimy.

18 Jan Paweł II, Adhoracja *Ecclesia in Europa*, Watykan 2003, nr 109.

Rodzi się więc pytanie o odwagę nowego myślenia, jak również o jego fundamentalne założenia i kierunki. Powyższych słów, w kontekście nauczania papieskiego, absolutnie nie można traktować jako zachęty do rewolucyjnych przemian, które mają jednoznacznie negatywną konotację w nauczaniu społecznym Kościoła. Do dziś bowiem cywilizacja zachodnia zmaga się z dziedzictwem Rewolucji Francuskiej i Rewolucji Październikowej w Rosji, jeśli wziąć pod uwagę jedynie czasy nowożytne i aspekty tak kulturowe, jak i polityczne[19]. Papieskie słowo „musi" jest imperatywem, który wskazuje Europejczykom, Amerykanom oraz Australijczykom i jako konieczność, i jako obowiązek podjęcie konstruktywnego dialogu w kierunku ewolucyjnej, ale diametralnej zmiany w duchu „powrotu do korzeni" kulturowych. Z zamysłem Jana Pawła II koresponduje stwierdzenie Josepha Ratzingera o koniecznym „rachunku sumienia", który skłania do zadania fundamentalnych pytań o istotne błędy cywilizacji zachodniej, „z powodu których siedzi ona dziś na ławie oskarżonych". Jego celem jednak nie jest zamknięcie się w nihilistycznym świecie dezorientacji i rezygnacji, ale wytyczenie nowych dróg. Refleksja nad błędami przyszłości i ich konsekwencjami w czasie pandemii nie może mieć mocy paraliżującej dla odważnego myślenia i nadziei, że lepsza przyszłość jest możliwa[20].

Historia, która powinna być nauczycielką przyszłości, potwierdza możliwość obydwu zarysowanych scenariuszy i – jak się wydaje – wszystko zależy od samych twórców i beneficjentów cywilizacji zachodniej, którzy mogą podjąć trud wypracowania nowego wzorca jedności w różnorodności albo ulec rezygnacji i stagnacji. „Nowy wzorzec" zakłada, że ten, który jest, uległ jakiejś degradacji i dewaluacji; w gąszczu krytycznych napięć, które uwidoczniła pandemia koronawirusa, zatracił swoją logotwórczą dynamikę. Stąd można sformułować twierdzenie, że cywilizacja zachodnia musi zrobić krok wstecz dla przyszłości. Przyszłość jawi się wtedy jako dobro, które obecne pokolenie otrzymuje niejako „na kredyt" od przyszłych pokoleń. Historii nie można zawrócić, ale można z niej uczynić nauczycielkę przyszłości, jak zostało to już powiedziane. Zwłaszcza że cywilizacja zachodnia była przez całe wieki domem dla wielu kultur i wielu religii, które inspirowane dziedzictwem Aten, Rzymu i Jerozolimy potrafiły co jakiś czas dokonać rachunku sumienia i wytyczyć szczęśliwą – ostatecznie – przyszłość. Pandemia i wywołane nią kryzysy są czasem historycznej turbulencji, ale nie muszą oznaczać katastrofy, jeśli teraźniejszość zostanie potraktowana jako swoisty „znak czasu", który – używając słownictwa Jana Pawła II – jest

[19] Por. Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, Watykan 2005, nr 27.
[20] Por. J. Ratzinger, *Czas przemian...*, dz. cyt., s. 108–109.

„dany i zadany". Mówiąc o Europie do środowisk akademickich Wiecznego Miasta, stwierdził on, że

> potrzebuje nowego zaczynu intelektualnego, zdolnego ukazywać wzorce życia opartego na dyscyplinie, zaangażowaniu i poświęceniu, prostego w słusznych dążeniach, szczerego w ich realizacji i przejrzystego w sposobie postępowania. Konieczna jest nowa odwaga myślenia, które musi być wolne i twórcze, gotowe odpowiadać w perspektywie wiary na pytanie i wyzwania, jakie stawia życie, aby jasno ukazywać ostateczne prawdy o człowieku[21].

Papieska wypowiedź wskazuje na trzy istotne elementy: na odwagę nowego, otwartego myślenia o cywilizacji zachodniej oraz na prawdę o człowieku jako o osobie, czyli istocie wolnej i rozumnej, która musi stać u podstaw owego myślenia. Bowiem „prawda i wolność albo istnieją razem, albo też marnie giną" – stwierdza Papież w encyklice o komplementarności rozumu i wiary[22]. Trzeci element zwraca uwagę na stronę intencjonalną, ukazując przejrzystość, szczerość i zaangażowanie jako atrybuty owej odwagi myślenia. W budowaniu nowego etosu cywilizacyjnego taka nowa dynamika myślenia jawi się jako antidotum na błędne założenia racjonalizmu, zwątpienie sceptycyzmu, a także jako antidotum na wrogie nastawienie laicyzmu i chrystofobii, które w sumie wpływają również na wadliwe funkcjonowanie struktur społecznych. Cywilizacja zachodnia musi uznać, przemyśleć i zachować swoje bogate i logotwórcze dziedzictwo, aby refleksja nad skutkami pandemii była krokiem do przodu w dobrą stronę. W takim projekcie ujawnia się idea konieczności budowania nowego etosu, ale opartego na starych – albo lepiej na ponadczasowych – wartościach, których kulturową kolebką jest Europa.

W dobie dżumy XXI wieku, myśląc o wartościach jako obiektywnym dobru moralnym, nie sposób nie uznać stwierdzenia Jana Pawła II:

> Jeśli zatem pragnie się, by myślenie wydało swe najdojrzalsze owoce, zwłaszcza w sferze poszukiwań metafizycznych, należy kultywować etykę myślenia, która nie ma jedynie strzec jego logicznej poprawności, ale winna

[21] Jan Paweł II, *Europa potrzebuje nowego zaczynu intelektualnego. Msza św. dla środowisk akademickich Rzymu, 11.12.2002*, nr 4, „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 2 (2002).

[22] Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, Watykan 1999, nr 90. Por. także: Kongregacja Nauki Wiary, *Nota doktrynalna o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym*, „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 2 (2003), nr 6 (7).

> włączać czynności umysłu w klimat duchowy pełen pokory, szczerości, odwagi i uczciwości, ufności, uwagi poświęconej bliźnim i otwarcia się na Tajemnicę[23].

Etyka myślenia jest daleka od chęci podporządkowania myślenia dogmatom wiary, gdyż prawdziwa wiara znajduje swe oparcie na rozumie, który wiara afirmuje i oczyszcza, wspomaga i pobudza. „W nowym klimacie kulturowym, który trzeba dopiero ukształtować, pozostaje otwarta wielka przestrzeń dialogu między wiarą a kulturą" – stwierdza Papież[24]. Rzeczywiście bowiem uczciwe poszukiwanie prawdy i dobra, owa „porywająca przygoda myślenia" – jak mówi wielu ludzi nauki – stawia człowieka nieustannie wobec jego ograniczoności z jednej strony i potrzeby Absolutu z drugiej. Z obserwacji cywilizacji zachodniej, ale i całego świata można wyciągnąć ostrożny wniosek, że w dobie groźnej pandemii wchodzą one w nową epokę, której kształt jest jeszcze trudny do określenia, a tym bardziej do precyzyjnego zaprogramowania. Nowa odwaga etycznego myślenia – jak się wydaje – jest koniecznością dla świata. Mówią o tym religijne autorytety, mówią naukowcy i myśli coraz więcej ludzi, obywateli świata. Nauka społeczna Kościoła dostarcza teoretycznej podstawy takiego myślenia i zaangażowania, formułując spójny system wartości i zasad społecznych, wyprowadzonych z prawnonaturalnej wizji człowieka. Tę personalistyczną koncepcję – w konstruktywnym dialogu – proponuje także wszystkim ludziom „dobrej woli" jako sprawdzoną i pewną drogę budowania nowego etosu popandemicznego świata[25].

Wartości w służbie człowieka[26]

Kompendium nauki społecznej Kościoła stwierdza lakonicznie, że

> Ludzkie współżycie jest porządkowane, przynosi owoce w postaci dobra i odpowiada godności człowieka, kiedy opiera się na prawdzie; przebiega według zasad sprawiedliwości (…); urzeczywistnia się w wolności (…); ożywiane jest przez miłość, która pozwala odczuwać potrzeby i wymogi innych jako własne

[23] Jan Paweł II, *Nowe przymierze między Kościołem a kulturą. Przemówienie do przedstawicieli świata kultury i nauki*, Wilno 5.09.1993, „Ethos" 1–2 (2002), s. 162.

[24] Jan Paweł II, *Nowe przymierze*..., dz. cyt., s. 175.

[25] Por. L'équipe du Ceras, *Face aux crises, ouvrir un chemin de conversion radicale*, www.doctrine-sociale-catholique.fr [dostęp: 14.05.2020].

[26] Por. K.F. Papciak, *Nowy etos Starego Kontynentu. Chrześcijaństwo wobec Europy*, Wrocław 2012, s. 179, 189.

(…). Te wartości stanowią filary, na których opiera się trwałość i spoistość budowli życia i postępowania: są to wartości określające jakość każdego działania i instytucji społecznej[27].

Nietrudno zauważyć, że wymienione wartości tworzą na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej system, to znaczy, że wzajemnie się warunkują i uzupełniają. Dosadnie ujął to Jan Paweł II we wspomnianym już cytacie o nierozłączności prawdy i wolności[28]. Z kolei w adhortacji o Europie, mówiąc o europejskich utopiach, wskazał na „sprawiedliwość bez wolności" w totalitaryzmie oraz „wolność bez prawdy" w demokracji[29]. Na gruncie kultury zachodniej metafizyka treści wiązanych z pojęciami wartości pozostawia wiele do życzenia. Trzeba więc zapytać o chrześcijańską wykładnię wartości podstawowych.

Przy okazji refleksji nad dziełem Alberta Camusa została już wspomniana wolność, która jest naturalnym wyposażeniem człowieka, a nie łaskawym podarunkiem społeczeństwa czy władzy. Fundamentalnym wymiarem wolności jest możliwość podejmowania wyborów, decyzji, określonego działania. Chodzi o termin „możliwość", który określa człowieka jako podmiot odpowiedzialności. Akcent zostaje położony na inicjatywę osoby w formie możliwości decydowania o sobie. Ta możliwość podejmowania wyborów, decyzji i działania jest podstawowym wymiarem pojęcia wolności. Jest to tzw. wolność „do" – wolność w aspekcie pozytywnym. Drugim wymiarem wolności jest jej wymiar rozpatrywany i definiowany jako brak przymusu i konieczności. Jest to tzw. wolność „od" przymusu, konieczności, zniewolenia itp. Ten aspekt wolności, jakkolwiek nie podstawowy, jest także istotny. Uświadamia on, że człowiek może być wielorako ograniczany przez określone sytuacje społeczne[30]. Nie jest to jednak wolność niczym nieskrępowana, podlega bowiem prawu moralnemu, naturalnemu i nadprzyrodzonemu. Społeczeństwo jest więc związkiem osób wolnych, podlegających jednakże prawu moralnemu. Samo zaś społeczeństwo jako całość również podlega temu prawu. Oznacza to, że normy prawa moralnego wiążące osobę ludzką są takimi samymi normami dla społeczeństwa. Józef Tischner zauważa, że „kto ma w pogardzie wolność drugiego, ma również w pogardzie

[27] Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Watykan 2004, nr 205.

[28] Zob. Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, dz. cyt., nr 90. Por. także: Kongregacja Nauki Wiary, *Nota doktrynalna…*, dz. cyt.

[29] Jan Paweł II, Adhoracja *Ecclesia in Europa*, dz. cyt., nr 98.

[30] Por. H. Skorowski, *Wolność*, [w:] *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, A. Zwoliński (red.), Radom 2003, s. 579–580.

własną wolność"[31]. Pandemia koronawirusa ukazuje dobitnie, że źle rozumiana wolność przeradza się w anarchię i przynosi złowieszcze skutki dla całych rzesz ludzkich[32]. Trafna wydaje się sugestia Marka Rembierza:

> W wolnościowych wizjach ludzkiego rozwoju trzeba jednakże uwzględniać trafny i trzeźwy, powściągający jak lejce narowistego rumaka, osąd Alberta Camusa: „nikt nie będzie wolny, jak długo będą istniały zarazy". Wizji wolności bez nieodłącznie towarzyszących jej zagrożeń i jej niezbędnych ograniczeń nie da się urzeczywistnić, bo różnego rodzaju zaraz nie da się w niedoskonałym świecie – a tylko niedoskonały świat może być światem ludzkim – całkowicie wyeliminować, tak z porządku przyrody, jak i z porządku idei i praktyk społecznych[33].

Następna wartość to prawda, która w życiu ludzkim jest wartością nadrzędną i stanowi ważne kryterium prawdziwego człowieczeństwa. Człowiek ma obowiązek szukania i zbliżania się do prawdy. Szacunek dla prawdy decyduje o jakości związków między ludźmi w życiu społecznym. Poznanie prawdy o człowieku, w jego odniesieniu do siebie samego, jak i w relacjach z innymi ludźmi, stanowi podstawę budowania społeczeństwa bardziej ludzkiego. Szukanie prawdy powinno być nacechowane obiektywnością, bezstronnością, otwartością, ale i szacunkiem wobec innych[34]. Jeśli człowiek zaciemnia albo wykrzywia prawdę o sobie i innych, zaczyna uprawiać ideologię, a więc teorię na usługach władzy, systemu albo własnego egoizmu. Skutkiem jest życie pozorami dobra, miłości, solidarności. Można by rzec, że w takiej sytuacji społeczeństwo jest tylko sumą partykularnych interesów. Bez prawdy tworzy się świat nierealny, w którym prawdziwą informację zastępuje dezinformacja, ukierunkowana na manipulację człowiekiem. Z kolei wierność prawdzie sprawia, że społeczeństwo nabiera realności. Prawda owocuje wtedy wzajemnym zaufaniem, poszanowaniem innych, szczerym dialogiem. Zbliżanie się do prawdy oznacza jednocześnie krytyczną postawę wobec szeroko rozpowszechnionych stereotypów, uprzedzeń czy też potocznej mentalności. Wtedy też fundamentalne wartości i zasady, głoszone w nauce społecznej Kościoła, ukazują swój budujący walor. W okresie pandemii jakiekolwiek próby manipulacji prawdą zawsze będą miały tragiczne skutki.

---

[31] J. Tischner, *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 1993, s. 11. Por. Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki...*, dz. cyt., nr 99–200.

[32] Por. M. Rembierz, *Pandemia...*, dz. cyt., s. 16–18.

[33] M. Rembierz, *Pandemia...*, dz. cyt., s. 18.

[34] Por. L. Łysień, *Prawda*, [w:] *Encyklopedia nauczania...*, dz. cyt., s. 397–398; Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki...*, dz. cyt., nr 198.

Sprawiedliwość z kolei to wartość najogólniej rozumiana w chrześcijaństwie jako stała dyspozycyjność, skłonność do oddania każdemu tego, co się mu słusznie należy. Jak się wydaje, ze względu na dynamizm życia społecznego i jego wzrastającą złożoność sprawiedliwość społeczna jest wciąż bardziej aspiracją wielu ludzi aniżeli społeczno-historyczną rzeczywistością. Bez wątpienia stanowi wiodącą ideę w wysiłkach ludzi i grup społecznych zmierzających ku społeczeństwu bardziej ludzkiemu. Realizacja sprawiedliwości służy wprowadzaniu w stosunki międzyludzkie ładu i porządku oraz poszanowania praw każdego człowieka, a więc ostatecznie przyczynia się do utrzymania pokoju. Podstawami chrześcijańskiej sprawiedliwości są prawo naturalne, prawo objawione oraz prawo stanowione, czyli prawo stworzone przez ludzi. Oznacza stałą dyspozycję do świadomego i bezstronnego oddawania każdemu tego, co się mu słusznie należy tak na płaszczyźnie materialnej, jak i niematerialnej. Ważną rolę odgrywa tutaj wierność prawdzie i maksymalne zbliżanie się do prawdy w dokonywaniu osądu rzeczywistości[35]. Sprawiedliwość pociąga za sobą nabywanie praw, ale również nakłada na człowieka obowiązek poszanowania praw innych w kontekście „niezwykłej godności, jaka przysługuje osobie ludzkiej, która przerasta wszystkie rzeczy, i której prawa oraz obowiązki mają charakter powszechny i nienaruszalny" – jak stwierdza Sobór Watykański II[36]. W dobie pandemii ta wartość ukazała szczególną nośność w przypadku osób z pozytywnym wynikiem testu na COVID-19, osób hospitalizowanych w ciężkim stanie zdrowia, ale także wobec konieczności ochrony zdrowej tkanki społeczeństw np. w kwestii dystrybucji środków ochrony.

Miłość społeczna jest wartością, która niejako „uskrzydla" pozostałe wartości. Jak zauważa Jan Paweł II: „«zrównanie» przez sprawiedliwość zatrzymuje się w kręgu dóbr przedmiotowych związanych z człowiekiem, podczas gdy miłość i miłosierdzie sprawiają, iż ludzie spotykają się ze sobą w samym tym dobru, jakim jest człowiek z właściwą mu godnością"[37]. W tym sensie miłość społeczna jest dopełnieniem sprawiedliwości społecznej. Z wymienionych wartości tylko miłość otrzymuje określenie „społeczna", gdyż sama w swej istocie obejmuje szerszy zakres czynów ludzkich i staje się jakby duchem, natchnieniem do interioryzacji innych wartości w życiu osobistym i społecznym. Kompendium nauki społecznej Kościoła stwierdza: „Prawda, sprawiedliwość

[35] Por. J. Kalniuk, *Sprawiedliwość*, [w:] *Encyklopedia nauczania*..., dz. cyt., s. 482–484.

[36] Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes"*, Watykan 1965, nr 26; Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki*..., dz. cyt., nr 201–203.

[37] Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, Watykan 1980, nr 14; Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki*..., dz. cyt., nr 204–208.

i wolność to wartości, które wypływają i czerpią moc do rozwoju z wewnętrznego źródła miłości"[38]. Inaczej mówiąc, miłość koncentruje się na powszechnej idei wchodzenia w wyższą sferę bezinteresownego sprawiania dobra, zawsze jednak na gruncie uszanowania norm sprawiedliwości. Miłość społeczna ma na względzie dobro każdego człowieka w relacji do dobra wspólnego, które chociaż wspólne, ostatecznie służy wszystkim i każdemu, kto ma w nim swój udział. Można więc stwierdzić, że miłość społeczna wiąże się z przynależnością do jakiejś grupy społecznej skoncentrowanej wokół własnego, swoistego dobra wspólnego[39]. *Walczą o nas miłość i zaraza* – zatytułował Leszek Łysień swój felieton, w którym stwierdza:

> Ale oto z mroku dżumy wyłania się inna postać, doktora Rieux, *porte-parole* Alberta Camusa. Stawia czoła dżumie, w każdym chorym widząc tę jedyną, niepowtarzalną osobę ludzką, o którą trzeba walczyć do ostatka. Taka właśnie jest logika miłości. Miłość jest jakimś skupieniem. Jest uważnym, w skupieniu, oglądem rzeczywistości, by niczego nie przeoczyć, by dojrzeć w człowieku to, czego nie widać gołym okiem. Kierując ku człowiekowi miłosne spojrzenie, widzimy go w jego niepowtarzalności i jedyności, wiemy, że dzięki niemu świat jest przyjaznym miejscem pobytu, przytulnym i swojskim, a bez niego nic już nie będzie takie, jakie było[40].

Wyprowadzony z prawa naturalnego system wzajemnie warunkujących się wartości fundamentalnych jest niejako emanacją godności osoby. Prawda, wolność, sprawiedliwość i miłość społeczna tworzą podstawowy katalog wpisany w humanizm ogólnoludzki i chrześcijański. Inne wartości są niejako emanacją tych kilku podstawowych i – jak widać – uniwersalnych, a więc do przyjęcia przez każdego człowieka „dobrej woli". Z nich wyprowadzone są implementacje do konkretnych rzeczywistości społecznych, przybierając różne postacie, np. solidarnych zachowań w szpitalach jednoimiennych z chorymi dotkniętymi koronawirusem, wspomagającej solidarności i empatii dla pracowników medycznych, szacunku dla życia każdego człowieka, solidarnej troski o rodziny itp. Jednak, jak przestrzega jeden z dokumentów nauki społecznej Kościoła, „wartości wchodzą często w konflikt z sytuacjami"[41]. Dramatyczne sytuacje

---

[38] Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki...*, dz. cyt., nr 205.

[39] Por. T. Żeleźnik, *Cnoty społeczne*, [w:] *Słownik katolickiej nauki społecznej*, W. Piwowarski (red.), Warszawa 1993, s. 30.

[40] L. Łysień, *Walczą o nas...*, dz. cyt.

[41] Kongregacja do Spraw Wychowania Katolickiego, *Nauczanie społeczne Kościoła*, Wrocław 1992, nr 45. Pełna nazwa tego dokumentu brzmi: *Wskazania dotyczące studiów i nauczania*

„czasu zarazy" są tego dobitnym dowodem: brak respiratorów dla potrzebujących pacjentów, brak miejsc szpitalnych, brak miejsc w prosektorium... Potrzebna jest roztropność i mądrość, ale także nowa odwaga etycznego myślenia. Warto w tym miejscu powrócić do kazania wielkopiątkowego ojca Raniero Cantalamessy:

> To jest chwila, by zrealizować coś z tego proroctwa Izajasza[42], na którego wypełnienie ludzkość oczekuje od zawsze. (...) Przeznaczmy nieograniczone zasoby wydawane na uzbrojenie na cele, które w tej sytuacji uważamy za najpilniejsze: zdrowie, higiena, wyżywienie, walka z ubóstwem, troska o świat stworzony. Pozostawmy pokoleniu, które przyjdzie, świat – jeśli to konieczne – bardziej ubogi w rzeczy i pieniądze, ale bogatszy w człowieczeństwo[43].

Zakończenie

W zatomizowanym świecie odpersonalizowanych kontaktów międzyludzkich nieustannie pojawia się człowiecza tęsknota za budowaniem głębszych relacji społecznych na płaszczyźnie wspólnoty ducha. Izolacja wymuszona przez pandemię dostarcza licznych dowodów prawdziwości powyższej tezy. Józef Tischner zauważa, że „wartości modelują świat ludzki na sfery wyższe i niższe, ważne i nieważne oraz na święte i demoniczne. Gdyby nie wartości, nasz świat byłby płaski i wszystko byłoby w nim jednakowo nieważne"[44]. Obserwując złożoność współczesnego świata, oprócz kryzysu wartości cywilizacja zachodnia jest szarpana przez dwa fundamentalizmy, stojące na skrajnych pozycjach: religijnych i laickich. Można odnieść wrażenie, że współczesny świat staje się areną konfrontacji. Rodzą się wciąż nowe ideologie, które mają w pogardzie prawdę o człowieku i społeczeństwie, które tworzy, mają w pogardzie także prawdę o Bogu. Efektem tych ideologii jest tworzenie etosu na odwrót, czyli antyetosu, który w dobie pandemii poniósł sromotną klęskę. Tym bardziej konieczne jest przypominanie i afirmacja wartości podstawowych zakorzenionych w humanizmie chrześcijańskim i historii cywilizacji zachodniej. Tylko te wartości i ich wykładnia zakorzeniona w niezmiennym i nienegocjowalnym prawie naturalnym są zdolne zapewnić cywilizacji zachodniej i światu ciągłość

---

doktryny społecznej Kościoła w ramach formacji kapłańskiej, „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 7 (1989), s. 10–20.

42 „Wtedy swe miecze przekują na lemiesze, a swoje włócznie na sierpy. Naród przeciw narodowi nie podniesie miecza, nie będą się więcej zaprawiać do wojny" (Iz 2,4).

43 *Kazanie o. Raniero Cantalamessy...*, dz. cyt.

44 J. Tischner, *Etyka wartości nadziei*, [w:] J. Tischner, *Wobec wartości*, Poznań 1982, s. 65.

i dobry rozwój. Są także zdolne zapewnić wyjście obronną ręką z różnorakich kryzysów z pandemiami włącznie. Odniósł się do tego wspomniany już Raniero Cantalamessa:

> Innym pozytywnym owocem obecnego kryzysu sanitarnego jest poczucie solidarności. Czy kiedykolwiek, jak sięgnąć pamięcią, ludzie wszystkich narodów czuli się tak zjednoczeni, tak równi, tak mało skłóceni jak w tym bolesnym momencie? Nigdy tak jak teraz nie odczuwaliśmy prawdziwości wołania naszego poety: „Ludzie, uciszcie się! Na naszej ziemi zbyt wiele jest tajemnic". Zaprzestaliśmy budować mury, które chcieliśmy postawić. Wirus nie zna granic. W jednym momencie pokonał wszelkie bariery i podziały: rasy, religie, bogactwa, władze. Gdy wszystko to minie, nie powinniśmy wracać na dawne pozycje. Jak zachęcał nas Ojciec Święty (aut. Franciszek): nie powinniśmy zmarnować tej okazji. Nie pozwólmy, aby tak wiele cierpienia, tak wiele śmierci, tak heroiczny wysiłek ze strony pracowników służby zdrowia poszedł na marne. To byłaby „recesja", jakiej powinniśmy się obawiać najbardziej[45].

Jednym słowem rodzi się wskazanie na pandemiczną teraźniejszość i popandemiczną przyszłość: wyłączyć złe emocje, włączyć myślenie według wartości! Za francuską *L'équipe du Ceras* można powtórzyć: *Face aux crises, ouvrir un chemin de conversion radicale* – w obliczu kryzysów otworzyć drogę do radykalnego nawrócenia[46].

Bibliografia

Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, Watykan 2005.
Benedykt XVI, *Gościnność, solidarność i praworządność. Przemówienie do władz regionu Lacjum oraz gminy i prowincji rzymskiej. 12.01.2012*, http://opoka.org.pl [dostęp: 24.05.2012].
Commission des Episcopats de la Communauté Européenne – COMECE, *Le devenir de l'Union Européenne et la responsabilité des catholiques*, Bruxelles 2005.
Coronaspection, www.elijah-interfaith.org/addressing-the-world/coronaspection [dostęp: 10.07.2020].
COVID-19 Coronavirus Pandemic, www.worldometers.info/coronavirus/ [dostęp: 22.02.2021].
Jan Paweł II, Adhoracja *Ecclesia in Europa*, Watykan 2003.
Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, Watykan 1980.
Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, Watykan 2009.

[45] *Kazanie o. Raniero Cantalamessy...*, dz. cyt.
[46] L'équipe du Ceras, *Face aux crises...*, dz. cyt.

Jan Paweł II, *Europa potrzebuje nowego zaczynu intelektualnego. Msza św. dla środowisk akademickich Rzymu, 11.12.2002*, „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 2 (2002).
Jan Paweł II, *Nowe przymierze między Kościołem a kulturą. Przemówienie do przedstawicieli świata kultury i nauki*, Wilno 5.09.1993, „Ethos" 1–2 (2002).
Kalniuk J., *Sprawiedliwość*, [w:] *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, A. Zwoliński (red.), Radom 2003.
Kazanie o. Raniero Cantalamessy wygłoszone w Watykanie, www.radiomaryja.pl [dostęp: 4.06.2020].
Kongregacja do Spraw Wychowania Katolickiego, *Nauczanie społeczne Kościoła*, Wrocław 1992.
Kongregacja Nauki Wiary, *Nota doktrynalna o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym*, „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 2 (2003).
L'équipe du Ceras, *Face aux crises, ouvrir un chemin de conversion radicale*, www.doctrine-sociale-catholique.fr [dostęp: 14.05.2020].
Łysień L., *Prawda*, [w:] *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, A. Zwoliński (red.), Radom 2003, s. 397–398.
Łysień L., *Walczą o nas miłość i zaraza*, www.wiez.com.pl [dostęp: 21.06.2020].
Mazurkiewicz P., *Europeizacja Europy. Tożsamość kulturowa Europy w kontekście procesów integracji*, Warszawa 2001.
Papciak K.F., *Nowy etos Starego Kontynentu. Chrześcijaństwo wobec Europy*, Wrocław 2012.
Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Watykan 2004.
Ratzinger J., *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, Kraków 2001.
Rembierz M., *Pandemia – wyobraźnia – wolność*, „Civitas Christiana" 3 (2020), s. 16–18.
Schneider L., *Zündende Soziallehre. Impulse nicht nur für Christen*, Regensburg 1991.
Skorowski H., *Wolność*, [w:] *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, A. Zwoliński (red.), Radom 2003, s. 579–580.
Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes"*, Watykan 1965.
Tischner J., *Etyka wartości nadziei*, [w:] J. Tishner, *Wobec wartości*, Poznań 1982.
Tischner J., *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 1993.
Żeleźnik T., *Cnoty społeczne*, [w:] *Słownik katolickiej nauki społecznej*, W. Piwowarski (red.), Warszawa 1993.

Kazimierz Papciak (o. dr hab., prof. PWT) – kierownik Katedry Katolickiej Nauki Społecznej i Etyki Politycznej PWT we Wrocławiu; członek Komitetu Nauk Teologicznych PAN kadencji 2015–2019. Podejmuje zagadnienia z zakresu katolickiej nauki społecznej: etyki politycznej, aksjologii i ewolucji współczesnego etosu europejskiego i międzynarodowego, procesów globalizacji i regionalizacji. Wybrane publikacje: *Europejskie oblicza politycznej poprawności*; *Nowa odwaga nowego myślenia o odnowie oblicza Polski i Europy*; *Kościół i chrześcijanie w europejskiej przestrzeni społecznej w ujęciu Josepha H.H. Weilera*; *Miłosierdzie a sprawiedliwość – dylemat i paradygmat działalności społecznej chrześcijan*; monografia *Nowy etos Starego Kontynentu. Chrześcijaństwo wobec Europy*.

Wrocławski Przegląd Teologiczny
29 (2021) 1, 431–433
Wrocław Theological Review

Jakub Akonom
Akademia Katolicka w Warszawie, Polska
jakon299@gmail.com
ORCID: 0000-0002-3959-9183

Recenzja: Helena Słotwińska, *Pedagogiczny wymiar życia sakramentalnego. Studium z pedagogiki religii*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2019, ss. 317

Sakramenty w rozumieniu teologicznym stanowią pomost między Bogiem i człowiekiem, którego uświęcają; umożliwiają one budowanie Mistycznego Ciała Chrystusa. Ich podstawowe skutki to otrzymanie łaski, wzrost i umocnienie wiary. W tym miejscu należy także zauważyć, często pomijany, ich wychowawczy aspekt. Człowiek przystępując do sakramentów, wchodzi w pedagogię Boga, uczy się stawać lepszym i miłować bliźnich. Sakramentalne znamię uzdatnia ludzi do podejmowania życia w zgodzie z dziesięciorgiem przykazań i zamysłem Pana. Sakramenty stają się więc czynnikiem kształtującym i oddziaływującym na zachowania i poglądy człowieka. W dobie redefinicji kultury związanej z gwałtownym, oderwanym od chrześcijańskiej tożsamości cywilizacyjnym postępem sakramenty mogą stanowić dla osoby ludzkiej stały punkt odniesienia, mogący realnie wpływać na wiarę oraz wynikające z niej życiowe decyzje.

Recenzowana pozycja ma charakter teoretyczno-badawczy i z uwagi na precyzyjne opracowanie materiału może uchodzić za wzorcową dla innych publikacji. Tematyka monografii ma zakres heterogeniczny, gdyż z powodu specyfiki omawianej problematyki dotyka ona teologii, zwłaszcza sakramentologii, oraz pedagogiki religii. Przyjęta przez autorkę metoda badawcza jest właściwa i adekwatna do celu pracy, pozwala bowiem szczegółowo przeanalizować wzajemne wpływy i zależności między wyżej przytoczonymi dziedzinami. Dokładna lektura pozwala na wniknięcie w obszernie ujęte wątki badawcze, przedstawione w wyczerpujący sposób.

DOI: 10.34839/wpt.2021.29.1.431-433 © Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

Do zapoznania się z treścią książki zachęca już sam jej układ charakteryzujący się przejrzystością oraz dobrze zrealizowanym podziałem tematycznym. Publikację otwierają spis treści (s. 5–7) i bardzo obszerny wykaz skrótów (s. 9–15), którego ulokowanie na początku ułatwia dalszą lekturę. Następnie zamieszczono wstęp stanowiący odautorskie wprowadzenie w charakter monografii (s. 17–21). Główną część konstrukcji omawianej pozycji stanowią cztery szczegółowe rozdziały, podzielone z kolei na podrozdziały oraz wewnętrzne punkty (s. 23–284). Pracę wieńczy dość długie, choć bardzo przystępne zakończenie (s. 285–294). Ostatnim elementem monografii jest okazała bibliografia opracowana w sposób dokładny, uwzględniający rangę przytaczanych źródeł, mogąca stanowić przykład dla innych publikacji (s. 295–315).

Rozdział pierwszy wprowadza czytelnika w tematykę wzajemnych powiązań oraz różnic pomiędzy pedagogiką religii a teologią, stanowiąc tym samym tło dla dalszej analizy. W tej części pracy poruszono m.in. kwestię odpowiedzialności pedagogicznej teologii, wskazując na jej rys historyczny, specjalistyczny charakter dyscypliny w świecie nauki, a także jej stosunek do pedagogiki religii. Następnie autorka dokonała reorganizacji omawianych pojęć, podjęła bowiem zagadnienie pedagogiki religii oraz jej odpowiedzialności teologicznej. W dalszej części omówiono rys historyczny pedagogiki religii oraz ukazano ją jako dyscyplinę naukową, przedstawiono również jej służebność wobec teologii. Ostatnia część rozdziału została poświęcona stosunkowi pedagogiki religijnej wobec obrzędów, znaków i symboli religijnych, z uwzględnieniem ich podziału oraz wpływu na ludzką egzystencję. Autorka dochodzi w niej do konkluzji, że pedagogika religii jest dyscypliną otwartą na znaki, symbole i obrzędy.

Drugi rozdział analizuje pedagogię sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego. Na początku rozdziału zostaje podjęty wątek pedagogii chrztu świętego oraz jego biblijnych podstaw. Przeanalizowano ponadto rolę znaków, symboli oraz samych obrzędów związanych ze sprawowaniem tego sakramentu, jak i prawdy religijne z nich wynikające. W dalszej kolejności wskazano na pedagogię sakramentu bierzmowania, podobnie jak w przypadku chrztu odnosząc się do jego podstaw zawartych w Piśmie Świętym, a także związanych z nim znaków, symboli i faktycznych obrzędów oraz wynikających z nich prawd religijnych mających wpływ na pedagogikę religijną. W ostatniej części rozdziału scharakteryzowano pedagogię Eucharystii, opierając się na metodyce analizy zbieżnej z zastosowaną wobec dwóch wcześniejszych sakramentów.

Rozdział trzeci dotyka tematyki pedagogii sakramentów uzdrowienia. Na początku podjęto wątek pedagogii sakramentu pokuty i pojednania. Autorka przedstawiła jego biblijne podłoże, nawiązała także do symboli, znaków i obrzędów związanych z powyższym sakramentem. Kolejno podjęto aspekt

prawd religijnych wypływających z sakramentu pokuty i pojednania. W dalszej kolejności, zgodnie z przyjętym wyżej schematem, przedstawiono analizę pedagogii sakramentu namaszczenia chorych. Według Heleny Słotwińskiej oba przedstawione w rozdziale sakramenty przynoszą nie tylko ulgę duchową, ale także związaną z nią ulgę psychiczną i poprawiają samopoczucie człowieka, co może świadczyć o ciekawym i niecodziennym myśleniu autorki, którego nie można zamknąć w ścisłych, schematycznych ramach.

Czwarty rozdział monografii charakteryzuje pedagogię sakramentów w służbie Komunii. Na początku rozdziału zostaje przedstawiona teologia sakramentu kapłaństwa, jej umocowanie w Piśmie Świętym, powiązane znaki, symbole i obrzędy aktu święceń oraz wynikające z nich prawdy religijne. W drugiej części rozdziału w tym samym kluczu przedstawiono sakrament małżeństwa. Należy podkreślić, że rozdział ten ma szczególne znaczenie dla podejmowania praktyki pastoralnej związanej z przygotowaniem do sakramentów realizowanych przez całe życie, może więc stanowić materiał pomocniczy dla odpowiedzialnych za procesy formacyjne nupturientów i alumnów.

Dodatni wpływ na jakość całej pracy mogłoby mieć zastosowanie spisu treści oraz abstraktu w języku angielskim, stanowiącym dzisiaj naturalną płaszczyznę wymiany myśli badaczy i naukowców. Zainteresowani czytelnicy z zagranicy mają obecnie utrudnioną możliwość skorzystania z cennego dorobku naukowego zamkniętego w omawianej pozycji.

Podejmując próbę całościowego podsumowania recenzowanej książki, należy zaznaczyć, że jej wydanie drukiem to odpowiedź na lukę istniejącą w polskiej literaturze przedmiotu. Monografia poprzez swój obszerny zakres i połączenie dziedzin stanowi istotne źródło wiedzy i pomimo powyższej technicznej uwagi należy uznać ją za wzorcową. Na szczególne wyróżnienie zasługuje jakość przedstawionego materiału merytorycznego, mogącego służyć nie tylko jako źródło dla pracy badawczej kolejnych pokoleń, ale także fundamentalny materiał homiletyczny i podręcznik duszpasterski. Język pozycji umożliwia zapoznanie się z nią także osobom bez przynależności akademickiej, tym samym pełni ona funkcję upowszechniającą teologię i pedagogikę religii.

Wrocławski Przegląd Teologiczny
29 (2021) 1, 435–440
Wrocław Theological Review

Myriam Lucia Di Marco
Theological Faculty Lugano, Switzerland
myriam.di.marco@teologialugano.ch
ORCID: 0000-0001-5768-9724

Book review: Benny Morris, Dror Ze'evi, *The Thirty-Year Genocide. Turkey's Destruction of Its Christian Minorities 1894–1924*, Harvard University Press, Cambridge–London 2019, pp. 656

As one of Israel's so-called "new historians," Benny Morris generally aims at uncovering historical truth through the analysis of the documents available in historical archives, reports and testimonies of diplomats. All this allows him to reconstruct events and see through partisan interpretations of the powers that be. In this book, he applies, in collaboration with another famous Israeli historian, Dror Ze'evi, this principle of historical revisionism to a theme different from his other main works[1] and examines in depth the delicate issue of "minority cleansing" within the Ottoman Empire and, later, the new Republic of Turkey. The authors' objective is to reconstruct factual truth, while avoiding connections with more contemporary political issues: "the political use that others make of my work does not interest me," Morris stressed in a recent interview.[2]

1 The most important and famous works by Benny Morris are: *The Birth of the Palestinian Refugee Problem Revisited*, Cambridge, first published 1988, second edition 2004; *Righteous Victims. A History of the Zionist-Arab Conflict, 1881–2001*, New York 1999; *1948. The First Arab-Israeli War*, New Haven 2008; *One State, Two States. Resolving the Israel/Palestine Conflict*, New Haven 2009; *Making Israel*, Michigan 2007.

2 See: the interview (in Italian) on 26 August 2020 with UCEI (Union of Italian Jewish Communities): https://moked.it/blog/2020/08/26/lintervista-a-benny-morris-lunica-cosa-che-conta-e-la-verita/ [access: 13.01.2021]. As with this review, the aim is to present the scientific historical contribution of the research published on the subject without any political bias.

DOI: 10.34839/wpt.2021.29.1.435-440 © Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

In some respects, this book can be considered a work of historical and political analysis, an important foundation for the investigation into the cleansing that was perpetrated over 30 years by three different regimes in Asia Minor: a cleansing that was not simply ethnic, but also confessional.[3] To demonstrate this, for the first time the two Israeli historians group together the genocides of the Armenians, Assyrians and Greeks all viewed as part of a single project of confessional cleansing in Ottoman (and later Turkish) territory,[4] within which a state was created that took as its reference points the concepts of nationalism and patriotism,[5] – which had been learned by the young men of the Turkish elite who had been sent to the West to study the new currents of thought[6] since the early 19th century – and the idea of a single Islamic religious substratum, considered to be a strong factor of social cohesion. On closer inspection, this substratum has always been present in the history of Anatolia and its neighbouring territories. Even in the first phase of modern Turkey, for instance, Mustafa Kemal Atatürk included in the first version of the Constitutional Charter, proclaimed in 1924, the recognition of Islam as the official state religion (Art. 2). This provision was eliminated only later, under pressure from the Kemalist party, to favour better relations with the West and a more "modern" view of religion within a nation state.[7] Turkish nationalism was therefore characterised from its very beginnings by an Islamic confessional identity which, to achieve its goal, "had" to eliminate any differential characteristics considered to be disruptive to unity.

The authors thus highlights a fundamental aspect of the project for the unification of the Turkish nation: a confessional-based purge of non-Muslim minorities, including Armenians, Greeks and Assyrians.

---

3 In the article cited below, Giovanni Quer explains the link, at times inseparable, between ethnicity and religious affiliation in the Near East, whereby "being Greek in the Ottoman Empire implied belonging to the Greek Orthodox Church; being Arab implied belonging to the Islamic umma, just as being Jewish implied belonging to the Jewish people understood as a nation" (G.M. Quer, *Un millet per l'Europa: il modello pluralista nella gestione della diversità religiosa* [*A Millet for Europe: The Pluralist Model in the Management of Religious Diversity*], [in:] *Veritas et Jus*, vol. 2, Lugano 2011, pp. 61–83).

4 The subtitle of the Italian translation of this book – *The Turks' War to Create a Pure Islamic State* – is to be understood in this sense.

5 See: F. Chabod, *L'idea di nazione* [*The Idea of Nation*], Laterza–Roma–Bari 2019; E. Gellner, *Nations and Nationalism*, Malden 2006.

6 See: N. Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, London 1998; B. Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, London 1968.

7 R. Bottoni, *Il principio di laicità in Turchia: profili storico-giuridici* [*The Principle of Secularism in Turkey: Historical-Juridical Profiles*], Milano 2012.

The book is structured to present successively the three periods during which this project took shape, by alternating testimonies, quotations from archives and diplomatic reports: the reign of Sultan Abdülhamid II (1876); the period of the Committee of Union and Progress (CUP), also known as the Young Turks (1908); and the first years of the new Republic of Turkey (1919–1924):

> In line with changing political, military, and demographic circumstances, the successive regimes dealt with Christian communities somewhat differently, though to the same end. During three campaigns beginning in 1894, the Turks turned variously to tools of steady oppression, mass murder, attrition, expulsion, and forced conversion. By 1924 they had cleansed Asia Minor of its four million-odd Christians (p. 9).

To strengthen national cohesion, it was necessary to eliminate those subjects who could be considered traitors to the Nation because they paid allegiance to a religious leader other than the Sultan and were allies of foreign powers if they feared or experienced oppression. For the nationalists, it was imperative to counter the increasing advance of the European states, but also the Empire's dependence upon them. According to the authors, in the first period analysed, the Armenians' serious break with the Sultan occurred when they began to think in constitutional terms, a prospect that hung like a sword of Damocles over the regime and was supported by the Treaty of Berlin thanks to the efforts of the Armenian Patriarch of Constantinople. Starting from 1879, the Sultan became so infuriated by the interference of foreign powers that he ceased approving the reforms that had been requested precisely by the Armenians. Islam was to be the only unifying element within the Empire. The non-Muslim Turkish communities, which were increasingly looked upon as spies of the West, were marginalised, thus initiating the purging process, at first through debasement and later through massacres (between early 1894 to 1896). These communities were victims of the "game" played by the European powers to whom the Turks were subordinate. The survivors resumed their political activities through migrations to the West; those remaining in their villages relied on the occidental aid (pp. 44–134).

The second historical period analysed deals with the theme of the search for a Turkish identity, which increasingly questioned the concept of a multi-ethnic empire. At the beginning of the 20th century, there were thus, on the one hand, nationalistic pressures in the Balkans and other areas (due to the presence of the Armenians, Greeks, Albanians, Egyptians, and

other Arabs), and, on the other, the determination of the CUP to "Turkify" the Arabic-speaking areas by introducing into their schools the compulsory learning of the Turkish language together with Turkish history and culture. This brand of nationalism was essentially based on the Anatolian Turkish linguistic and cultural element, and it was strengthened later, after the loss of the Balkans (1912) and North Africa (pp. 137–141). During the first Turkish war of independence, one and a half million Muslims arrived in Anatolia in a state of complete destitution, so the government reacted by encouraging the counter-exodus of its Bulgarian and Greek subjects. The CUP saw all of this as part of a conspiracy hatched by the Christian powers who wanted to dismantle the Turkish empire, and they started to foment hatred for Christian subjects among the Muslim population. This led once again to the fear of new massacres, new emigrations, and tensions. Shortly after, in 1914, on the eve of the Great War, at the insistence of Russia and Germany, the Ottoman Empire and the European powers signed an agreement that provided for the appointment of European inspectors (p. 146):

> Given the attitudes and sentiments that many Muslims had toward Armenians, they became a convenient… scapegoat. As for the thousands of Ottoman Armenian troops taken prisoner by the Russians and sent to Siberia, the Ottoman army listed them as deserters (p. 170).

The same applied of course to Greek soldiers in the Ottoman army, who were accused of nothing less than treason. In the first half of 1915, the deportation of the Armenian population and their redistribution in villages began in accordance with strict rules (one of which established a maximum of 10% of Armenians in relation to the total population of the village) (pp. 164–170). After that, the massacre began. Morris and Ze'evi provide the reader with testimonies, archive sources, and diplomatic and military reports for the different parts of the Turkish state by listing the events in the main cities and areas. The CUP saw the annihilation of the Armenians as a sacred national mission. This objective was then extended to all unbelievers: in December 1915, the roundups also affected other Christians, Assyrians, Protestants and Catholics, and even converts to Islam (pp. 190–211).

In the last historical phase analysed, from the armistice concluding the First World War to 1924, hundreds of thousands of Greeks, Armenians and Assyrians were hit by new waves of massacres and deportations (p. 265). Thousands of Greeks were exchanged for Muslims coming from the Balkans and, at the end of the process, Anatolia was almost totally free from

Christians. Concerning this last phase, the author presents the historical context in which the massacres took place, highlighting how Kemal Atatürk, the "father" of modern Turkey, from the very beginning of his rise to power accused non-Muslim citizens of embracing separatist policies and abusing their privileges:

> Kemal made his clearest statement regarding the wartime massacres and deportations. He blamed the Armenians and Greeks for what had happened, while never actually defining what had taken place: "Whatever has befallen the non-Muslim elements living in our country is the result of the policies of separatism they pursued in a savage manner, when they allowed themselves to be made tools of foreign intrigues and abused their privileges" (p. 276).

The author's analysis therefore focuses on the massacres of Armenians, Greeks and Assyrians.

The authors conclude that the annihilation of Christians has been planned on a large scale, from massacres to forced conversions: from twenty percent of the population in Asia Minor to just two percent in 1924, "the destruction of the Christian communities was the result of deliberate government policy and the will of the country's Muslim inhabitants" (p. 484). Many Christians were eliminated by the civilian population, but the spatial synchronism of identical events in the four corners of the country is such that the annihilation of Christians must be considered as an intentional project (pp. 149–255). Precisely, the determination to eliminate even the Assyrian communities, which had no nationalist aspiration (and the Turks were well aware of this), is the key clue to confirm that the intention was indeed to eliminate any type of Christian from the Empire:

> The mass slaughter and expulsion during 1914–1924 of the Assyrians is the definitive "tell," indicating that what the Turks sought was the elimination of Turkey's Christians in toto, not this or that ethnic group that happened to adhere to Christianity. The Assyrians had no "national" political agenda and were not thought by the Turks to have one. They did not engage in terrorism. And they were so dispersed and demographically insignificant as to threaten no one. Nonetheless they were murdered and expelled *en masse* (p. 496).

The purification project lasted thirty years and was carried out, on the one hand, by the government, and consequently the people that was then in decline and felt threatened and, on the other hand, by modern nationalist movements

(pp. 497–506). "Beyond the circumstances and political effects that may arise from this theme, this book is an important contribution to the scientific research of a key period in the Western history of the early 20th century."

Wrocławski Przegląd Teologiczny
29 (2021) 1, 441–445
Wrocław Theological Review

Bp Andrzej Franciszek Dziuba
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Polska
rezydencja@diecezja.lowicz.pl
ORCID: 0000-0002-3845-5364

Recenzja: Gilfredo Marengo, *La nascita di un'enciclica. „Humanae vitae" alla luce degli Archivi Vaticani*, Prefazione Pierangelo Sequeri, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2018, ss. 284

Nauczanie Kościoła niesie w sobie zwłaszcza przesłanie doktrynalne i etyczne, które ma dwie podstawowe płaszczyzny przekazu: prawdy wiary i prawdy życia wiarą. Winny one być zawsze w twórczej harmonii, która pozwala na wielorakie dzieła ewangelizacyjne, tak indywidualne, jak i społeczne. To czyny uczniów w duchu zobowiązania zadanego Apostołom i całej wspólnocie pielgrzymującego Kościoła przez samego Jezusa Chrystusa: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody" (Mt 28,19). Jest to ciągle aktualne, wręcz fundamentalne zobowiązanie całego Ludu Bożego Nowego Przymierza i zarazem każdego ochrzczonego.

Prezentowane opracowanie ukazało się jako kolejny tom w serii *Eis to bathos* (por. Łk 5,4) w ramach zbioru *Studi e Documenti*. Wydano w niej m.in. *Portare la legge a compimento: Amoris laetitia sulle situazioni matrimoniali fragili* autorstwa Philippe'a Bordeyne'a. Większość wydanych monografii dotyczy problematyki małżeństwa i rodziny.

Gilfredo Marengo jest wykładowcą antropologii teologicznej w Papieskim Instytucie Teologicznym Jana Pawła II dla nauk o małżeństwie i rodzinie w Rzymie, powołanym do istnienia przez Jana Pawła II. Opublikował liczne artykuły i studia oraz książkę *Papa Francesco incontra il "Nuovo" Mondo. Un saggio di magistero pastorale a 50 anni dal Vaticano II* (2015).

Prezentowaną książkę otwiera interesujące wprowadzenie, zredagowane przez prof. Pierangelo Sequeriego, prezydenta Papieskiego Instytutu Teologicznego Jana Pawła II dla studiów nad małżeństwem i rodziną w Rzymie (s. 7–9). Następnie przeczytać możemy *Słowo do czytelników* pióra Gilfredo Marengo

DOI: 10.34839/wpt.2021.29.1.441-445 © Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

(s. 11–13). Wśród informacji wstępnych podano także wykaz podstawowych źródeł archiwalnych (s. 15–16). Treściowo studium zostało podzielone na cztery rozdziały, a trzy z nich na mniejsze bloki, co znacznie pomaga w lekturze.

Pierwszy rozdział opatrzono tytułem *Pora Soboru i komisje* (s. 17–68). Ukazano problematykę miłości i prokreacji dyskutowaną bezpośrednio przed debatą na Soborze Watykańskim II. Należy pamiętać, że wówczas szeroko obecna w światowym dyskursie była kwestia *birth control*, odnoszona m.in. do demografii, doktryny i wierności Magisterium Kościoła. Po tych uwagach wskazano wykładnie Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* dotyczące dyskutowanej problematyki – był to ważny dokument w omawianej materii. Niebawem powstała – jako to określa autor – „nowa" Komisja wokół tej kwestii. Zaprezentowano także uwagi krytyczne odnośnie do przedłożonych przez nią propozycji. W ostatnim punkcie tego rozdziału podano jeszcze skład Komisji papieskiej z lat 1963–1966.

W kierunku przygotowania dokumentu papieskiego to tematyka drugiego rozdziału książki G. Marengo (s. 69–98). Omówiono słynne *abbozzo* Gustava Marteleta i *progetto* Carlo Colombo. Przeanalizowano, jak to określono, *dialogo* między Kongregacją Nauki Wiary i papieżem Pawłem VI. Następnie przybliżono tzw. konsultacje *sinodale*. Całość tego rozdziału zamykają odpowiedzi członków pierwszego posiedzenia Synodu Biskupów z 1967 roku.

Trzeci rozdział nosi tytuł *Papież i Sekretariat Stanu* (s. 99–131). Przybliżono najpierw projekt encykliki, która nie została opublikowana. Ważnym jest wskazanie, jak to określa autor, na tradycyjne *potere*. Jednak ostatecznych rewizji i przejrzenia dokumentu, jak wskazuje Marengo, dokonał sam papież Paweł VI. Rozdział ten zamyka ukazanie procesu prezentacji publikacji encykliki *Humanae vitae*.

Jako czwarty, ostatni rozdział wyróżniono końcowe wnioski (s. 133–141).

Ważnym elementem prezentowanej publikacji jest siedem dokumentów związanych zwłaszcza z powstawaniem *Humanae vitae*, zamieszczonych na końcu książki (s. 143–278). To w kolejności najpierw *Raport na temat opracowań A, B, C, D, E, F, G, H, I* przygotowanych przez Marteleta. Następnie podano podstawowe uwagi do projektu deklaracji – albo, jak się czasem uważa, oddzielny dokument w opracowaniu Marteleta. Kolejno opublikowano projekt przedstawiony przez C. Colombo. W czwartym aneksie zamieszczono teksty zaproponowane przez Komisję Kongregacji Nauki Wiary do papieskiego dokumentu *Regolazione delle nascite* z 11–25 stycznia 1968 roku. Kolejny dokument to encyklika *De nascendae prolis*. Znalazł się tutaj także projekt określany jako *Martin-Poupard*. Ostatni dokument źródłowy to ostateczny tekst encykliki z poprawkami Pawła VI.

Po materiałach źródłowych zamieszczono jeszcze indeks nazwisk (s. 279–280) oraz indeks autorów (s. 281). W końcu podano schematyczny spis treści (s. 283–284).

Pięćdziesiąt lat od promulgacji encykliki Pawła VI *Humanae vitae* ciągle aktualna jest debata wokół tego dokumentu, a więc dyskusje, polemiki i reinterpretacje. Ważna jest próba rekonstrukcji historycznej drogi do powstania tego dokumentu. To m.in. pytania, jak konkretnie Kościół podjął zadania wskazane na Soborze Watykańskim II wokół problematyki małżeństwa i rodziny oraz przekazywania życia, szczególnie te z Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (por. KDK 51, 52, 87). To zwłaszcza nadal fundamentalne pytania o jedność i różnice w ramach powszechnej nauki Kościoła. Kwestie te są ciągle aktualne, tak ogólnie, jak i szczegółowo, więc w każdym czasie i miejscu oczekujące odpowiedzi.

Autor wskazuje, że encyklika *Humanae vitae* Pawła VI jest poświęcona małżeńskiej i rodzinnej wspólnocie ku miłości i zrodzeniu potomstwa (s. 5). To zatem dotykanie jednego z fundamentalnych tematów antropologicznych – mającego wymiar uniwersalny, bez bezpośrednich konotacji religijnych, a nawet filozoficznych. Oczywiście, w realiach życia i podejmowanych decyzji te czynniki są także praktycznie bardzo znaczące, a niekiedy wręcz wiążące. Przekazywanie życia to wielkie zadanie i nadzieje całej rodziny ludzkiej, które tak konsekwentnie podejmował Paweł VI i z taką determinacją ich bronił.

Obecnie w Kościele katolickim nie można refleksji wokół *Humanae vitae* oddzielić od posynodalnej adhortacji *Familiaris consortio* Jan Pawła II, jak i encykliki *Amoris laetitia* Franciszka. Ta optyka nie powinna jednak stać się środowiskiem czy miejscem jej ostatecznej interpretacji. Trzeba bowiem zawsze uwzględniać swoiste *Sitz im Leben* danego dokumentu, który oczywiście jest darem dla całego Kościoła, także w sensie czasowym jego pielgrzymowania. Nie wolno tych dokumentów oddzielać, a tym bardziej przeciwstawić ich sobie.

W interpretacji prezentowanej książki trzeba szerzej uwzględnić badania ks. dr. Piotra S. Gałuszko z Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie (s. 92–128). Ważnym wkładem jest obszerne studium *Karol Wojtyła e Humanae vitae. Il contributo dell'Arcivescovo di Cracovia e del gruppo di teologii polacchi all'enciclica di Paolo VI* (Siena 2017). Polska edycja tej książki ukazała się już w 2018 roku. Krakowski badacz przedstawia kompleksowo wkład kard. Karola Wojtyły i środowiska krakowskiego w debatę nad *Humanae vitae* w oparciu o liczne nieznane dotąd dokumenty źródłowe. Niestety francuski autor prezentowanej książki stosunkowo skromnie podejmuje ten wątek, a zwłaszcza twórczą rolę kardynała i krakowskiego środowiska w odniesieniu do innych propozycji oraz samego papieża Pawła VI.

Wydaje się, że studium G. Marengo wpisuje się w preferowaną współcześnie reinterpretację encyklik *Humanae vitae*. To poszukiwanie motywów, które mają pozwolić m.in. na pomniejszenie rangi doktrynalnej tego dokumentu. Zdaje się, że jest to potrzebne wobec całej współczesnej kościelnej narracji małżeństwa i rodziny, którą można już zauważyć w licznych wątkach nauczania Franciszka i w tendencjach doktrynalnych Stolicy Apostolskiej.

Interesująca jest lektura prezentowanej książki, ale wymaga dość szerokiej wstępnej wiedzy ogólnej. Istnieje bowiem pewne niebezpieczeństwo ulegania proponowanym sugestiom, zwłaszcza gdy opiera się je na wybiórczym czy niepełnym materiale źródłowym. Wydaje się, że właśnie takie analizy prezentuje Gilfredo Marengo. Słuszna jest sugestia dalszych badań wokół powstania encykliki *Humanae vitae*, ale wymaga to szerokiego i twórczego otwarcia się, bez wstępnych przesłanek czy założeń.

Ważnym jest wskazanie, że trudno znaleźć współcześnie inny dokument papieski znaczony zaangażowaniem tak wielu osób, a następnie związany z tak trudnymi debatami czy wręcz kontrowersjami. To jednak z drugiej strony dobry znak szerokiej świadomości Kościoła wokół podejmowanej problematyki nauczania moralnego, i to w tak ważnej sferze życia ludzkiego, jaką jest jego godne przekazywanie.

Cennym materiałem są zamieszczone dokumenty. To szansa bezpośredniej konfrontacji niektórych elementów całego procesu tworzenia encykliki *Humanae vitae*, owego zmagania się i zarazem rodzenia nauczania Kościoła, przynajmniej w płaszczyźnie jego nowych sformułowań. Jednak jest to dobór dość jednostronny, może w jakimś sensie pod założoną tezę. Czy nie sugeruje to także – wspomnianych już wyżej – pewnych procesów ku nowej reinterpretacji tego niezwykle brzemiennego w skutkach papieskiego dokumentu? Jaki ma być zatem oczekiwany efekt publikowanej książki Gilfredo Marengo?

Szkoda, że nie zamieszczono zestawu wykorzystanych źródeł i bibliografii przedmiotu. W tego typu rozprawach jest to wręcz standardem, który świadczy o naukowych parametrach publikacji. Nie rozwiązuje tego zamieszczony na wstępie schematyczny zestaw źródeł archiwalnych (s. 15–16).

Refleksja nad powstaniem encykliki *Humanae vitae* pozostanie ciągle interesującym tematem badawczym. Wskazane w książce źródła mogą być bowiem poddane dalszym interpretacjom. Co więcej, szerszy kontekst, który tutaj nie został praktycznie uwzględniony, może dostarczyć nowych narzędzi interpretacyjnych. Być może są zachowane jeszcze inne archiwalia znajdujące się w zbiorach, które pozostawili uczestnicy dyskusji, a które nie zostały zgromadzone w zbiorach watykańskich.

Szkoda, że w refleksji nad powstawaniem *Humanae vitae* nie doszły wyraźniej do głosu sugestie kard. K. Wojtyły i środowiska krakowskiego. Był to

ważny wkład w ówczesną szeroką debatę antropologiczną (s. 137). Niestety nie znalazła ona wówczas posłuchu. Widać zatem, że polska myśl teologiczna była niezwykle interesująca. Wybrzmi ona w jakimś stopniu w nauczaniu Jana Pawła II, zwłaszcza tym o małżeństwie i rodzinie, m.in. w katechezach środowych *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*. Widać także u papieża z Polski wyraźnie kontynuację i pogłębienie nauczania Pawła VI.

Encyklika *Humanae vitae* stała się nie tylko konkretnym dokumentem wyraźnie odnoszącym się do kwestii etyczno-moralnych. To także szersze pytania o szczegółowe kwestie dotyczące bardziej fundamentalnych przesłanek pomyślności życia osobowego i społecznego, które stawiał sobie odważnie Kościół. Można odnieść wrażenie, że stawia on je czasem w imieniu całej rodziny ludzkiej i jej przyszłości.

Encyklika *Humanae vitae* pozostanie pewnym symbolem troski nie tylko o życie i rodzinę, ale także o prawdę i dobro, a więc o fundamentalne wartości odnoszące się do człowieka jako konkretnej osoby ludzkiej, a jednocześnie otwartej społecznie i wspólnotowo. To winno być nieustanną nadzieją w codziennym życiu, bowiem te dwie rzeczywistości są fundamentalne dla istnienia i rozwoju każdej cywilizacji.

Wrocławski Przegląd Teologiczny
29 (2021) 1, 447–451
Wrocław Theological Review

Bp Andrzej Franciszek Dziuba
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Polska
rezydencja@diecezja.lowicz.pl
ORCID: 0000-0002-3845-5364

Recenzja: Ks. Tadeusz Reroń, *Etyka w szpitalu. Diakonia – medycyna – duszpasterstwo*, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Wrocław 2020, ss. 384

Ks. prof. dr hab. Tadeusz Reroń jest wykładowcą Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, znanym specjalistą w zakresie teologii moralnej i bioetyki. Ma także doświadczenie w posłudze kapelana w Szpitalu Akademickim we Wrocławiu. Jest autorem wielu studiów, artykułów oraz rozpraw, w tym książek *Media na usługach moralności chrześcijańskiej* (Wrocław 2002) i *Sakrament pokuty w dobie Soboru Trydenckiego* (Wrocław 2002).

Prezentowaną tu książkę otwiera spis treści (s. 5–6) oraz wykaz skrótów (s. 7–9). Treściowo studium, po wstępie (s. 11–23), podzielone zostało na cztery rozdziały, a te z kolei na szczegółowe paragrafy.

Pierwszy rozdział studium ks. prof. T. Reronia nosi tytuł *Podstawy antropologiczno-teologiczne służby człowiekowi choremu* (s. 25–91). Wskazano, że życie ludzkie jest darem samego Boga. Stąd m.in. jego świętość i nienaruszalność. W tym kontekście uwidacznia się także wartość zdrowia. Następnie przeanalizowano ludzkie doświadczenie choroby i cierpienia. W ostatnim paragrafie ukazano służbę życiu i zdrowiu.

Służba pracowników medycznych w szpitalu to tytuł kolejnego rozdziału prezentowanej rozprawy (s. 93–197). Tutaj na czoło wysuwa się powołanie do służby życiu i zdrowiu. Wobec tego uwypukla się kwestia prawa chorego do opieki medycznej. Stawia to pytania o zobowiązanie do ingerencji terapeutycznych. Współczesność, na co wskazuje autor, rodzi także zagrożenia, jeśli chodzi o sumienia personelu medycznego. Szczególnie ważnym elementem analizowanej służby są relacje między lekarzem a pacjentem. W tym rozdziale podjęto ponadto analizę zagadnienia zgody pacjenta na działania medyczne. W całości zdań medycznych uwidacznia się również kwestia troski służby medycznej o pacjenta umierającego.

DOI: 10.34839/wpt.2021.29.1.447-451 © Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

Trzeci rozdział studium wrocławskiego profesora opatrzono tytułem *Posługa duszpasterska w szpitalu* (s. 199–269). Także kapelan jest sługą życia i miłości. Te wartości niosą zobowiązanie do opieki duszpasterskiej. Kapłan winien towarzyszyć w chorobie. Szczególnym zdaniem jest posługa sakramentalna wśród chorych. Autor wskazuje na troskę duszpasterską o umierających. Ostatni paragraf nosi tytuł *Współpraca kapelana szpitalnego ze służbą medyczną*.

Zamykający opracowanie ks. prof. T. Reronia rozdział zatytułowano *Sugestie pedagogiczno-duszpasterskie* (s. 271–330). Na czoło wysuwa się obowiązek troski o zdrowie. Autor wskazuje na konieczności humanizacji opieki medycznej. Bazując na zapewne szerokim doświadczeniu, podkreśla – w kolejnym paragrafie – „nieodzowność stałej formacji do służby chorym i cierpiącym". Kreśli także szeroko kwestię duszpasterstwa służby zdrowia. Wreszcie uwypukla konieczność wsparcia rodziny w czasie żałoby.

Całość treściową studium ks. T. Reronia zamyka zakończenie (s. 331–340). Na końcu zamieszczono bibliografię (s. 341–377). Podzielona została najpierw na źródła, następnie opracowania i literaturę pomocniczą. Warto dodać, że wspomniane źródła podzielono na cztery działy: Dokumenty Soboru Watykańskiego II; Nauczanie papieskie; Inne dokumenty Kościoła; Źródła pozateologiczne. Następnie po spisie treści w języku angielskim (s. 379–380) opublikowano jeszcze anglojęzyczne streszczenie (s. 381–384).

Prezentowane studium dość kompleksowo pochyla się nad podjętą tematyką badawczą. Zakreśla ją schematycznie tytuł książki *Etyka w szpitalu*, natomiast umiejętnie rozwija trójczłonowy podtytuł: *Diakonia – medycyna – duszpasterstwo*. Wydaje się, że tytuł mógłby zostać sformułowany także jako *Człowiek w szpitalu*; wówczas określenie „etyka" znalazłoby się – jako pierwszy wyraz – w podtytule.

Ks. prof. T. Reroń także sam, już we wstępie, syntetycznie wskazuje na zawartość merytoryczną omawianej rozprawy:

> W opracowaniu niniejszym chodzi o odpowiedź na pytanie: jakie problemy etyczne rodzą się w służbie chorym u pracowników medycznych i w posłudze duszpasterskiej. Z tej racji, że zakres tej tematyki jest szeroki, z konieczności należało ją zawęzić do posługi w szpitalu. Chodzi też o to, by wskazać, na jakie kwestie praktyczne powinni zwrócić uwagę pracownicy współczesnego szpitala, aby być odważnymi świadkami Ewangelii i promotorami kultury życia (s. 16).

W tym kontekście często pojawia się obraz biblijnego „dobrego Samarytanina" (por. Łk 10,10-37). To jakby swoisty klucz do głębszego wniknięcia, aby „prawdziwie po ludzku podejść do człowieka chorego i cierpiącego". Konieczna

jest przy tym ludzka wizja choroby (por. Jan Paweł II). Zapewne właśnie dlatego, jak precyzuje Autor:

> praca niniejsza nie będzie przedstawiać szczegółowych opisów różnych działań medycznych. Nie chodzi bowiem o prezentację wymiaru technicznego ingerencji czy też nieskończonych wprost możliwości technik medycznych. O wiele bardziej chodzi o analizę teologiczną i etyczną natury tych działań, ich skutków oraz zawartą w nich relację do człowieka (s. 20).

Z książki tchnie zdecydowanie szacunek i miłość do życia, a jednocześnie jasne odrzucenie możliwości eutanazji. Dlatego podczas lektury odczuwa się wzajemne zaufanie, a nie obawy czy strach. Konieczna jest głęboka świadomość spotkania osób, które są równe sobie w niezbywalnej godności, danej im z natury samego człowieczeństwa. Osobowy charakter wszystkich osób, wszystkich „aktorów" diakonii, medycyny i duszpasterstwa w szpitalu winien tworzyć wyjątkową komunię.

Książka ks. T. Reronia pokazuje polski model zwłaszcza posługi kapelana. Zbyt rzadko zwraca się uwagę na osoby życia konsekrowanego i wolontariuszy oraz innych świeckich działających w szpitalach (s. 262), szczególnie że zdecydowanie zmniejsza się liczba kapelanów. Do głosu dochodzi natomiast rola pracowników medycznych.

Dobrze, że zwrócono uwagę na posługę szpitalną osób duchownych czy wolontariuszy z innych kościołów lub związków wyznaniowych (s. 269). Chyba nie jest zbyt właściwym w tym kontekście użycie terminu „deklerykalizacja" (s. 22). Bowiem z posługą duszpasterską stają w szpitalu często m.in. pop prawosławny, pastor ewangelicki czy ksiądz mariawicki, a więc kler innych niż katolicka wspólnot. Innym problemem są przedstawiciele dziwnych grup religijnych (s. 223). W tym kontekście właśnie w szpitalu uwidacznia się niejednokrotnie także problem pragnienia powrotu do swojej pierwotnej wspólnoty religijnej, która została opuszczona z różnych motywów, widzianych inaczej z perspektywy obecnej sytuacji zdrowia i życia (dotyczy to zwłaszcza różnych sekt i wspólnot pseudoreligijnych). Ważne są ponadto, rzadko podejmowane, a jednocześnie bardzo ważne, ogólne uwagi odnoszące się do posługi kapelańskiej wobec dzieci katolickich (s. 223).

Niejednokrotnie ważnym miejscem wyjaśnień czy dopowiedzeń w omawianej pozycji są stosunkowo bogate przypisy. Stają się one wyrazem szczegółowej koncentracji nad jednostkowymi problemami, które mogą budzić pytania i wątpliwości.

Pewne pytania rodzi nazewnictwo podjęte przez autora. Przykładem niech będzie termin „terapia daremna" (*futile therapy*), i to stosowny w dwojakiej pisowni (s. 187–188). Dokumenty szczególnie ważne dla Kościoła, jak Encyklika Jana Pawła II *Evangelium vitae* (nr 65) i *Nowa Karta Pracowników Służby Zdrowia* (nr 149), w polskim przekładzie używają terminu „terapia uporczywa" (*persistent therapy*). Współczesna dyskusja wskazuje tutaj na wiele wątpliwości, gdyż dotyka kwestii możliwości czy przyzwolenia na eutanazję.

Zestawiona bibliografia pokazuje bogactwo nauczania Kościoła w badaniach podejmowanych przez ks. prof. T. Reronia. Wyróżnia się tu zwłaszcza nauczanie ostatnich papieży: Piusa XII, Pawła VI, Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka. Zresztą sam autor zaznacza to we wstępie:

> Ważnym źródłem refleksji nad zagadnieniami etyki w szpitalu jest nauczanie Kościoła katolickiego kierowane zarówno do całego środowiska pracowników służby zdrowia, jak i do reprezentantów poszczególnych zawodów medycznych. Często są to wypowiedzi skierowane wprost do lekarzy, pielęgniarek, położnych, farmaceutów czy innego personelu medycznego (s. 16).

Uderza także obfitość współczesnych opracowań, z których zasadnicze prace zwarte autor wskazał już we wstępie (s. 18–19). Oczywiście to zwłaszcza pozycje zajmujące się etyką lekarską, kwestiami biologicznymi oraz medycznymi. Nie pominięto ponadto prac teologiczno-moralnych odnoszących się do służby zdrowia, życia i miłości wobec chorych oraz cierpiących. Sam autor prezentowanego studium ma w tej tematyce liczne bardzo interesujące publikacje.

Zestawienia bibliograficzne i niektóre przypisy wskazują na małą staranność redakcyjną przy wydaniu tego studium. Brak konsekwencji w stosowaniu np. „por." (s. 52, 62, 77, 129–131, 154, 200, 202, 240, 252) czy „tamże" (s. 52, 63, 75, 76, 170, 175–177, 200–202). Ponadto, przykładowo, dwukrotnie wskazano tę samą pozycję w bibliografii (s. 356, 357). Poza tym w bibliografii brakuje niektórych pozycji przywoływanych w przypisach (s. 100, 114, 133).

Studium ks. prof. T. Reronia stanowi interdyscyplinarna próbę rozeznania miejsca, funkcji i znaczenia etyki w szpitalu. To niezwykle dynamiczna rzeczywistość, bowiem każdy człowiek chory i każdy pracownik medyczny to indywidualne osoby. Dotyczy to także posługi duszpasterskiej. Dobrze, że autor stara się wyjść poza uogólniające schematy, choć to jednocześnie jeszcze bardziej komplikuje prezentowaną rzeczywistość – czy może raczej pokazuje właśnie taki jej obraz.

Współczesność, zwłaszcza wobec realizmu koronawirusa, jeszcze wyraźniej pokazuje znaczenie diakonii, medycyny i duszpasterstwa. To niezwykła dynamika

zdrowia i życia. Zagadnienie to wykracza szeroko poza szpital, domy opieki, hospicja czy inne miejsca przebywania ludzi z COVID-19. Jednak każdy przypadek ma indywidualny przebieg. Z drugiej strony pozostaje jednak zawsze ten sam realizm indywidualnej osoby ludzkiej. Książka ks. prof. T. Reronia może bardzo pomóc w jego rozeznaniu.

Wrocławski Przegląd Teologiczny
29 (2021) 1, 453–455
Wrocław Theological Review

Marek Majdan
Uniwersytet Marii Curie Skłodowskiej w Lublinie, Polska
marek.jerzy@poczta.umcs.lublin.pl
ORCID: 0000-0001-6864-7546

Recenzja: Stanisław Zięba, *Informacyjny wymiar wszechświata, życia i człowieka*, PWN, Warszawa 2020, ss. 456

W swojej książce *Informacyjny wymiar wszechświata, życia i człowieka* Profesor Stanisław Zięba podjął się trudu udowodnienia, że podstawą funkcjonowania Wszechświata jest oprócz materii i energii trzecia siła – informacja. W rozdziale pierwszym *Epistemologiczny wymiar informacji* autor w sposób bardzo ciekawy opisuje, jak na przestrzeni wieków, począwszy od czasów starożytnych, kształtowały się poglądy na temat tego, co stanowi *arché* – podstawę funkcjonowania świata. Poznajemy więc elementy filozofii Platona, Arystotelesa, Pitagorasa, Kartezjusza i innych. W rozdziale tym dowiadujemy się, jak powstało pojęcie „informacja" i dlaczego jest ono zasadą organizacji świata.

W rozdziale drugim, *Informacyjny wymiar wszechświata*, autor zastanawia się nad organizacją kosmosu w oparciu o spostrzeżenia i osiągnięcia takich wielkich uczonych jak Albert Einstein, Richard Feynman, Steven Hawking, David Bohm czy Jim Baggot. Autor stawia szereg ważnych pytań, na większość z nich nie ma jednak zdecydowanej odpowiedzi. Czy Wszechświat powstał sam z siebie, czy też coś było przyczyną jego powstania? Istnieje, jest uporządkowany i rozwija się. Jeśli zaś się rozwija, to musi to postępować według jakiegoś zaprogramowania, informacji, które sprawiają, że Wszechświat nie jest chaosem.

W rozdziale trzecim zatytułowanym *Informacyjny wymiar życia* autor porusza problem istoty funkcjonowania organizmów żywych i roli, jaką odgrywa w tym procesie DNA i informacja genetyczna. Autor pisze, że układ biotyczny jest zdolny do zdobywania informacji i przekazywania jej następnym pokoleniom w postaci pakietu informacyjnego – genomu. Autor odnosi się krytycznie do teorii Darwina, twierdząc, że dobór naturalny nie może planować z wyprzedzeniem i działa nieprzewidywalnie. Autor przytacza tu stwierdzenie Richarda

DOI: 10.34839/wpt.2021.29.1.453-455 © Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

Dawkinsa, że dobór naturalny robi tylko to, co konieczne, i nic więcej, czasem jeszcze czyni to w sposób niedbały i krótkowzroczny.

Rozdział czwarty – *Rewolucja neolityczna a Homo sapiens* – to bardzo ciekawy wykład na temat pochodzenia współczesnego człowieka. Zdaniem autora w epoce neolitu wydarzyło się coś, co pod wieloma względami stawia pod znakiem zapytania teorię ewolucji Darwina. Czy możliwe było, że w ciągu zaledwie 13 tys. lat nastąpiło przejście ewolucyjne od form człowiekowatych do formy współczesnego człowieka? Współczesny człowiek „przerasta" wyraźnie świat zwierzęcy poprzez swoją innowacyjność, kreatywność, a przede wszystkim poprzez posiadanie świadomości.

W rozdziale *Informacyjny wymiar człowieka* autor porusza problem dwóch różnych rodzajów informacji: genetycznej i pozagenetycznej. Informacja genetyczna ukryta w genach nie wystarcza do wyjaśnienia wszystkich sposobów zachowania człowieka. Projekt poznania ludzkiego genomu nie rozwiązał kwestii ludzkiego człowieczeństwa. Potrzeba czegoś więcej. Informacja pozagenetyczna jest czymś nie do końca określonym. Z informacją pozagenetyczną wiąże się świadomość, tak charakterystyczna cecha ludzi, odróżniająca ich od zwierząt. Autor zwraca uwagę na tajemniczy aspekt świadomości – źródło jej pochodzenia.

W *Zakończeniu* autor dochodzi do wniosku, że mało prawdopodobne, aby możliwa była samoorganizacja materii; że organizacja materii, a tym samym i Wszechświata, ma swoją zewnętrzną przyczynę, a zatem ewolucja jest ukierunkowana. Kreatorem Wszechświata jest Bóg, który zarazem ma wszelką informację o Wszechświecie. Taka odpowiedź jest możliwa z punktu widzenia religii. Autor przytacza tu stwierdzenie Richarda Feynmana: „Czy wiara w prawdy naukowe i wiara w Boga nie mogą pozostawać w zgodzie?".

Oceniam bardzo pozytywnie książkę *Informacyjny wymiar wszechświata, życia i człowieka*. Pozycja ta stanowi wyraźny krok w poznaniu Wszechświata. Główny akcent położono na teorię ewolucji, której wagę autor docenia, jednocześnie odnosząc się do niej w sposób krytyczny. Ma to swoje uzasadnienie, bo o ile ewolucji wewnątrzgatunkowej organizmów nikt już dzisiaj nie kwestionuje, o tyle ewolucja międzygatunkowa pozostaje pod znakiem zapytania z wielu powodów, z których najważniejszym jest brak form pośrednich w rozwoju organizmów zwierzęcych.

Zadziwia ogrom pracy wykonany przez autora. Książka powstała po przeanalizowaniu ponad 600 pozycji literaturowych polskich i obcojęzycznych poruszających kwestie bardzo odległe, począwszy od fizyki cząstek elementarnych, chemię aż do genomiki. Imponująca jest zdolność autora do zrozumienia i syntezy informacji pochodzących z tak odległych dziedzin nauki. Jednocześnie zaś pochwalić należy prosty, zrozumiały język książki, decydujący nie tylko o jej

walorach naukowych, ale również dydaktycznych. Uważam, że przedstawiona mi do recenzji książka będzie służyć jako niewyczerpane źródło informacji studentom kierunków nauk ścisłych oraz filozofii na uniwersytetach. Dla pracowników naukowych zaś będzie inspiracją do badań naukowych.

Wierzę w to, że książka Profesora Stanisława Zięby będzie mieć pozytywny wpływ na wychowanie naszej młodzieży, że uchroni ją przed bezdusznym światopoglądem materialistycznym. Żeby ten cel został w pełni osiągnięty, zachęcam autora do zastanowienia się nad wydaniem skróconej wersji książki, bardziej przystosowanej do poziomu szerszej rzeszy czytelników.

Wrocławski Przegląd Teologiczny
29 (2021) 1, 457–469
Wrocław Theological Review

Ks. Robert Dublański
St. Pölten, Austria
e-mail: dublanek@gmail.com
ORCID: 0000-0001-7773-4465

Krzysztof Pilarczyk
Uniwersytet Jagielloński w Krakowie, Polska
e-mail: krzysztof.pilarczyk@uj.edu.pl
ORCID: 0000-0001-9283-1204

Recenzja: Walter Homolka, *Der Jude Jesus – Eine Heimholung*, Verlag Herder GmbH, Freiburg–Basel–Wien 2020, ss. 256

Od XX wieku można dostrzec wzrost liczby żydowskich publikacji na temat osoby Jezusa. Ich początek przypada na czas oświecenia żydowskiego – haskali (koniec XVIII wieku). W ten nurt wpisuje się najnowsza praca Waltera Homolki, znanego rabina, identyfikującego się z nurtem judaizmu reformowanego, rektora Abraham Geiger College, akademickiego profesora żydowskiej filozofii religii, dyrektora zarządzającego Instytutem Teologii Żydowskiej Uniwersytetu w Poczdamie.

Praca poprzedzona została wstępem Jana-Heinera Tücka, niemieckiego teologa katolickiego, od 2010 roku profesora dogmatyki na Wydziale Katolickiej Teologii w Wiedniu. Jego charakterystyka pracy jest trafna. Widzi w niej próbę opisania żydowskiego spojrzenia na Jezusa w aspekcie historycznym i współczesnym. Homolka ukazuje w niej stopniowo rosnące zainteresowanie Jezusem z Nazaretu i obecne jego postrzeganie przez Żydów, głównie w aspekcie religijnym i kulturowym. Jednocześnie dostrzega się w tym ujęciu zmaganie w obrębie judaizmu o własną tożsamość. Nie pozostaje to bez wpływu na trwający od 55 lat (od II Soboru Watykańskiego) dialog katolicko-judaistyczny. Praca Homolki powinna być odczytywana przede wszystkim w tym kontekście.

Walter Homolka swą najnowszą książką podjął postulat sformułowany przez ojca żydowskiej haskali (oświecenia) Mosesa Mendelssohna, nazywanego niekiedy „żydowskim Sokratesem". W 1783 roku odniósł się on do Jezusa

DOI: 10.34839/wpt.2021.29.1.457-469 © Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

w słowach: „Jezus nie powiedział, że przyszedł po to, aby znieść Torę, wręcz przeciwnie, przestrzegał nie tylko spisanej Tory, ale także nakazów rabinów. Jeśli tak, to można go również ponownie odkryć dla Żydów" (s. 9). Myśl tę Homolka podjął już w książce *Christologie auf dem Prüfstand. Jesus der Jude – Christus der Erlöser* (współatorskiej z Magnusem Streit, Herder 2019, s. 14). Teraz znajduje ona rozwinięcie. Homolka ma świadomość, że oświecenie, promując deizm i oddogmatyzowanie nauk religijnych, dało dobrą podstawę Żydom do oddogmatyzowania Jezusa i możliwość skupienia się, dzięki metodzie historyczno-krytycznej przyjętej w badaniach, na jego ziemskiej egzystencji. Niemniej mimo przełomu dokonującego się w żydowskich badaniach – dodajmy, głównie podejmowanych przez zwolenników judaizmu reformowanego i konserwatywnego (Żydzi ortodoksyjni zdecydowanie stronią od niego) – nadal aktualne pozostaje dla nich wszystkich stwierdzenie brytyjskiego rabina J. Magoneta: „Odpowiedź na pytanie kim był, czym mógł być Jezus, tak naprawdę interesuje niewielu Żydów. Albo, ujmując rzecz dokładniej, dla większości Żydów nie ma to żadnego znaczenia" (*Talking tot he Other: Jewish Interfaith Dialogue with Christians and Muslims*, London 2003, s. 125). Z nim również musiał zmierzyć się Homolka. Ze względu na jego pozycję w judaizmie warto przybliżyć ujęcie Homolki i podjąć z nim dyskusję.

Jego publikacja obejmuje *Spis treści* (s. 7–8), *Wprowadzenie* autora (s. 9–23), a następnie tekst opracowany przez Jana-Heinera Tücka *Die Heimholung Jesu als Anstoß für die christliche Theologie* [*Sprowadzanie Jezusa do domu jako bodziec dla teologii chrześcijańskiej*] (s. 24–48), który pomaga kształtować, zwłaszcza katolikom, recepcję książki Homolki. Po nim następuje sześć rozdziałów: 1. *esusbilder von der Antike zur frühen Neuzeit: ein Faktencheck* [*Obrazy Jezusa od starożytności do czasów nowożytnych: weryfikacja faktów*] (s. 49–74); 2. *Jüdische und christliche Leben-Jesu-Forschung: Der historische Jesus* [*Żydowskie i chrześcijańskie badania nad życiem Jezusa: Jezus historyczny*] (s. 75–120); 3. *Jüdische Ansätze zur Leben-Jesu-Forschung in der Moderne* [*Żydowskie podejście do badań nad życiem Jezusa w nowoczesności*] (s. 121–167); 4. *Der jüdische Jesus in der Moderne: eine diverse Wirkungsgeschichte* [*Żydowski Jezus w czasach nowożytnych: różnorodne uwarunkowania historyczne*] (s. 168–198); 5. *Joseph Ratzinger und der jüdische Jesus: ein theologischer Rückfall* [*Joseph Ratzinger i żydowski Jezus: teologiczny zwrot*] (s. 199–216); 6. *Der jüdische Jesus – eine Herausforderung für die christliche Theologie* [*Żydowski Jezus – wyzwanie dla teologii chrześcijańskiej*] (s. 217–226). Książkę kończy *Wykaz skrótów* (s. 227–249) i *Indeks rzeczowy* (s. 250–256).

Autor próbuje pokazać recepcję Jezusa z Nazaretu we współczesnym żydowskim środowisku, a także jak był on w nim postrzegany przez wieki.

Książka stanowi dość zwięzłe omówienie badań nad historycznym Jezusem ze szczególnym odniesieniem do żydowskich autorów. Chrześcijańscy są tylko wzmiankowani, co poniekąd zrozumiałe, bo wynika z koncepcji książki, ale bez wątpienia ze szkodą dla całości ujęcia, ponieważ nie widać owego dwugłosu, tak cennego dla zrozumienia stanowisk stron ze sobą polemizujących lub ze sobą walczących. Jedynym odejściem od tej zasady jest podjęcie przez Homolkę szczegółowej analizy poglądów Josepha Ratzingera – papieża Benedykta XVI i ukazanie go w dyskursie z Jacobem Neusnerem, niekwestionowanym autorytetem naukowym w świecie żydowskim w zakresie studiów judaistycznych.

W pierwszym rozdziale Homolka pragnął przybliżyć osobę Jezusa, przedstawiając różne wypowiedzi na jego temat od czasów antycznych po nowoczesność. Jak sam zaznaczył, niejednokrotnie przychodziło mu weryfikować nawet błędnie przytaczane fakty. Na początku sięgnął do „pierwszych źródeł", po czym przeszedł do czasów wczesnochrześcijańskich, które pokrywają się z trudną historią początków judaizmu rabinicznego. Nie stroni od konstatacji, że lata 70–114 były dla Żydów czasem dramatycznym i nie stanowiły dobrego podłoża do zajmowania się przez Żydów osobą Jezusa z Nazaretu. Jeśli w tym czasie ktoś mógłby się tym zajmować, to tylko przedstawiciele diaspory w Babilonii, Azji Mniejszej i Żydzi z grecko-rzymskiego świata hellenistycznego. Być może to czynili, bo judaizm rabiniczny kształtował się w niemałej mierze w opozycji do Jezusa i wspólnot judeochrześcijańskich, o czym współcześni badacze żydowscy nie chcą pamiętać, mając do dyspozycji niezwykle ciekawe źródło własnej proweniencji – targumy, które w tym zakresie nie są eksplorowane.

Następnie Homolka przywołał teksty rabinów na temat Jezusa zawarte w Misznie i gemarach palestyńskiej i babilońskiej, po czym bardziej kontrowersyjne ujęcia, pochodzące z czasów średniowiecznych, a których egzemplifikacją jest przekaz zawarty w *Toldot Jeszu*, nie wchodząc jednak w dyskusję o jego rodowodzie (antyewangelia Jezusa). Wątek ten Homolka podsumował stwierdzeniem, że „życie Jezusa" było ukazywane w wielu bardzo rozbieżnych ujęciach, będących wyrazem defensywnej postawy Żydów, broniących się przed chrześcijańskimi represjami i poniżeniami (s. 64–65). Czy nie zapomniał jednak o kształtowaniu wśród Żydów postaw antychrześcijańskich, które przyczyniły się do wytworzenia stereotypów kulturowych, do dzisiaj obecnych w świecie żydowskim?

Różnorodność poglądów Żydów na temat Jezusa została kolejno przedstawiona w dezawuowaniu przez rabinów jego osoby, następnie odpowiedziach na to chrześcijan, co prowadziło do dalszej polemiki oraz prześladowania Talmudu, które wyrażało się w jego niszczeniu (paleniu) lub cenzurowaniu części dotyczących Jezusa i chrześcijan (zwłaszcza traktatów *Awoda zara* i *Sanhedrin*).

Podsumowaniem tego wątku jest przywołanie przez Homolkę odosobnionej opinii niektórych Żydów, którzy twierdzili, że chrześcijanie nie byli heretykami i czcicielami innych bożków, a zatem nie dopuszczali się najcięższego grzechu w rozumieniu judaizmu, to jest idolatrii. Część intelektualistów żydowskich tego czasu pojmowało chrześcijaństwo jako „przyćmiony monoteizm", który powstał w wyniku przemieszania żydowskich i nieżydowskich elementów (s. 74).

Czas oświecenia (od drugiej połowy XVIII wieku) był niewątpliwie dla wszystkich religii czasem próby i zmagania z coraz bardziej dominującym liberalizmem. Odrzucano wówczas wszelkie dogmaty religijne, także chrześcijaństwa. Badania naukowe wśród chrześcijan zostały wówczas skierowane na drogę poszukiwania historycznego Jezusa w miejsce wcześniejszych, zmierzających do ukazania Chrystusa wiary. Starano się odnaleźć odpowiedzi na pytania „przyziemne": jak rozumieć mężczyznę z Nazaretu i jak on sam siebie rozumiał? Punktem wyjścia stało się poszukiwanie rozumienia Jezusa w przekazach czasu wczesnego chrześcijaństwa, ale – jak przekonywał Rudolf Bultmann – był to okres słabego zainteresowania historią chrześcijaństwa i Jezusa. Poza tym pojawiały się wówczas na ten temat tylko przekazy fragmentaryczne i mocno przesiąknięte legendami. Do tego dochodziły trudności związane z językiem czasów Jezusa, bo jak zauważa Bultmann, przy studiowaniu Nowego Testamentu napotykamy na źródła nie tylko greckie, ale także o podłożu hebrajskim i aramejskim, co utrudniało ich właściwe rozumienie. Bultmann radykalizował swój pogląd na historycznego Jezusa, twierdząc, że nie ma do niego dostępu przez znane źródła; jedynie przy ich pomocy można odkryć Chrystusa wiary wspólnot chrześcijańskich. Ponadto w publikacjach wielu filozofów i teologów oświecenia oraz postoświeceniowych dają się zauważyć trudności i różnorodność myśli związanych z osobą Jezusa. Nurt egzystencjalny oświecenia – konstatuje Homolka – prowadzi do historycznego Jezusa i przez ten fakt na gruncie religijnym można podsumować go stwierdzeniem, że chrześcijaństwo zawsze było związane z judaizmem lub było mu bliskie. Ten szkic zawarty w książce Homolki stał się dobrym podłożem do ukazania przez niego kolejnego okresu.

Czas nowoczesności odznaczał się wzrostem zainteresowania historycznym Jezusem, także po stronie judaizmu. Odmienił podejście do badań osoby Jezusa i jego historyczności. W XX wieku te badania prowadzone były na różnych płaszczyznach, np. niektórzy pragnęli ukazać Jezusa jako religijnego przywódcę. Inni zaś chcieli wykazać, że jest to daremny wysiłek. Niezależnie od zróżnicowania kierunków badawczych, wyłaniający się wniosek prowadzi do konkluzji, że Żydzi zainteresowani byli już wówczas przybliżeniem osoby Jezusa. Jednocześnie istniały po ich stronie intencje apologetyczne. Wprowadzając niejako Jezusa w swój świat i nie stroniąc od utrzymywania dobrej koegzystencji

z chrześcijanami, pośród których byli mniejszością, chcieli nadal pozostać Żydami (w znaczeniu etnicznym i religijnym), co wynika ze stwierdzenia *Wie gut also, dass Jesus Jude war* (s. 141). Jezus stanowił dla nich swoisty pomost w utrzymywaniu tej ambiwalentnej postawy.

Jeszcze bardziej zmieniło się podejście Żydów do Jezusa w XXI wieku, co daje się zauważyć w wypowiedziach i publikacjach znanych żydowskich badaczy. Widać u nich zmianę stanowiska wobec Jezusa. Ich badania nie przyjmują już formy apologetycznej, lecz utrzymane są w konwencji uniwersalnej otwartości. Wśród przedstawicieli tego nowego podejścia można wymienić Michaela J. Cooka, który wobec innych żydowskich badaczy stawia zarzut, że w swoich wypowiedziach redukują te fragmenty tradycji chrześcijańskiej, które są sprzeczne z ich przekonaniami. Na tej podstawie Cook ocenia dotychczasowe badania żydowskie negatywnie (s. 143). Podobnego zdania jak Cook jest Jonathan Brumberg-Kraus, który uważa, że dotychczasowe studia żydowskie były uwarunkowane ideologicznie, a pewne tendencje w żydowskich podejściach do Nowego Testamentu wypaczają nawet obraz normatywnego judaizmu rabinicznego. Przy tym zarysował się – jak zauważa Homolka – pewien dysonans między stanowiskiem Brumberga-Krausa a Cooka:

> Podczas gdy Brumberg-Kraus wezwał Żydów do przyjęcia świeckich i interdyscyplinarnych metod w celu odstygmatyzowania badań i wzmocnienia nieortodoksyjnych żydowskich pozycji w judaizmie rabinicznym, to Cook uważa, że Żydzi jako Żydzi powinni mieć do czynienia z Nowym Testamentem (s. 146).

Notabene: docieranie z Nowym Testamentem do współczesnych Żydów zazwyczaj odbierane jest jako próba ich misjonowania przez chrześcijan. Świat chrześcijański jest *terra ignota* dla kolejnych pokoleń Żydów, co jaskrawie ujawniła wizyta papieża Jana Pawła II w Izraelu w 2000 roku.

Wychodząc z założenia, że Jezus był Żydem, tak samo jak Paweł z Tarsu, ważne jest, aby tak Żydom, jak i nie-Żydom zapewnić wiedzę o żydowskich elementach zawartych w Nowym Testamencie. Podłoże dla takiego punku spojrzenia daje również to, że autorzy nowotestamentowych pism, jak Mateusz, Marek, Jakub, sami byli Żydami i stąd potrzeba właściwego odczytania ich przekazów. Do przedstawicieli reprezentujących to stanowisko należą Amy-Jill Levine i Marc Zvi Brettler. Lavine stawia tezę, że ważna jest wiedza Żydów o chrześcijaństwie i odwrotnie, chrześcijan o Żydach. Studia te w jego przekonaniu, o czym przypomina Homolka, wniosą pozytywny wkład w debatę m.in. na temat roli chrześcijańsko-feministycznych argumentów na rzecz relacji żydowsko-chrześcijańskich.

Homolka przypomina, że na wyżej przedstawionym gruncie w obszarze relacji judaistyczno-chrześcijańskich spotyka się wielu badaczy, głównie akademików amerykańskich. Należą do nich: Zev Garber, Bruce Chilton, Paula Fredriksen, Adele Reinhartz, Daniel Boyarin, Jacob Neusner, Irving Greenberg i Michael Wyschogrod. Poznając poglądy wielu filozofów i teologów, można wnioskować, że Geza Vermes był ostatnim znanym przedstawicielem akademickim, który badał życie Jezusa w sensie klasycznym. Nowsze analizy wypowiedzi żydowskich badaczy Jezusa i Biblii chrześcijańskiej cechują się powszechną akceptacją Jezusa jako Żyda i nadają impuls wielu dziedzinom studiów żydowskich. Na przykładach zajmowania się różnymi aspektami Biblii chrześcijańskiej przez Paulę Fredriksen można zobaczyć, jak promować komunikację żydowsko-chrześcijańską i także samą teologię żydowską. Przywołane przez Homolkę przykłady dają powody do twierdzenia, że istnienie Jezusa i Biblii chrześcijańskiej w studiach judaistycznych jest ogólnie uzasadnione i ważne w obszarze badań naukowych. Postuluje on, że należy w nich uwzględnić także archeologię, głównie Galilei, z zapytaniem o to, jak dalece był to rejon żydowski, a na ile hellenistyczny, bardziej zjudaizowany czy zhellenizowany.

Różnorodność wypowiedzi na temat Jezus można zrozumieć, stawiając tezę, że historia interpretacji osoby Jezusa ze strony Żydów jest tak samo niejednorodna, jak sami Żydzi różnią się w swoich poglądach. Jednak dla jasności tematu należy zaznaczyć, że liczba publikacji na temat chrześcijańskiej historii Jezusa kontrastuje ze stosunkowo niewielką liczbą publikacji na temat żydowskiej historii Jezusa i z jeszcze mniejszą liczbą prac, które traktują je z żydowskiego punku widzenia. Niemniej dowodzą one potrzeby powrotu do „żydowskiego domu" Żyda Jezusa. Należy także nadmienić, że poza naukowym obszarem, na którym ów powrót jest konieczny, w rozumieniu Homolki, istnieją również inne, na których proces ten powinien zachodzić, a wśród nich szczególnie obszar kultury, z wiodącymi na nim literaturą i filmem.

Nowoczesne badania żydowskie osoby Jezusa opierają się na tezie, że jest on Żydem, i Żydzi, lepiej go poznając, chcą go przybliżyć judaizmowi, ukazując w ten sposób konieczność jego „powrotu do domu". Aby to się dokonało, potrzeba – zdaniem M. Hoffmana, przypomnianego przez Homolkę – zmienić punkt odniesienia i płaszczyznę badawczą. Pragnienie badania Jezusa Żyda pociąga za sobą bardziej złożone rozumienie współczesnej tożsamości żydowskiej, gdyż stare modele są przekraczane w celu wprowadzenia współczesnych form tożsamości i kultury. Homolka w tym kontekście przywołuje poza Hoffmanem także Susannah Heschel, Christiana Wiese'a i George'a L. Berlina.

W badaniach, jak postuluje Homolka, należy również uwzględnić zmiany, jakie zaszły w Europie w XX wieku, ponieważ one, a w ślad za nimi duża liczba

publikacji, zignorowały rozwój liberalnego i konserwatywnego judaizmu w USA, który był wynikiem emigracji niemałej części Żydów ze środkowej i wschodniej Europy. Należy podkreślić, że właśnie w Ameryce Północnej po raz pierwszy pojawił się zwrot „powrót Jezusa do domu" (*Heimholung Jesu*), którego jako pierwszy użył Harry A. Wolfsons w przedmowie do historycznego romansu pt. *Jesus as Others Saw Him*. Wolfsons wyraził się o Jezusie, że jest on zaginionym literackim skarbem (s. 189).

Odnosząc się do badań nad Jezusem w czasach nowoczesnych, Homolka uważa, że nie można zapomnieć o chrześcijańskim wkładzie w żydowską historię Jezusa. Mieli w tym zakresie zasługi Donald A. Hagner, Michael J. Cook, David R. Catchpole i Daniel F. Moore. Niemniej poznając Jezusa z literatury, należy pamiętać, aby wyraźnie rozdzielić Jezusa historycznego od Jezusa literackiego, który ma przede wszystkim rys symboliczny.

Homolka w swojej książce przedstawił również badania osoby Jezusa na gruncie chrześcijańskim. Wybrał w tym celu piśmiennictwo i poglądy Josepha Ratzingera. Uważał, że spośród teologów chrześcijańskich i znanych przedstawicieli Kościoła to on zasługuje na uwagę. Była w tym zapewne potrzeba przypomnienia papieża Jana Pawła II, który dla zmiany relacji katolicyzmu z judaizmem uczynił w Kościele i świecie najwięcej, Ratzinger zaś był wierny spuściźnie swojego poprzednika. W środowisku żydowskim uważa się, że Ratzinger jest teologiem, któremu ciężko było ukazać Jezusa metodą historyczno-krytyczną. W badaniach stawiał tezę, że wiara to klucz do Starego i Nowego Testamentu. To prawda, że Pismo Święte stanowi wspólny fundament dla Żydów i chrześcijan, potwierdza autor, dodając, że nie oznacza to substancjalnej tożsamości tekstu.

Podstawową publikacją, do której odwołał się Homolka, prezentując poglądy Ratzingera, była książka *Jezus z Nazaretu*. Jej tom pierwszy spotkał się z niewielkim zainteresowaniem Żydów i zarazem ostrą krytyką jednostkową, np. Gezy Vermesa, którą niektórzy Żydzi ocenili jako druzgocącą. Oprócz kwestii metodycznych zarzucił Ratzingerowi brak konkretyzacji misji Jezusa, a mianowicie jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, czy przyszedł on szukać zaginionych owiec, czy też jego misja skierowana była do całego świata (miała wymiar uniwersalny) (s. 201). Poglądy Vermesa nie zyskały takiego rozgłosu jak dyskusja Jacoba Neusnera z Ratzingerem. Obaj uważani są za rzetelnych poszukiwaczy prawdy. Dla jasności swojego żydowskiego punku odniesienia Neusner powiedział o sobie, że gdyby żył w czasach Jezusa, nie zostałby przez niego przekonany, a więc nie poszedłby za nim.

W publikacji Ratzingera, pragnącego ukazać obraz Jezusa, krytykowane są głównie jego odwoływania do ewangelistów (ewangelii kanonicznych), a tak nie

można czynić, twierdzi strona żydowska, ponieważ to, co oni przedstawiają, to tylko pewien obraz Jezusa, zniekształcony wiarą chrześcijan, a nie rzeczywisty. W historycznym Jezusie ciężko odkryć jego bóstwo, tj. to, że Jezus jako człowiek był jednocześnie prawdziwym Bogiem. W dojściu do tego wniosku pomaga stosowana przez adwersarzy Ratzingera wyłącznie metoda historyczno-krytyczna. Zapomnieli oni jednak o wysiłku wniesionym przez protestanckich i katolickich badaczy XX wieku w obszarze badań genologicznych Nowego Testamentu, tj. w definiowanie gatunku ewangelii, która zawiera oprócz wiodącego teologicznego przekazu (kerygmat) także elementy historyczne, gwarantowane jej przez *martyres* – naocznych świadków życia i nauczania Jezusa. Strona żydowska obwiniała również Ratzingera, skądinąd wybitnego teologa katolickiego, za brak merytorycznego odniesienia do stanowiska Żydów.

Ważną kwestią, którą należałoby podjąć – zauważa Homolka, a co wynika z hermeneutyki stosowanej przez Ratzingera – jest odniesienie do Pisma Świętego. Wprawdzie żydzi i chrześcijanie mają ten sam fundament w Piśmie Świętym, ale różne sposoby jego rozumienia i odmienne hermeneutyki. Żydzi sugerują, że o tej rozbieżności zapomina autor *Jezusa z Nazaretu*. Według niego priorytetem w rozumieniu Biblii jest wiara (analogia wiary), a nie historyczne odniesienie do jej tekstu. Poza tym jawi się kolejny problem wynikający ze Starego Testamentu, od którego chrześcijanie starają się odciąć, traktując Nowy Testament jako ważniejszy, bo będący wypełnieniem starotestamentalnych zapowiedzi. Taka postawa nie służy dobrym relacjom chrześcijan z żydami, gdyż zrywa wspólny fundament, który z drugiej strony nie jest łatwą podstawą rozumienia Jezusa. Trudno uwierzyć hagiografom wieków przedchrześcijańskich, którzy wypowiadali się w Starym Testamencie – z żydowskiego punku widzenia – że chcieli nawiązać do obrazu Chrystusa wiary wywodzonego z Nowego Testamentu.

Wielu badaczy żydowskich sądzi, że Ratzinger w swojej książce zatracił Jezusa, ukazując go dla Kościoła i jego wiary w nowym ujęciu. Dla żydowskiego czytelnika jest jasne, że papież-emeryt nie poszukuje wiary, ale napisał książkę pod jej wpływem. Poza tym zarzucają Ratzingerowi, że swoje platoniczne podejście do badań przedstawia jako historyczne, a w istocie jest ono fideistyczne. Według krytyków taka koncepcja rozumowania jest zwodnicza, ponieważ już w swoim założeniu postuluje wiarę religijną.

Krytyczny zarzut Żydów kierowany jest również w stronę liturgii Wielkiego Piątku i wpisanego do niej wezwania modlitewnego za Żydów. Na tę liturgię miał wpływ papież Benedykt XVI. Żydom ciężko pogodzić się z zawartym w niej przesłaniem, że przymierze na Synaju przekształciło się w przymierze we krwi Jezusa. W tej kwestii wypowiedział się Christian Rutishauser, uważając, że

„jeśli spełnienie [przymierza] następuje wyłącznie w Chrystusie, to tożsamość chrześcijańska jest formułowana kosztem Żydów" (s. 215).

W podsumowaniu badań Ratzingera Homolka stwierdza, że dla Żydów jego ujęcie judaizmu nic nie znaczy, ponieważ jest z założenia chrześcijańskie, a nie dokonane na drodze nowo podjętego wysiłku heurystycznego metodą indukcyjną. W takiej sytuacji Pismo Święte nie ma znaczenia w kwestii bliskości między żydami a chrześcijanami. Zarzut dotyczy również niezrozumienia Żydów jako wspólnoty wiary w czasach po Chrystusie, niedoceniania ich prawdy i niewyciągania wniosków z tradycji żydowskiej.

Od nakreślenia poglądów Ratzingera następuje w książce Homolki przejście do wyzwań istotnych dla chrześcijańskiej teologii. Już we wstępie autor formułuje tezę, że judaizm przez stulecia próbował postrzegać Jezusa jako Żyda, a chrześcijaństwo nie było w stanie tego zrobić. To stwierdzenie stanowi fundament dalszych wypowiedzi, które starają się ukazać Jezusa jako Żyda i jako takiego zapraszać do „sprowadzenia go do domu". Fascynującym fenomenem dla Żydów stało się ponowne odkrywanie Jezusa wewnątrz judaizmu. Ten proces trwał 1900 lat, a winą za „wyprowadzenie" Jezusa z judaizmu obarcza się chrześcijan, a ściślej teologów chrześcijańskich, którzy wyrwali go z podłoża żydowskiego, odjudaizowali, wykorzenili i uczynili go obcym, dokonując jego hellenizacji, europeizacji i germanizacji (!). Powodem był złowieszczy zamęt odnośnie do osoby i dzieła Jezusa. Tych działań Homolka nie waha się nazwać chrześcijańskimi dziwactwami (s. 218).

Homolka przedstawił żydowskie kształtowanie obrazu Jezusa w XX wieku jako przełomowe, bowiem nastąpiła wówczas zasadnicza zmiana zainteresowań badawczych. Czynnikiem stymulującym w tym zakresie stała się zagłada (Szoa) Żydów dokonana w okresie II wojny światowej, a właściwie od wprowadzenia ustaw norymberskich w 1933 roku. Po tym doświadczeniu Jezus i jego żydowski obraz stali się Żydom bardziej znani. Niektórzy badacze, np. Schalom Ben-Chorin, zaczęli pisać o „bracie Jezusie", a wyobcowany przez Kościół Jezus wracał do żydowskich kręgów rodzinnych. Pozytywne dla Żydów jest to, że ten najmłodszy rozwój badań uwzględnia nowe okoliczności, ponieważ rozważa się nauczanie Jezusa w perspektywie żydowskiej halachy, czyli jako tego, który argumentuje, czerpiąc z tradycji judaistycznej, a nie jak niebezpieczny outsider wobec świata żydowskiego wczesnych wieków. Fakt ten nie oznacza jednak zbliżenia Żydów do chrześcijańskiego obrazu Jezusa jako odkupiciela, zmartwychwstałego Kyriosa czy prorokowanego mesjasza. Warto przypomnieć, że żydowskie zainteresowanie Jezusem rozkwitło w tym czasie, kiedy idea mesjańska w oświeceniu po długiej serii pseudomesjańskich oczekiwań w judaizmie zaczęła tracić na znaczeniu. Skutkiem takiej sytuacji w XIX i XX wieku w dużej mierze

było to, że zamieniono w judaizmie ideę oczekiwania na osobowego mesjasza w oczekiwanie na rozpoczęcie się ery mesjańskiej.

Różnorodność wypowiedzi Żydów na temat Jezusa domagała się, według Homolki, podkreślenia, że żydowskie zainteresowanie Jezusem nigdy nie było zasadniczo teologiczne. Zainteresowania skupiały się na nim jako człowieku. W judaizmie Jezus był postrzegany jako ważny w swoich czasach, ale nie wyjątkowy czy doskonały człowiek. Homolka podkreśla, że był on traktowany jako jeden z wielu żydowskich nauczycieli. Niektórzy Żydzi widzieli w nim nawet jednego z 50 samozwańczych mesjaszów, który nie zrealizował swoich mesjańskich oczekiwań. Dla współczesnych Żydów Jezus ma znaczenie przede wszystkim jako fenomen i integralna część kultury Zachodu, a już na pewno w recepcji Żydów nie ma żadnej nadprzyrodzonej godności. Przywołany przez autora książki Ernst Ludwig Ehrlich uzupełnia takie patrzenie stwierdzeniem, że nie ma żadnego powodu, aby Jezusa uhonorować, ponieważ przez niego nic a nic się nie zmieniło. Dalej argumentuje, że judaizm nigdy nie znał tylko jednego nauczyciela, lecz cały łańcuch nauczycieli, w którym należy widzieć także Jezusa.

W badaniach osoby Jezusa Żydzi starają się być powściągliwi, zwłaszcza gdy dotyczy to dialogu religijnego, ponieważ uważają, że odkrywanie historycznego Jezusa nie pozwala na przydanie mu nadprzyrodzonych cech. Dlatego Homolka zwrócił uwagę na Ratzingera, który miał – według niego – antyreakcyjne podejście i uważał, że badania nad historycznym Jezusem niewiele wnoszą do teologicznych o nim rozważań.

Wielość i wieloaspektowość wypowiedzi na temat Jezusa prowadzi do rozważań nad sensem takich badań. Homolka odpowiada, że wśród żydowskich badaczy są tacy jak Veli-Matti Kärkkäinen, którzy twierdzą, że – mimo rozbieżności – warto prowadzić badania osoby Jezusa zarówno żydowskie, jak i chrześcijańskie, aby dopełnić to, co uczyniono w tym zakresie od 2000 lat. Wyprowadzana na ich podstawie konstatacja jest niezwykle ważna: Jezus jest Żydem i każda próba naszkicowania historycznego Jezusa musi się zaczynać od przypomnienia tego faktu.

Homolka dotychczasowe osiągnięcia badawcze próbuje zsynchronizować i – mimo wielu rozbieżności – szuka wspólnej płaszczyzny, umożliwiającej prowadzenie dialogu judaistyczno-chrześcijańskiego. Stąd jego jasne stanowisko wyrażone w formie apelu, że długa cisza dobiegła końca i obecnie należy szukać wspólnych wartości, które potrafią łączyć. Twierdzi, że jeśli prawdą jest, iż Bóg jest Panem historii i tę prawdę obie religie przyjmują, to historię chrześcijaństwa można również uznać za religię ściśle związaną z judaizmem. Twierdzi, że niektórzy żydowscy myśliciele, których poglądy przybliżył w książce, przypomnieli

o tym fakcie i w ten sposób wywarli, i w dalszym ciągu wywierają, wpływ na dialog judaistyczno-chrześcijański.

W tym kontekście przypomina on apel, z jakim Clemens Thoma zwrócił się do chrześcijan przed 40 laty, mówiąc, że jeśli akceptujemy się jako partnerzy badań, to należy dążyć do takich sformułowań chrześcijańskich, aby nie zaprzeczały niepotrzebnie wyzwaniom i osiągnięciom religijnym Żydów. Na przykład tajemnica Trójcy Świętej powinna być wyrażona w kategoriach chrześcijańskich w taki sposób, aby nie była sprzeczna z ideami monoteizmu żydowskiego Starego Testamentu. Wypowiedź uzupełnia zdaniem, że Jezusa całkowicie można zrozumieć w judaizmie, ponieważ w judaizmie był całkowicie u siebie. Niemniej postulowany przykład współpracy w założeniu jest już kontrowersyjny, ponieważ obliguje partnera dialogu do przeformowania swej doktryny religijnej. Oznacza to, że chrześcijanie powinni dostosować wyznawane prawdy wiary do oczekiwań przedstawicieli judaizmu. Ten głos wyraźnie odbiega od wypowiedzi Homolki, który postuluje szukanie wspólnych wartości. Thoma mówi tylko o tym, co chrześcijanie mają zrobić, aby mieć wspólne wartości z żydami. Należy przyznać, że choć idea dialogu, którą formułuje Homolka, jest słuszna, to – jak pokazuje przykład Thoma – nie tak łatwa w realizacji, a nawet czasami niemożliwa do przyjęcia.

Wnikliwa lektura książki pozwala stwierdzić, że z merytorycznego punku widzenia ma ona charakter twórczy. Autor w pełni zrealizował swój cel pokazania zmian opinii i poglądów na temat Jezusa na przestrzeni wieków z żydowskiego punktu widzenia. Duże uznanie budzi znajomość i syntetyczne przedstawienie wyników badań tak wielu historyków, filozofów religii i teologów. Dla czytelnika, który jest chrześcijaninem, może towarzyszyć lekturze odczucie zbyt jednostronnego ukazania Jezusa, niemniej autor już we wstępnie podał przyczynę takiego podejścia, wyliczając kryteria ujęcia żydowskiego, w których zawarte są tezy, że: (1) Jezus nie tylko z pochodzenia był Żydem, ale również ze względu na więź ze środowiskiem żydowskim, (2) chrześcijaństwo swe korzenie ma w judaizmie i zachowało z nim więź, mimo wpływu na nie wielu środowisk kulturowych, (3) Jezus nie był mesjaszem zapowiedzianym w hebrajskim Piśmie Świętym. Kierując się tymi kryteriami, autor dokonywał dość wnikliwej prezentacji i analizy żydowskich badań dotyczących Jezusa. Niezwykle ważnej, ponieważ ukazał żydowskie poglądy na ten temat, dając asumpt teologom katolickim do lepszego ich poznania. Nie mogą oni jednocześnie zapominać, że to jeden z głosów żydowskich partnerów dialogu międzyreligijnego. Strona reprezentująca judaizm ortodoksyjny jest w prezentacjach Homolki nieobecna, a jej stanowisko także kształtuje dialog katolicko-judaistyczny.

Choć można polemizować z wieloma tezami Homolki, dostrzega się w koncepcji jego książki przejrzystość, mimo że nie jest pozbawiona kontrowersyjnych

ujęć. Do takich można zaliczyć już sam tytuł: *Der Jude Jesus – eine Heimholung*. Podczas gdy pierwsza część tytułu nie wzbudza wątpliwości, ale zapowiada specyficzne ujęcie obrazu Jezusa, to druga część – „przyprowadzenie do domu" – budzi liczne pytania, ponieważ nie jest wyraźnie zdefiniowana i nie wiadomo, co miałoby to znaczyć. Można tylko przypuszczać, że coraz większa obecność publikacji żydowskich o Jezusie jest owym „przyprowadzeniem [go] do domu". Niejasne jest także określenie adresata książki. Nie wiadomo, czy autor chce przekonać swych pobratymców do odkrycia na nowo Jezusa, czy pouczyć chrześcijan o żydowskich poglądach na jego temat. Dopiero z ostatniego rozdziału i jego tytułu można się dowiedzieć o celu napisania książki przez Homolkę. To głównie wyzwanie dla chrześcijan i chrześcijańskiej chrystologii, w którym stawia niemal żądania (!), domagając się od chrześcijaństwa zaakceptowania Jezusa jako Żyda i jego powrotu do domu, tzn. swoistej zgody na oddanie go Żydom, gdyż – jak oni twierdzą – chrześcijanie im go zabrali (s. 218), oraz ponownego odkrycia Jezusa historycznego, pozbawionego atrybutów boskości, bo tylko na takiej płaszczyźnie może być prowadzony dialog międzyreligijny żydów i chrześcijan dotyczący jego osoby.

W tym kontekście należy zapytać, czym jest dialog międzyreligijny. Każdy zdaje sobie z sprawę, jak trudno znaleźć grunt do jego prowadzenia, szczególnie jeśli każdy chciałby uprawiać apologię wobec swojej religii i wytykać wady innej. Na tej płaszczyźnie judaizm i chrześcijaństwo nie mogły się odnaleźć przez blisko 2000 lat. Teraz, gdy to się stało przed przeszło 50 laty i jest swoistym imperatywem religijnym i kulturowym dla dwóch światów, chrześcijańskiego i żydowskiego, a nawet dla dwóch cywilizacji, żydowskiej i łacińskiej (chrześcijańskiej), warto dbać o podtrzymanie tego porozumienia, bo to fenomen na skalę światową, natomiast zbliżenie zwaśnionych religii wydarzeniem bezprecedensowym. W tym miejscu przywołać należy swoisty „dekalog dialogu" wypracowany przez Jana Pawła II. Sprowadza się on do następujących zasad:

- do potrzeby obdarzania szacunkiem partnera dialogu;
- woli wsłuchiwania się w to, co on mówi, i dostrzegania wszystkiego, co dobre i święte w nauczaniu drugiej strony;
- krytycznego patrzenia na stereotypy, którymi posługujemy się w mówieniu o sobie i o naszych relacjach, i odchodzenia od nich;
- nieskrywania pełnej własnej tożsamości religijnej, aby odnieść sukces w dialogu;
- dawania świadectwa wiary i życia, bo nie jest to agitacja religijna (misjonarstwo);
- woli odkrywania prawdy historycznej, choćby bolesnej, o sobie nawzajem i wzajemnych relacjach;

– zachowywania wyrazistej pamięci zbiorowej i wpływania na jej kształtowanie przez edukację prowadzoną na różnym poziomie;
– wytrwałej dążności do zachowania praw osoby ludzkiej i wspólnot międzynarodowych;
– utrzymania niezbędnej symetrii w działaniu przez partnerów dialogu;
– trwania w nadziei na osiągnięcie celów dialogu oraz niezrażania się niepowodzeniami i koniecznością ich przezwyciężania.

Do tego chciałoby się dodać jeszcze jedną zasadę, która pojawiła się w kontekście dość ostrego sporu pomiędzy wyznawcami judaizmu a katolikami, kiedy to strona żydowska stawia katolickim partnerom żądanie uznania judaizmu jako drogi prowadzącej do zbawienia. Po burzliwych dyskusjach uznano, że jest ono przekroczeniem granicy dialogu międzyreligijnego. Z tego doświadczenia wyprowadzono wniosek, że nie wolno partnerowi dialogu narzucać doktryny religijnej w formule oczekiwanej przez drugą stronę dialogu. W książce Homolki podobne postulaty strony żydowskiej także zostały przypomniane. Dlatego przywołanie wypracowanych zasad dialogu, które stały się uniwersalne i powszechnie akceptowalne w obrębie każdego dialogu międzyreligijnego, jest konieczne. Warto zatem się do nich odnosić w wytyczaniu nowych perspektyw dialogu judaistyczno-katolickiego, zwłaszcza gdy nadszedł czas na nadanie mu czysto religijnego charakteru, m.in. poprzez podjęcie istotnego dla obu religii tematu dotyczącego osoby Jezusa z Nazaretu oraz jego znaczenia dla judaizmu i chrześcijaństwa.

Wrocławski Przegląd Teologiczny
29 (2021) 1, 471–478
Wrocław Theological Review

Ks. Cyprian Rogowski
Universität Vechta, Niemcy
cyprianrogowski@wp.pl
ORCID: 0000-0002-7382-2203

Recenzja: Janusz Mariański, *Moi wielcy Mistrzowie i Nauczyciele w socjologii religii i socjologii moralności*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2020, ss. 558

Niemiecki socjolog i religioznawca Joachim Wach, od 1929 do 1935 roku profesor na Uniwersytecie w Lipsku, usunięty z tego stanowiska przez nazistów wyemigrował do USA. Tam był wykładowcą, do 1945 roku na Uniwersytecie Browna w Providence, z kolei w latach 1945–1955 na Uniwersytecie w Chicago. Za podstawę religii uznawał doświadczenie sacrum i dostrzegał w niej trzy aspekty: teoretyczny (doktryna), praktyczny (kult) i socjologiczny (organizacja). Takie podejście znalazło akceptację u większości religioznawców. W pracy *Socjologia religii* (1944, wyd. pol. 1961) określił teoretyczne i metodologiczne podstawy tej dyscypliny. W jednej z publikacji Wach podjął też problematykę relacji zachodzących między Mistrzem i Uczniem oraz Nauczycielem i Uczniem (*Meister und Jünger, Lehrer und Schüler*, w: *Meister und Jünger: Zwei soziologische Betrachtungen*, Lipsk 1925), twierdząc, że nauczyciel po śmierci żyje dalej w swoich dziełach, podczas gdy mistrz pozostaje w świadectwach swoich uczniów. Wach, mając na uwadze relację między nauczycielem a uczniem, precyzuje, że opiera się ona na *zainteresowaniu sprawą*, natomiast relacja między mistrzem a uczniem ma charakter *osobisty*, w którym *indywidualność mistrza i ucznia* nabiera centralnego znaczenia. Nie ulega wątpliwości, że relacja między nauczycielem a uczniem jawi się jako integralna część naszej rzeczywistości historycznej i kulturowej, w której treści kulturowe uznane za ważne mają być przekazywane z pokolenia na pokolenie. Starsze pokolenie chce, aby młodsze otrzymało to, co najlepsze. Najwłaściwszy przykład takiego myślenia można znaleźć w edukacji szkolnej i nauczaniu akademickim.

W powyższy dyskurs wpisuje się najnowsza publikacja ks. prof. zw. dr. hab. Janusza Mariańskiego *Moi wielcy Mistrzowie i Nauczyciele w socjologii religii*

DOI: 10.34839/wpt.2021.29.1.471-478 © Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

i socjologii moralności. Ks. Janusz Mariański, emerytowany profesor socjologii religii i socjologii moralności w Instytucie Socjologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II i wykładowca w Wyższej Szkole Nauk Społecznych z siedzibą w Lublinie, wybitny badacz, uhonorowany najwyższą godnością akademicką – tytułem doktora *honoris causa* Uniwersytetu Śląskiego, od kilku dekad publikuje prace dotyczące katolicyzmu polskiego, czy szerzej – religijności Polaków, zarówno przed 1989 rokiem, jak i po 1989, w okresie przemian społeczno-ustrojowych, gospodarczych i kulturowych. Jest uznanym znawcą wspomnianej problematyki tak na gruncie polskim, jak i w środowiskach akademickich zachodnioeuropejskich. Opublikował ponad 60 książek i około 1500 artykułów, w tym ponad 30 w językach obcych.

Ks. Mariański we wstępie recenzowanej monografii, nawiązując do Ewangelii według św. Mateusza, rozdział 23, zaznacza, *że* „tytuły i wyróżnienia nie dają podstaw do wynoszenia się ponad innych ludzi, ale raczej przypominają o obowiązku służby". W życiu społecznym, jak podkreśla ks. profesor, można wyróżnić przynajmniej cztery kategorie Mistrzów i Nauczycieli: osoby, które są uważane za Mistrzów przez innych i same za takich się uważają; które nie uważają się za Mistrzów, ale za takich są uznawane; uważają się za Mistrzów, ale nie są tak traktowani przez innych; nie uważają się za Mistrzów i przez innych nie są uznawani za Mistrzów. „Nie ma nic bardziej kompromitującego niż samego siebie uważać za Mistrza, bez aprobaty ze strony innych. Mistrzem jest się zawsze dla kogoś, a nie dla samego siebie".

Jest wiele opracowań dotyczących zagadnienia Mistrzów w nauce, tzn. takich autorytetów naukowych, którym wiele w życiu zawdzięczamy. Można je znaleźć przede wszystkim w Księgach Jubileuszowych, traktowanych jako Księgi Pamiątkowe, w których zawarte są wypowiedzi uczniów o swoich mistrzach jako autorytetach.

W *Słowniku języka polskiego* pojęcie mistrz definiowane jest następująco:

> człowiek godny naśladowania, uznany przez innych za wzór, za przewodnika w jakiejś dziedzinie, za wybitnego nauczyciela; to człowiek przewyższający innych umiejętnością czegoś, biegłością w czymś, niedoścignionym w jakiejś dziedzinie. Uczeń natomiast jest kimś – według Maxa Schelera – kto go naśladuje (*Nachfolger*), idzie za nim, idzie jego śladem, dostrzegając kompetencje Mistrza i jego życzliwość.

Pojęcie mistrza, nauczyciela jest korelatywne z pojęciem ucznia. Nauczyciel powinien troszczyć się o uczniów i uczyć ucznia. A uczeń powinien mieć wielki szacunek dla nauczyciela. Tak więc są zadania po stronie nauczyciela

i zadania po stronie ucznia. Zwłaszcza w sferze duchowości relewantne jest, aby nauczyciel posiadał nie tylko umiejętności dydaktyczne, nie tylko przekazywał treści, techniki lub filozoficzną wiedzę, ale także żył zgodnie z tym, czego uczy, i inspirował ucznia swoim istnieniem. Jeszcze ważniejsze lub równie ważne jest to, aby nauczyciel uczynił z siebie w pewnym sensie *instrument*. W kontekście duchowym nauczyciel powinien zabiegać o permanentny rozwój wewnętrzny ucznia. Nie stawia siebie na pierwszym miejscu, nie chce powiedzieć „jestem super". Nie chce nawet czuć, że sam jest taki ważny, ale chce stać się niejako narzędziem w ręku Boga. Uczeń powinien okazywać nauczycielowi szacunek, jak również otworzyć się na mistrza. Powinien mieć świadomość, że nauczyciel zazwyczaj też ma swoje trudności, że ma swoje ograniczenia – dlatego podopieczny musi umieć oderwać się od jego osoby. To nie osoba nauczyciela jest ważna, ale istotne jest to, co transcendentne, i w jakim stopniu przemawia to przez nauczyciela. W pedagogice mówi się o tzw. relacji nauczyciel–uczeń. Relacja ta to szczególny rodzaj procesu uczenia się. Nauczyciel wie więcej, uczeń wie mniej.

Mówi się też, że naturą mistrzów jest niesienie pomocy poszukującemu uczniowi. W przekazywaniu wiedzy mistrz powinien uczyć ucznia nie tylko poznawać, ale i rozeznawać prawdę. Mistrz socjolog, jak podkreśla ks. Mariański

> jest autorytetem w nauce, prowadzi swoich uczniów do postępów w diagnozowaniu, interpretowaniu i wyjaśnianiu rzeczywistości społecznej. Prawdziwy mistrz nie obawia się konkurencji, a nawet cieszy się, gdy jego uczniowie powoli mu dorównują. Przygotowuje ucznia do samodzielnego stanowienia o sobie, wspomaga indywidualny rozwój ucznia. Mistrz wciąż staje się do pewnego stopnia projektem niedokończonym.

W powyższym kontekście ks. profesor nawiązuje do niezwykle relewantnej kwestii, słusznie twierdząc, że dzisiaj mamy jednak do czynienia z procesami pluralizacji, a nawet fragmentaryzacji mistrzów i autorytetów. Jeśli przyjrzymy się zachodzącym procesom na polskich uczelniach, można z łatwością zauważyć, że do historii przechodzą ci Mistrzowie i Nauczyciele, którzy funkcjonowali w przeszłości, w XIX i XX wieku. Uczelnie mogą funkcjonować bez wielkich Mistrzów, ale czy będą to rzeczywiście Uniwersytety, czy może szkoły wyższe czy państwowe szkoły zawodowe z nauczycielami akademickimi lub mistrzami „na niby"? Ostatnie reformy w przestrzeni polskich uczelni nie napawają optymizmem, mówi się wręcz o kryzysie autorytetu w procesie kształcenia, o dewaluacji roli i znaczenia postaci mistrza.

Ks. Mariański, po przybliżeniu czytelnikowi fenomenu stawania się Mistrzem i Nauczycielem (jest to proces ciągły), w swojej monografii przywołuje

naukowe życiorysy Mistrzów i Nauczycieli, którym w dużej mierze zawdzięcza swoją drogę rozwoju naukowego. Są to następujące postaci.

Ks. Józef Majka (1918–1993) – pionier polskiej socjologii religii. Zasłużył się szczególnie dla katolickiej nauki społecznej Kościoła. Kierunki jego zainteresowań badawczych obejmują obszary dotyczące filozofii społecznej, gospodarczej i politycznej, etyki pracy, metodologii nauk społecznych i teologicznych, socjologii parafii, socjologii pastoralnej, powołań kapłańskich i zakonnych, socjologii rodziny i wychowania. Problematyką z zakresu socjologii moralności zajmował się w ramach badań naukowych z obszaru socjologii religii. Należy do współtwórców (wraz z prof. Czesławem Strzeszewskim) lubelskiej szkoły katolickiej nauki społecznej. Jego aktywność naukowo-dydaktyczna przypadła na okres, kiedy w Polsce nasilała się propaganda ideologii marksistowskiej. Filozofię tę narzucano narodowi polskiemu na różne sposoby, ingerując w programy szkolne i uczelniane, angażując w to marksistowskich edukatorów. Nie ulega wątpliwości, że w takim klimacie niełatwo było przeciwstawiać się propagandzie marksistowskiej, ukazując jej fałszywe oblicze.

W szkicu do portretu ks. prof. Majki ks. Biskup Ignacy Dec napisał, że „w pamięci swoich przyjaciół, współpracowników i studentów pozostał jako człowiek nieugięty, jako człowiek opozycji moralnej wobec reżimu komunistycznego". W środowisku akademickim Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i w Instytucie Pastoralnym w Tarnowie ks. Majka dał się poznać jako wyjątkowy organizator nauki. Był głównym organizatorem Kongresu Teologów Polskich na KUL w Lublinie (1969 rok) i w tym samym roku podczas posiedzenia Konferencji Episkopatu Polski w Gnieźnie z okazji Millenium wygłosił główny wykład *Duszpasterstwo polskie na przełomie Tysiąclecia*. Brał udział nie tylko w sympozjach krajowych, ale i międzynarodowych: w Międzynarodowej Konferencji Socjologii Religii w Rzymie w 1966; w Salzburger Hochschulwochen w 1969 i 1970; w Światowym Kongresie Teologów w Brukseli w 1970; w Międzynarodowym Kongresie Teologii Praktycznej w Wiedniu w 1974 roku. Współpracował z zespołami redakcyjnymi licznych czasopism krajowych i zagranicznych. We Wrocławiu, poczynając od roku 1971, ks. Majka organizował każdego roku sympozjum pastoralne Wrocławskie Dni Duszpasterskie. Zasłużył się też w dziele przygotowania i przeprowadzenia Synodu Archidiecezji Wrocławskiej (1985–1991), najpierw jako przewodniczący Komisji Przygotowawczej Synodu, a potem przez kierowniczą działalność w Komisji ds. Kształcenia Teologicznego. Działalność naukowo-dydaktyczna ks. Majki obejmuje kilkanaście książek i ponad 300 artykułów o charakterze naukowym i popularnonaukowym. Jego dorobek ma charakter wielopłaszczyznowy, interdyscyplinarny i niejednokrotnie pionierski. Można go umieścić

w trzech działach: metodologii nauk teologicznych i społecznych, katolickiej nauki społecznej i socjologii religii. Jako naukowiec był równocześnie bardzo zaangażowany w misję ewangelizacyjną Kościoła. Jego imię nosi Wyższa Szkoła Nauk Społecznych w Mińsku Mazowieckim.

Ks. Władysław Piwowarski (1929–2001) – współtwórca polskiej socjologii religii, przyczynił się znacznie do jej uprawomocnienia jako odrębnej dyscypliny, do nakreślenia swoistości przedmiotu badań i odrębności warsztatowej w strukturze nauk społecznych, co sprawiło, że współczesna socjologia religii uzyskała status dyscypliny empirycznej, uprawianej zgodnie z metodologią nauk społecznych. Często podkreślał, że socjologia religii musi być wolna od wpływów ideologicznych i instytucjonalnych. Jego dużą zasługą jest to, że zoperacjonalizował pojęcie religijności, z czym istotnie wiąże się skonstruowanie definicji religijności. Badania empiryczne ks. Piwowarskiego mają do siebie to, że gromadził w nich bardzo bogaty materiał źródłowy odzwierciedlający różne przejawy religijności. Jego dorobek naukowy w dziedzinie teorii i metodologii socjologii religii, jak zaznacza ks. Mariański, pozwala stwierdzić, że jest on twórcą szkoły socjologicznej. Jest autorem ponad 500 publikacji naukowych i popularnonaukowych, w tym kilku książek z zakresu socjologii religii, socjologii moralności, katolickiej nauki społecznej i teologii pastoralnej. Twierdził, że

> religia w nowoczesnym społeczeństwie nie umiera, lecz konsoliduje się na nowo, stosownie do zmian społecznych. Sacrum jest nie tylko zmienną zależną od nowoczesności, ale jest także zmienną niezależną od nowoczesności i na nią wpływa. Nowoczesność nie eliminuje sacrum, co jednak nie oznacza, że nie jest ono zagrożone przez różne ideologie oparte na zsekularyzowanej wizji świata i przeznaczenia człowieka.

Publikował także za granicą, w języku angielskim i niemieckim.

Można z łatwością zauważyć, że ks. Mariański w swojej monografii z ogromną estymą przybliża czytelnikowi sylwetki przedstawionych wyżej Mistrzów i Nauczycieli – ks. prof. Majki i ks. prof. Piwowarskiego, którym sam wiele zawdzięcza.

Pozostałe sylwetki przedstawię nie tak obszernie, ponieważ recenzja ta objętościowo przekroczyłaby przyjmowane ramy.

Autor recenzowanej publikacji wymienia dalej Marię Ossowską (1896–1974), którą nazywa klasykiem polskiej socjologii moralności i zaznacza, że jej pracami naukowymi zaczął interesować się na początku lat 80. ubiegłego stulecia. Wtedy przygotowywał się do przeprowadzenia badań socjologicznych nad postawami społeczno-moralnymi młodzieży płockiej. Podkreślając jej zasługi, ks. Mariański

stwierdza, że nie sposób wymienić wszystkich prac poświęconych Marii Ossowskiej lub nawiązujących do jej dorobku psychologicznego i socjologicznego.

Edward Ciupak (1930–2011) – współtwórca polskiej socjologii religii jest postacią znaną, zwłaszcza wśród socjologów religii. Jego dorobek jest znaczący i potrzebne jest o nim całościowe opracowanie, np. w ramach pracy doktorskiej. Profesorowi Ciupakowi ks. Mariański poświęcił swoją książkę o nowej religijności i duchowości.

Ks. Joachim Jan Kondziela (1932–1992) – prekursor badań nad pokojem. Otrzymał nagrodę Ośrodka Dokumentacji i Studiów Społecznych za pracę *Badania nad pokojem. Teoria i jej zastosowanie*, w której jako pierwszy w Polsce podjął problematykę pokoju zgodnie z duchem społecznego nauczania Kościoła katolickiego. Jego dorobek naukowy dotyczy dwóch podstawowych obszarów: katolickiej nauki społecznej i współczesnych stosunków międzynarodowych.

Ks. Franciszek Janusz Mazurek (1933–2009) – badacz i myśliciel społeczny. Interesowały go między innym następujące zagadnienia: koncepcja osoby ludzkiej, dobro wspólne, wartość pracy, rola rodziny, znaczenie pokoju, solidarność międzynarodowa, sprawiedliwość i równość społeczna, pluralizm form własności. W swoich badaniach odnosił się głównie do godności osoby ludzkiej i jej praw. Ks. Mariański przywołuje go jako swojego Mistrza, ale był też jego kolegą z pracy i przyjacielem. W hołdzie poświęcił ks. Mazurkowi swoją książkę o godności ludzkiej w kontekście społecznym.

Anna Pawełczyńska (1922–2014) – współtwórczyni polskiej socjologii moralności. W prowadzonych badaniach i pracach socjologicznych wyraźnie akcentowała swoje stanowisko aksjologiczne i epistemologiczne. Opowiadała się w sposób jednoznaczny za wartościami uniwersalnymi i uznawała istnienie obiektywnych i nieprzemijających wartości, które mają fundamentalne znaczenie dla życia osobistego i społecznego. Optując za poszanowaniem wartości uniwersalnych, widziała w nich szansę odbudowy życia moralnego w społeczeństwie polskim.

Adam Podgórecki (1925–1998) – jako socjolog tworzył podstawy dla empirycznej teorii moralności. Wychodził z założenia, że jeśli brak „jakiejś ogólnej teorii psychosocjologii zjawisk moralnych i prawnych, to należy prowadzić badania empiryczne, które przyczynią się do jej powstania". Ks. Mariański podkreśla, że aspekty empirycznej socjologii moralności Podgóreckiego, „jego ustalenia teoretyczne i empiryczne związane z rygoryzmem i tolerancją mogą być wykorzystane do badania tendencji permisywnych we współczesnym społeczeństwie polskim".

Jan Szczepański (1913–2004) – tak jak Marię Ossowską ks. Mariański nazywa klasykiem polskiej socjologii moralności, tak Jana Szczepańskiego uznaje

za klasyka polskiej socjologii w ogóle. Jako socjolog Szczepański odwoływał się do idei człowieczeństwa, twierdząc

> że wyobrażenia ludzi o człowieczeństwie są bardzo zróżnicowane. W konsekwencji idea człowieczeństwa jest potrzebna jako miara i wzór, jako drogowskaz, który jest zbiorem cech idealnych, jest konstruktem złożonym z cech wyidealizowanych, będących odbiciem doskonałości Stwórcy.

Choć poglądy Szczepańskiego dotyczące człowieczeństwa – jak zaznacza Mariański – są nieco zawiłe, to ogólnie rzecz ujmując, „sytuują się nie tyle w ideach człowieczeństwa, co w realiach życia człowieka. Bliskie są one temu, co nazywamy godnością osobowościową i osobistą".

Jan Turowski (1917–2006) – klasyk polskiej socjologii wsi i miasta. Określany jest jako twórca lubelskiej szkoły socjologicznej. Dzięki jego publikacjom KUL stawał się sukcesywnie w coraz większym stopniu znaczącym ośrodkiem socjologicznym w Polsce. Jego badania naukowe dotyczą między innymi: socjologii ogólnej, socjologii wsi i miasta, socjologii rodziny, metod badań socjologicznych, procesów industrializacji i urbanizacji. W tych obszarach prowadził badania empiryczne, realizując program socjologii systematycznej zorientowanej teoretycznie i metodologiczne.

Ks. Witold Zdaniewicz (1928–2017) – badacz społecznego wymiaru Kościoła katolickiego. Do socjologii doszedł, studiując filozofię społeczną i katolicką naukę społeczną. W swoich badaniach podejmował przede wszystkim wątki społeczne, jak socjologia działalności społecznej Kościoła (działalność i rozwój Akcji Katolickiej w Polsce), rzeczywistość społeczna – państwo i Kościół, chrześcijański model małżeństwa i rodziny. Opisując zjawiska społeczne, zwłaszcza w odniesieniu do rodziny i szerszych struktur społecznych, przyjmował stanowisko personalistyczne, podkreślające ważność i nieodzowność osoby ludzkiej, której przysługuje godność w kształtowaniu właściwego ładu społecznego. W relacjach wzajemnych ks. Zdaniewicz był nie tyle Mistrzem ks. Mariańskiego, ile raczej Przyjacielem. Łączyła ich wieloletnia współpraca na płaszczyźnie badań socjologicznych.

Konkludując, najnowsza obszerna publikacja wybitnego uczonego ks. prof. Janusza Mariańskiego, socjologa religii i socjologa moralności, poświęcona jego Mistrzom i Nauczycielom, zasługuje niewątpliwie na uznanie ze względu na swoją wyjątkowość i oryginalność. Można powiedzieć, że ks. Mariański miał dużo szczęścia na swojej drodze kapłańskiej i naukowej. Opatrzność sprawiła, że trafił na życzliwość niezwykłych osobistości, którym tym znakomitym dziełem wyraża swoją wdzięczność. Lektura publikacji ks. prof. Mariańskiego pozwala

zrozumieć rolę Mistrza i Nauczyciela zarówno w przestrzeni życia naukowego, jak i w środowisku uniwersyteckim. Można również w niej dostrzec znaczenie relacji między Mistrzem czy Nauczycielem a uczniem. Choć ks. Mariański w swoim dziele przybliża czytelnikowi wybitne postaci jako swoich Mistrzów i Nauczycieli, pozycja ta powinna trafić przede wszystkim do jego uczniów. Mogą być z całą pewnością dumni ze swojego Mistrza. Osobiście pozostaje mi tylko ks. prof. Mariańskiemu pogratulować tej niepowtarzalnej i wyjątkowej w swoim rodzaju monografii.

Wrocławski Przegląd Teologiczny
29 (2021) 1, 479–481
Wrocław Theological Review

Ks. Mariusz Rosik
Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska
mrosik@pnet.pl
ORCID: 0000-0002-1943-8649

Recenzja: Jacek Konik, *Kraina soli, balsamu i zwojów. Osadnictwo w dolinie Morza Martwego od II w. p.n.e. do I w. n.e.*, Wydawnictwo Chronicon, Wrocław 2020, ss. 313

Na polskim forum naukowym pojawia się kolejna pozycja dotycząca osad znad Morza Martwego, z których najbardziej znaną jest oczywiście Qumran. Tym razem nie chodzi o badania tekstów z punktu widzenia biblisty, ale o pracę archeologiczną. Autorem książki jest doktor archeologii i historyk zarazem, Jacek Konik, adiunkt w Akademii im. A. Gieysztora w Pułtusku oraz pracownik działu naukowego Muzeum Getta Warszawskiego. Od lat zajmuje się archeologią i historią Bliskiego Wschodu.

Poza bibliografią, wstępem i zakończeniem, spisem ilustracji, indeksem nazwisk i angielskim streszczeniem książka zawiera cztery rozdziały, noszące kolejno tytuły: *Upalne lata i łagodne zimy – warunki naturalne w dolinie Morza Martwego* (s. 17–32), *Nie tylko zwoje – krótka historia odkryć i badań archeologicznych w regionie* (s. 33–54), *„Kraina spustoszenia i śmierci"? Co mówią źródła historyczne* (s. 55–80) oraz *Wytwórcy, kupcy, wojsko, elity. Osadnictwo nad Morzem Martwym od II w. p.n.e. do I w. n.e.* Zaproponowana struktura pracy wydaje się logiczna i nie budzi żadnych zastrzeżeń. Również struktura poszczególnych rozdziałów jest niezwykle przejrzysta.

Jak wynika z tytułu, wstępu (s. 9–16) i struktury dzieła, chodzi w nim o zbadanie osadnictwa nad Morzem Martwym, widzianego całościowo, nie zaś zbadanie jedynie poszczególnych punktów osadniczych bez próby określenia wzajemnych powiązań pomiędzy nimi. Już samo postawienie problemu stanowi *novum* w tej pracy. Badacze bowiem koncentrowali się najczęściej na poszczególnych osadach (zwłaszcza na Qumran), nie wnikając we wzajemne powiązania między nimi. Tak zarysowany cel jest ważny zarówno z punktu

DOI: 10.34839/wpt.2021.29.1.479-481 © Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

widzenia biblistyki, jak i archeologii, choć – jak wspomniano – praca ma charakter archeologiczny. Przyjęta metoda to szczegółowa, ale i kompleksowa analiza danych archeologicznych zebranych przy wykopaliskach – danych dotyczących struktury zabudowań i ich lokalizacji. Cezura czasowa nałożona przez Autora wydaje się właściwa, gdyż okres od II w. p.n.e. do końca I w. n.e. stanowi czas największego rozkwitu starożytnego osadnictwa wokół Morza Martwego. Ważne jest również i to, że autor zawiesza swój sąd co do tzw. hipotezy esseńskiej i próbuje spojrzeć na całą kwestię świeżym okiem.

W I rozdziale swej pracy Autor zatrzymuje się na warunkach naturalnych panujących w dolinie Morza Martwego. Po ich prezentacji dochodzi do wniosku, że pomimo iż wydawać by się mogło, że nie są one sprzyjające rozwojowi osadnictwa, dawni mieszkańcy doliny umiejętnie wykorzystywali je do swoich celów, a tym, co skłaniało do opuszczenia osiedli, był nie klimat, ale czynniki polityczne (s. 31). Rozdział II zawiera krótką historię odkryć i badań archeologicznych w dolinie Morza Martwego. Historia ta – jak zauważa Konik – nie jest zamknięta, lecz należy spodziewać się dalszych odkryć i hipotez, gdyż nie zbadano dostatecznie jeszcze znacznej części materiału archeologicznego. Autor rozpoczyna jej opis od epizodu nieczęsto przywoływanego w literaturze, a mianowicie od odkrycia dwóch tłumaczeń Biblii dokonanego przez samego Orygenesa w Jerychu. Co ciekawe, jest to historia pisana nie tylko piórem naukowców, ale także podróżników, historyków, pisarzy i pielgrzymów. Ich relacjom został poświęcony kolejny rozdział omawianej pracy. Autor przywołuje tu opinie ksiąg biblijnych, a także Józefa Flawiusza, Marka Junianusa (bazującego na relacjach Pompejusza Trogusa), Strabona, Ignacego Hołowińskiego, Tacyta, Pielgrzyma z Bordeaux, Egerii, Konstantego Damrotha i innych. Godnym podkreślenia jest fakt, że większość tekstów przełożył na język polski sam autor, co świadczy o dużej umiejętności posługiwania się językami antycznymi. Zasadniczy rozdział pracy nosi podtytuł *Osadnictwo nad Morzem Martwym od II w. p.n.e. do I w. n.e.* Autor szczegółowo analizuje tu strukturę osadnictwa w Rujum el-Bahr, Qumran, Ein-Feszcha, Mazin, Ein el-Guweir, Ein el-Taurbe, Ein-Gedi, Masadzie, Ein-Bokek, Segor, Qazone, Macheroncie i Kalliroe-Baaru. Jest to analiza detaliczna, ale i całościowa zarazem. Zgodnie z przyjętym założeniem, Konik zwraca uwagę na wzajemne powiązania pomiędzy poszczególnymi punktami osadniczymi.

Lektura książki Jacka Konika ukazuje tętniący życiem region w okolicach Morza Martwego na przełomie er. Paradoksalnie można by się spodziewać czegoś innego. Jest to przecież teren pustynny, gdzie trudno o wodę, a roślinność jest znikoma. Tymczasem okazuje się, że starożytni Izraelici doskonale potrafili sobie poradzić z tym problemem i wybudowali wokół najbardziej zasolonego

na świecie akwenu sieć osad, w których przecinały się drogi ludzi z różnych warstw społecznych, od rolników począwszy, poprzez rzemieślników, kupców, przedstawicieli judejskich elit aż do bardzo zmotywowanych qumrańczyków, których – jak twierdzi – niekoniecznie (przynajmniej nie wszystkich) należy utożsamiać z esseńczykami. Autor dochodzi do wniosku, że okres od II wieku p.n.e. do I wieku n.e. może być z powodzeniem nazwany „złotymi czasami" osadnictwa nad Morzem Martwym (s. 278).

Adiunkt pułtuskiej uczelni operuje poprawnym i bogatym słownictwem naukowym. Wnioski formułuje w sposób zrozumiały i kompetentny; są one dobrze uargumentowane i uzasadnione w treści książki. Odznaczają się logicznością wywodu. Wynikają bezpośrednio z przeprowadzonych badań, a nie są – jak to się czasem zdarza – zbyt daleko idące bądź niemające podstaw w przeprowadzonych badaniach. Zebrana literatura jest bardzo obfita. Autor dotarł do wielu pozycji trudno dostępnych. Cieszy również obfite korzystanie z literatury obcojęzycznej. Bibliografię oczywiście można uzupełnić o kilka opracowań, zwłaszcza opublikowanych w ostatnich latach. Mam tu na myśli trzytomowe dzieło, będące pokłosiem konferencji naukowej, zatytułowane *The Bible and the Dead Sea Scrolls*, wydane pod red. J. H. Charlesworthа (Waco, Texas 2006). Szkoda, że bibliografia nie została podzielona na działy odróżniające źródła antyczne od literatury współczesnej; w konsekwencji dzieła Tacyta, Flawiusza czy Euzebiusza z Cezarei pojawiają się obok pozycji, które wyszły spod pióra Mazara, Chrostowskiego czy Schiffmana. W zapisie bibliograficznym autor nie korzysta ze skrótów tytułów czasopism, lecz zawsze podaje całą nazwę, w związku z czym książka nie zawiera wykazu skrótów.

Dużym walorem pracy jest także fakt umieszczenia w niej wielu znakomitych fotografii, ilustracji i schematów. Wydawnictwo Chronicon zadbało o ich staranne opracowanie i przygotowanie przyjaznego czytelnikom składu całej pozycji. Znaczna część z nich wykonana została przez samego autora, co świadczy o tym, iż jest on nie tylko teoretykiem piszącym w oparciu o opracowania, ale zna doskonale miejsca, w których spędził zapewne dużo czasu na badaniach i którym poświęcił swą rozprawę. Podsumowując, książka Jacka Konika *Kraina soli, balsamu i zwojów* jest godna polecenia archeologom Bliskiego Wschodu, biblistom, qumranologom i wszystkim zafascynowanym dziejami okolic Morza Martwego na przełomie er.

Wrocławski Przegląd Teologiczny
29 (2021) 1, 483–495
Wrocław Theological Review

Sławomir Zatwardnicki
Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska
zatwardnicki@gmail.com
ORCID: 0000-0001-7597-6604

Recenzja: W.M. Wright IV, F. Martin, *Encountering the Living God in Scripture. Theological and Philosophical Principles for Interpretation*, Baker Academic, Grand Rapids 2019, ss. 253[1]

Pewien student Papieskiego Wydziału Teologicznego zwykł mówić pół żartem, pół serio, że czytanie książek zaczyna od spisu treści, a jeśli publikacja jest dobrze napisana, na spisie treści również poprzestaje. Przypomniała mi się ta dykteryjka w czasie lektury recenzowanej przeze mnie pozycji. Książka *Encountering the Living God in Scripture* jest napisana tak przejrzyście, że czytelnikowi wystarczy właściwie zapoznać się z podsumowaniami dotychczasowej i zapowiedziami dalszej treści kończącymi poszczególne rozdziały, żeby wyrobić sobie pojęcie na temat głównego przesłania. Z pewnością jest to zasługa przemyślanej, a jednocześnie stosunkowo prostej metodologii, konsekwentnie potem realizowanej.

Zanim przejdę do omówienia tej klarownej struktury książki wynikającej z przyjętej metodologii, najpierw parę słów o autorach. Tym bardziej że podwójne autorstwo na stronie tytułowej domaga się jednak pewnego wyjaśnienia, skoro jeden ze współautorów zmarł dwa lata wcześniej niż pozycja ujrzała światło dzienne.

Francis Martin (zm. 2017) to światowej sławy znawca Pisma Świętego, biblista i wykładowca. Doktorat otrzymał w Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie (Biblicum), wykładał m.in. na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie i w École Biblique et Archéologique w Jerozolimie, był również profesorem w Dominican

[1] Recenzja powstała w ramach projektu „Teologia natchnienia biblijnego i hermeneutyka ksiąg natchnionych" nr 9/2020 finansowanego z subwencji przyznanej przez MNiSW na rok 2020. Dziękuję Panu Profesorowi Maciejowi Manikowskiemu z Instytutu Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego za przejrzenie recenzji pod kątem terminologii filozoficznej.

DOI: 10.34839/wpt.2021.29.1.483-495 © Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

House of Studies w Waszyngtonie. Założył organizację The Word Proclaimed Institute zajmującą się pomocą w nauczaniu i głoszeniu Słowa Bożego. Popularyzował wiedzę, występując w programach telewizyjnych (EWTN) i radiowych. Ci, którzy go spotkali, podkreślają zarówno kunszt badacza, jak i jego umiłowanie Pisma Świętego. Przebija to zresztą z kart recenzowanej pozycji, choć ostatecznie wyszła ona spod ręki drugiego z autorów.

William M. Wright IV doktorat uzyskał w Emory University, obecnie jest profesorem teologii na Uniwersytecie Duquesne w Pittsburghu. Jest członkiem Studiorum Novi Testamenti Societas oraz Akademii Teologii Katolickiej. Działa również w amerykańskim Lutheran-Roman Catholic Ecumenical Dialogue. Zainteresowania tego badacza Nowego Testamentu koncentrują się zwłaszcza na pismach Janowych, ale zajmuje się również rolą retoryki, krytyką literacką i estetyką w Ewangeliach, a także historią recepcji jako źródła teologicznego i hermeneutycznego oraz teoretycznymi podstawami egzegezy biblijnej. Wright IV jest świeckim dominikaninem (tercjarzem).

Szerszemu gronu odbiorców w Polsce obaj autorzy znani są dzięki tłumaczeniu komentarza do Janowej Ewangelii[2]. Publikacja *Encountering the Living God in Scripture* „fizycznie" została napisana przez Wrighta IV, ale wkład Martina był na tyle istotny, że można/trzeba było uznać jego współautorstwo. Zresztą liczne odwołania do wcześniejszych publikacji uczonego, z których zaczerpnięto fundamentalne koncepcje, usprawiedliwiają ten zabieg. Jak pisze w przedmowie do książki Wright IV, właśnie w trakcie wspólnej pracy nad komentarzem do Ewangelii wg św. Jana pojawił się pomysł książki, w której uczeni mogliby wyrazić dyskutowaną między sobą latami kwestię. Niestety Martin na tyle podupadł na zdrowiu, że nie był w stanie uczestniczyć w jej opracowaniu, a ostatecznie nie zdążył nawet przed odejściem do Pana przeczytać roboczej wersji manuskryptu.

Wracając do struktury *Encountering the Living God in Scripture*. Całość jest przede wszystkim podzielona na dwie główne części. Trzeba przyznać, że ten na pierwszy rzut oka mało odkrywczy i pretensjonalny podział na *Fides* oraz *Quaerens intellectum* (w nawiązaniu oczywiście do anzelmiańskiej definicji teologii) idealnie koresponduje z zamierzeniami Martina i Wrighta IV. Pierwsza część składa się z czterech rozdziałów, z kolei druga, stanowiąca naukową eskplikację i uzasadnienie dla wniosków płynących z danych biblijnych, obejmuje siłą rzeczy więcej, bo aż sześć rozdziałów.

Zechcieli autorzy w pierwszej części zapoznać czytelnika ze świadectwami biblijnymi, tak ze Starego, jak i Nowego Testamentu, ukazującymi Słowo Boże jako mediujące Objawienie Boże, a nawet prowadzące do spotkania z żywym

[2] Por. F. Martin, W.M. Wright IV, *Ewangelia wg św. Jana*, tłum. J. Czapczyk, Poznań 2020.

Bogiem. Badacze uznają święte księgi, zgodnie zresztą z samoprezentacją Pisma, jako prowadzące ludzi „do żywego i życiodajnego spotkania z Boskimi rzeczywistościami mediowanymi przez święty tekst"[3]. Stwierdzenie to, wzięte z wprowadzenia do *Dziejów Apostolskich* autorstwa Martina[4], a powtarzane po wielokroć na kartach recenzowanej rozprawy, spokojnie można by uznać za motto przyświecające całości.

W drugiej, „szukającej zrozumienia" części poszukuje się teologiczno-filozoficznej interpretacji tego przekonania, które zostało oparte na świadectwie biblijnym. Jak to możliwe, że mówione i spisane słowo umożliwia słuchaczowi czy czytelnikowi udział w świadczonej przez to słowo rzeczywistości, a ostatecznie prowadzi do kontaktu człowieka z Bogiem? Innymi słowy, chodzi o racjonalne oświecenie biblijnej nauki, tak żeby można było uchwycić jej inteligibilność (*intelligibility*).

Struktura drugiej części jest pomysłowa, a przede wszystkim skonstruowana ze względu na *telos*, jakim zapewne było ułatwienie odbioru trudnych treści nawet niewyspecjalizowanemu filozoficzno-teologicznie czytelnikowi. Ta część ma układ jak gdyby drabiny, po której kolejnych szczeblach refleksja wznosi się coraz wyżej (czy może schodzi głębiej?) w kierunku uchwycenia inteligibilności tego rozumienia Pisma, na które wskazują autorzy książki (raz jeszcze: chodzi o rolę świętych pism w kontaktowaniu wierzących z Boską rzeczywistością). Każdy następny krok na tej drodze bazuje na poprzednim, a zarazem dokłada coś nowego, i w ten sposób obraz staje się coraz bardziej złożony, a przecież jednocześnie pojmowalny łatwiej, niż gdyby od razu próbowano ukazać całość tej „konstrukcji".

Każdy rozdział kończy się „spojrzeniem wstecz i w przód" (*Looking Back and Looking Forward*), czyli swoistym podsumowaniem i zapowiedzią kolejnego rozdziału. Dodatkowo po każdej z dwóch części znajdują się wnioski, będące w istocie kolejnym podsumowaniem. W ten sposób objętość książki wzrasta, bo pojawiają się liczne powtórzenia, ale za to czytelnik łatwiej zapamiętuje główne treści. W książce znalazła się przedmowa pióra Wrighta IV oraz słowo wstępne Roberta Sokolowskiego, na którego rozważaniach autorzy się w dużej mierze oparli. Prócz tego czytelnik otrzymał dwie strony skrótów i cztery indeksu

[3] Ang. *Scripture can put its reader in living and life-giving contact with the divine realities mediated by the sacred text*. Mimo że można by przetłumaczyć czasownik *mediate* jako „przekazywać", pozwalam sobie na brzmiące jak neologizm „mediować". Taki zabieg wydaje mi się bardziej ukazywać pośredniczącą rolę Pisma Świętego w kontakcie z Bożymi rzeczywistościami.

[4] Por. F. Martin, *Introduction*, [w:] *Acts*, F. Martin (ed.), seria: *Ancient Christian Commentary on Scripture. New Testament* 5, Downers Grove 2006, s. XXIII.

osobowo-rzeczowego, złożone jednak – jeśli przyjąć, że głównym adresatem jest naukowiec ślęczący większą część czasu nad drukiem – nieprzyzwoicie małą czcionką. Zamieszczenie bibliografii bogato cytowanej literatury z pewnością powiększyłoby objętość tej dwieściepięćdziesiąttrzystronicowej książki o kolejnych kilkanaście stron, ale zrezygnowanie z niej należy jednak uznać za „naukowy grzech", z którego trzeba będzie się wydawcom spowiadać.

Przejdźmy teraz do omówienia treści poszczególnych rozdziałów. W części *Fides* mówi się najpierw o Słowie Bożym wypowiadanym bezpośrednio przez Boga w Starym, a przez Jezusa w Nowym Testamencie (rozdział 1). Chodzi tutaj o odróżnienie Słowa Bożego pochodzącego od Boga bezpośrednio od Słowa Bożego docierającego do adresatów za pośrednictwem np. proroków czy apostołów. Słowo Boże wypowiadane bezpośrednio charakteryzuje się Boską mocą sprawczą (*divine causal power*) w stworzeniu, pełni też rolę w sprawowaniu opatrznościowych rządów oraz towarzyszy dziełom podejmowanym w historii zbawienia. Oprócz tego Słowo Boże ma również związek z pojęciem obecności, ponieważ wprowadza ludzi w poznawczy kontakt z Boską rzeczywistością i prawdą. Niektóre fragmenty natchnionej literatury wręcz personifikują Słowo Boże.

Nowotestamentowe świadectwa ukazują Jezusa jako Tego, przez którego Bóg Ojciec stwarza. Jezus jest wcielonym Słowem czy wcieloną Mądrością, a zatem Synem Bożym obecnym w świecie jako człowiek. Pisarze Nowego Testamentu wykorzystują do wyrażenia tej tajemnicy tradycje mądrościowe Starego Testamentu. Słowo Boże nauczane przez Jezusa cechuje się mocą sprawczą. Moc Słowa Bożego proklamowanego przez Chrystusa jest złączona z aktywnością Ducha Świętego. Namaszczone Duchem Świętym Słowo mediuje tę rzeczywistość, o której mówi. Przepowiadanie Królestwa Bożego sprawia, że Królestwo to staje się obecne i działające w świecie (w Osobie Chrystusa, w Jego słowach i czynach).

Kolejne dwa rozdziały podejmują ten sam temat, tyle że tym razem w odniesieniu do natchnionej ludzkiej mowy, zwłaszcza prorockich mów i apostolskiego przepowiadania. Również w tym przypadku Słowo Boże, choć zapośredniczone w natchnionym słowie ludzkim, charakteryzuje się mocą i jakąś formą obecności pośredniczoną przez natchnione pisma. „Obydwa Testamenty biblijne potwierdzają również, że Słowo Boże może być przekazywane poprzez ludzką mowę, która została upełnomocniona i dotknięta przez Boga (tj. natchniona)" (s. 37). Słowo Boże mediuje boskie prawdy, przyszłe sprawy lub odkrywa wewnętrzne, teologiczne znaczenie rzeczywistości w świecie. Przez to, że użycza poznania, może też czynić rzeczy poznawczo obecnymi. Prorocze słowa mogą powodować Boskie efekty w świecie. W drugim Izajaszu Słowo Boże jawi się pośrednikiem (*agent*) posłanym z misją wypełnienia dzieła zbawienia.

Taka rola Słowa Bożego rozciąga się z proroków również na apostołów. Nasi badacze zatrzymują się w rozdziale trzecim na apostolskim głoszeniu zaświadczonym w Dziejach Apostolskich, przepowiadaniu św. Pawła oraz fragmencie *Pierwszego Listu św. Piotra* mówiącym o ponownym do życia powołaniu z nasienia niezniszczalnego, dzięki żywemu i trwającemu Słowu Boga (por. 1,23). Apostolskie proklamowanie Słowa Bożego jest jak gdyby przedłużeniem przepowiadania samego Jezusa i pełni podobną do niego rolę. Pawłowe głoszenie Dobrej Nowiny mediuje moc i obecność Zmartwychwstałego, który zamieszkuje przez wiarę w wierzących. Słowo Boże w *Pierwszym Liście św. Piotra* jest środkiem, przez który rzeczywistość Zmartwychwstałego i jego Boska moc są komunikowane chrześcijanom. Natchnione przepowiadanie Słowa Bożego przez apostołów niesie Boską przyczynową moc, a nawet więcej – jest środkiem, przez który Zmartwychwstały Jezus uobecnia się ludziom.

Jeśli dwa poprzednie rozdziały dotyczyły Słowa Bożego w natchnionym przepowiadaniu prorockim i apostolskim, to kolejny krok dokonuje się w rozdziale czwartym poświęconym Słowu Bożemu spisanemu w natchnionych księgach. Martinowi i Wrightowi IV przyświeca tutaj zamiar ukazania, że również natchnione pisma pośredniczą Boską rzeczywistość i moc sprawczą Boga (*God's causal power*). Przy czym, co godne podkreślenia, Bóg wypowiada swoje Słowo w ludzkim słowie – bez usuwania jego ludzkiej natury. Ludzkie słowo pozostaje ludzkim słowem, a zarazem zostaje wyniesione tak, by mogło mediować Boże Słowo i moc.

Szczególną uwagę autorów zwróciły *List do Hebrajczyków* oraz *Ewangelia wg św. Jana*, w których daje się wyczytać teraźniejszą obecność Słowa Bożego mediowana przez pisma zapisane przecież w przeszłości. Wszystko to wzięte razem stanowi zdaniem naszych uczonych istotę i uzasadnienie poglądu, że Pismo może „tu i teraz" pośredniczyć ludziom Boską rzeczywistość i moc. Zwłaszcza waga Janowego świadectwa warta jest podkreślenia; ewangelista wyraża przekonanie, że jedynie osobiste spotkanie ze Zmartwychwstałym może wywołać wiarę w Mesjasza, Syna Bożego (por. J 20,31), a swoją Ewangelię prezentuje właśnie jako mediującą rzeczywistość powstałego z martwych Pana!

Bóg zatem nie tylko daje się poznać przez święte pisma, ale również staje się obecny, tak że odpowiednio usposobiony czytelnik może spotkać się z Jego rzeczywistością i doświadczyć przekształcającej mocy. To przekonanie ma swój fundament zarówno w świadectwach biblijnych mówiących o Słowie Bożym, jak i w chrześcijańskiej Tradycji rozwijającej biblijne refleksje. Pismo Święte jawi się jako stawiające wierzących „w żywym i życiodajnym kontakcie z boskimi rzeczywistościami mediowanymi przez nie. Słowo Pisma Świętego przekazuje

ludziom Słowo Boże, tak aby ludzie mogli spotykać i doświadczać Słowa i Jego życiodajnej mocy w pełnym wiary czytaniu Pisma" (s. 104).

W drugiej części książki Martin i Wright IV przechodzą od danych biblijnych do zasad, które w ich przekonaniu mogą stanowić racjonalne wyjaśnienie tego przekonania, o którym świadczy Pismo Święte. Rozdział piąty stanowi prezentację doktryny stworzenia, którą autorzy postrzegają jako niezbędny horyzont dla wszelkiego myślenia teologicznego (nie wyłączając wyjściowej kwestii, czyli sposobu, w jaki Pismo kontaktuje odbiorcę z Boską rzeczywistością). W oparciu o refleksje Roberta Sokolowskiego relacja między Stwórcą a stworzonym światem zostaje ukazana jako Rozróżnienie (*the Distinction*). W tym ujęciu Bóg nie jest – nie może być – jedną z „rzeczy" tego świata, a Jego moc przyczynowa musi jakościowo różnić się od stworzonych przyczynowości. Stwórca pozostaje całkowicie transcendentny względem świata, a jednocześnie immanentnie obecny w nim. Uczeni wyliczają za Sokolowskim cztery implikacje tego fundamentalnego Rozróżnienia: radykalnie transcendentny i immanentny Bóg nie jest żadnego rodzaju rzeczą czy bytem; relacji między Bogiem a światem nie należy widzieć jako współzawodnictwa – radykalnie transcendentny i immanentny Stwórca nie rywalizuje ze stworzoną rzeczywistością, a jego działanie i obecność nie naruszają naturalnej integralności stworzonych rzeczy; ponieważ Bóg nie jest jedną z rzeczy stworzonych, ludzie nie mogą myśleć czy mówić o Bogu w taki sposób, w jaki czynią to względem innych rzeczy; z faktu, że Bóg nie potrzebuje świata, żeby być Bogiem, wynika, iż świat jest czystym, bezinteresownym darem Boskiej dobroci.

W tym samym rozdziale mowa jest również o tzw. systemie zamkniętym (*closed system*), któremu w dalszej części wywodów badacze przeciwstawią model systemu otwartego (*open system*). W nowożytności pojawiła się koncepcja świata jako zamkniętej w samej sobie maszyny. Bóg zaczął być widziany jako rodzaj najwyższej istoty egzystującej „naprzeciw" świata jako zewnętrzna, skuteczna przyczyna, która w takim ujęciu rywalizować musi z aktywnością stworzeń. Takie „kontrastowe" pojmowanie relacji Stwórcy i stworzenia odbiega od klasycznego biblijnego teizmu.

W rozdziale szóstym dokonuje się kolejny krok, tym razem z wykorzystaniem już nie teologicznej, ale filozoficznej (a ściślej: metafizycznej czy ontologicznej) refleksji na temat stworzonej rzeczywistości i jej relacji do Stwórcy. Jak podkreślają nasi autorzy, czytelnik Pisma Świętego zawsze zakłada jakieś idee metafizyczne dotyczące rzeczywistości, przy czym nie wszystkie one są równie prawdziwe; innymi słowy: metafizyczne myślenie pełni ważną, choć często nierozpoznaną rolę w interpretacji biblijnej. Uczeni sięgają do św. Tomasza z Akwinu oraz jego interpretatorów, odkrywając przed czytelnikiem

znaczenie zwłaszcza idei partycypacji oraz relacyjności, które zostają uznane za kompatybilne z Rozróżnieniem, o którym była mowa w poprzednim rozdziale.

Akwinata zidentyfikował realną różnicę w stworzonych rzeczywistościach między *essentia*, istotą (czym rzecz jest), a *esse*, aktem istnienia (przez który ta rzecz istnieje). Ponieważ stworzony byt nie może powodować własnego aktu istnienia, musi go otrzymywać z „zewnętrznego" źródła – od Boga jako samoistnego aktu istnienia (*ipsum esse subsistens*). Zgodnie z tą metafizyką partycypacji wszystkie stworzone byty zależą od Stwórcy w każdym momencie. W głębi każdego stworzonego bytu znajduje się partycypujące *esse*, jego ograniczony i pochodny udział w życiu samego Boga Stwórcy. Tomista William Norris Clarke, za którym podążają autorzy książki, podkreślał, że u Doktora Anielskiego akt istnienia (*esse*) jest czasownikiem, a to znaczy, że istnienie jest aktywne i dynamiczne. Ten akt istnienia, który „leży" w ontologicznej głębi stworzonych bytów, sprawia, że są one w sposób naturalny aktywne i komunikują się z innymi bytami poprzez działanie. Konsekwentnie, relacyjność jest istotnym aspektem metafizyki stworzonych bytów. Świat stworzony wolno w związku z tym widzieć jako jedną wielką interaktywną sieć, w której każde stworzenie działa na inne i pozostaje również pod ich wpływem.

Dotychczasowe refleksje oparte na Rozróżnieniu oraz odpowiadającej mu Tomaszowej metafizyce pozwalają Martinowi i Wrightowi IV na sformułowanie w rozdziale siódmym wstępnego wywodu na temat tego, w jaki sposób transcendencja wpływa na nasze rozumienie Biblii i rzeczywistości pośredniczonych przez nią. Ontologiczny wgląd uzyskany na bazie partycypacji i relacyjności ukierunkowuje dalsze myślenie w poszukiwaniu rozwiązania kwestii, w jaki sposób ludzie mogą kontaktować się z zewnętrzną rzeczywistością za pośrednictwem słów. Albo, uszczegóławiając i sprowadzając do podjętego w książce zagadnienia: jak to możliwe, że biblijne teksty mogą mediować spotkanie z tymi rzeczywistościami historii zbawienia, które niosą w sobie boskie tajemnice (*mystery-bearing realities*).

Zamknięty system, w którym Bóg jest rozumiany jako jedna z rzeczy skontrastowana ze światem jako innym rodzajem rzeczy, wpłynął na nowożytną biblijną krytykę, jaką rozpoczął Baruch Spinoza. Filozof ten odrzucił jakąkolwiek rzeczywistość transcendentną, a biblijne studia ograniczył do historycznej i filologicznej analizy. W tym ujęciu religijne wierzenia i praktyki traciły swoją hermeneutyczną rolę. W kontrakcji do tej koncepcji, *the Distinction* i odpowiadająca temu tomistyczna metafizyka pozwalają widzieć świat jako system otwarty. Stwórca, który pozostaje radykalnie transcendentny, jest jednak zarazem immanentnie obecny w głębi stworzonych bytów. Ponieważ Bóg nie jest jednym z bytów, Jego obecność jest nieinwazyjna (uczeni piszą

o działaniu sprawczym dokonującym się *nonviolent*). Wszelki stworzony byt, zakorzeniony ontologicznie w Boskim *esse*, posiada wewnętrzny wymiar (realny, choć niedostrzegalny w badaniu empirycznym), przez który jest on ściśle i blisko związany z Bogiem. Dla hermeneutyki biblijnej oznacza to, że analiza historyczno-literacka, jakkolwiek ważna, pozostaje dalece niewystarczająca. Należy w interpretacji Pisma Świętego uwzględniać „narzędzia partycypacyjne" (określenie Matthew Leveringa)[5], czyli religijne wierzenia i praktyki wspólnoty wierzących.

Doktryna stworzenia i łącząca się z nią ontologia stworzenia zostają przeniesione na poziom ludzkiego poznania w rozdziale ósmym, podejmującym kwestię sposobu, w jaki ludzie wchodzą w poznawczy kontakt z zewnętrznymi rzeczywistościami komunikowanymi przez język. Metafizyczne założenia wpływają nie tylko na rozumienie obecności Boga i Jego przyczynowości sprawczej w świecie. Warunkują również postrzeganie sposobu, w jaki ludzie kontaktują się z rzeczywistościami mediowanymi przez teksty pisane. Dlatego na tym ósmym już stopniu drabiny czytelnik zostaje skonfrontowany z relacją istniejącą między ludzkim poznaniem, słowami i światem.

Stworzona rzeczywistość ma swoją wewnętrzną inteligibilność, która sprawia, że byty stworzone są poznawalne. Pismo i Tradycja zakorzeniają tę wewnętrzną inteligibilność w fakcie stworzenia przez Boga, które skutkuje tym, że w jakimś stopniu odzwierciedlają one jego Słowo (*logos*) lub Mądrość. W nowożytnej filozofii zakwestionowano niestety fakt, że stworzone byty mają własną zrozumiałość, do której rozpoznania ludzki umysł jest zdolny. Badacze oceniają dziedzictwo Immanuela Kanta jako najbardziej znaczącą przeszkodę w uznaniu przez współczesnych, że Pismo Święte może prowadzić ludzi do kontaktu z Bogiem. Według niemieckiego filozofa ludzkie poznanie dotyczy jedynie zjawisk (fenomenów), a nie niepoznawalnych „rzeczy samych w sobie" (noumenów). Ten agnostycyzm poznawczy siłą rzeczy prowadzi do zaprzeczenia możliwości recepcji Słowa Bożego mediowanego przez Pismo Święte.

W opozycji do tego typu stanowisk synteza Clarke'a badań dotyczących rozumienia samo-komunikacji bytu przez działanie u Akwinaty z Sokolowskiego fenomenologiczną analizą intencjonalności, słów i rzeczy dostarczają, zdaniem autorów, wystarczającego konceptualnego środka dla podtrzymania przekonania o więzi ludzkiego poznania, słów i świata, a tym samym przekroczenia kantowskiej przepaści. Rzeczy komunikują swoją zrozumiałość przez działanie i ujawnianie się (*action and appearance*), a człowiek dzięki temu może wejść

[5] Por. M. Levering, *Participatory Biblical Exegesis. A Theology of Biblical Interpretation*, Notre Dame 2008.

w kontakt z tą inteligibilną rzeczywistością. Inteligibilność może być również uchwycona i mediowana przez ludzki język. „Poprzez zmysły i intelekt, ludzie przyjmują zrozumiałość rzeczy, która w poznającym rozpoczyna swego rodzaju poznawczą egzystencję. W ten sposób w akcie poznania dokonuje się autentyczna komunia umysłu i świata, podmiotu i przedmiotu" (s. 188).

Takie ujęcie ludzkiego poznania stanowi konceptualne ramy dla poszukiwania teologicznego rozwiązania kwestii sposobu, w jaki ludzie mogą wchodzić w kontakt z Boską rzeczywistością poprzez biblijne teksty. Przedostatni szczebel drabiny stanowi zastosowanie dotychczasowych zasad filozoficznych i teologicznych do kwestii pośredniczącej roli Pisma Świętego. Jak przyznają Martin i Wright IV, charakter wyjściowego tematu jest wieloaspektowy, dlatego autorzy decydują się podzielić swoje rozwiązanie na dwa kolejne rozdziały: najpierw omawiają, w jaki sposób Pismo może mediować Boską rzeczywistość (rozdział dziewiąty), a następnie zajmują się wyjaśnieniem sposobu, w jaki te mediowane przez święte teksty rzeczywistości stają się obecne i działające w człowieku (rozdział dziesiąty).

Księgi natchnione mediują Boga odbiorcom tekstów, ale czynią to przez fakt, że są one świadectwem rzeczywistości (*res*) Boskiej ekonomii. Badacze przypominają za Konstytucją o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, że Bóg objawił siebie i swoją wolę przez słowa i rzeczywistości Boskiej ekonomii. W pośredniczących słowach biblijnych uchwycono inteligibilność różnych rzeczywistości Boskiej ekonomii. Przez doznania (*sensation*) i intelekt odbiorcy przyjmują tę inteligibilność, tak że staje się ona swego rodzaju poznawczą egzystencją u słuchacza słowa. W ten sposób, przez umożliwienie adresatowi przesłania poznawczego kontaktu z tymi rzeczywistościami, biblijne świadectwa umożliwiają czytelnikowi prawdziwy kontakt z misterium Boga niesionym przez te rzeczywistości.

> Tekst biblijny świadczy o tym, że Bóg daje poznać siebie i swoją wolę poprzez różne rzeczywistości Boskiej ekonomii. Wchodząc w poznawczy kontakt z tymi rzeczywistościami biblijnymi, ludzie wchodzą w poznawczy kontakt z Bogiem, którego tajemniczą obecność te rzeczywistości niosą (s. 189).

W ostatniej jednostce przedostatniego rozdziału ukazano również, w jaki sposób Wcielenie Syna Bożego modyfikuje rozumienie Boga oraz wszystkich rzeczy (włączając w to Boską ekonomię, a w jej ramach – biblijne rzeczywistości) w relacji do Niego. Wcielenie i Pascha powodują, że inne rzeczywistości Boskiej ekonomii okazują się w jakiś sposób i do jakiegoś stopnia partycypować w tajemnicy zbawienia w Chrystusie. „W kontekście tajemnicy paschalnej wszystkie inne

rzeczywistości biblijne jawią się jako włączone w zbawczą ekonomię Słowa i okazują się mieć wymiary, w których uczestniczą w Jego zbawczym dziele" (s. 215).

Adresat biblijnego tekstu przez wejście w poznawczy kontakt z rzeczywistościami mediowanymi przez ten tekst kontaktuje się z boską tajemnicą przez nie niesioną. Mimo że te niosące tajemnicę rzeczywistości, mediowane przez święte teksty, wydarzyły się w przeszłości, mogą one jednak w teraźniejszości mediować misteryjną rzeczywistość Boga, o czym świadczą Pismo, Tradycja i kościelna historia. Pismo nie jest jedynie zapisem przeszłych wydarzeń, ale również nośnikiem (*vehicle*) spotkania ze Słowem Boga i Jego zbawczą mocą *hic et nunc*. Biblijne rzeczywistości niosą bowiem misterium Boskie, które jest wieczne i dlatego może być spotkane w obecnym momencie. Żywe spotkanie z tymi boskimi tajemnicami wymaga oczywiście działania Ducha Świętego i właściwego usposobienia adresatów przesłania.

Ostatni (dziesiąty) rozdział traktuje o osobistej asymilacji boskich rzeczywistości mediowanych przez święte teksty. W oparciu o dane brane wprost z Biblii, ale też i z Tradycji oraz życia świętych, próbuje się tutaj wyjaśnić, w jaki sposób przez moc Ducha Świętego adresaci Pisma mogą doświadczyć boskich rzeczywistości i życiowej transformacji dokonywanej przez te rzeczywistości mediowane w biblijnych tekstach.

Najpierw jest mowa o pracy Ducha, dzięki któremu Boska tajemnica może być niesiona przez biblijne rzeczywistości. Potem uwaga autorów koncentruje się na świadectwach Pisma i Tradycji potwierdzających, że Duch Święty użycza daru wglądu w te Boskie rzeczywistości, a także wiary w ich prawdę i moc. „Takie kontemplacyjne «duchowe zrozumienie» rośnie proporcjonalnie ze wzrostem w świętości i upodobnienia się czytelnika do Chrystusa" (s. 247). Kolejno badacze w odwołaniu do przypowieści o siewcy rozważają dyspozycje umożliwiające owocną recepcję Słowa Bożego. Ostatecznie Słowo Boże okaże się efektywne jedynie w tych, którzy przyjmują i zgadzają się na działanie w nich Słowa. I w końcu uwaga kieruje się ku tych świętych, których życie zostało zmienione pod wpływem spotkania z Bogiem przez Pismo Święte. Doświadczenia Antoniego Wielkiego, Augustyna[6], Franciszka z Asyżu i Teresy z Lisieux dostarczają dalszych wskazówek co do moralnych i duchowych dyspozycji otwierających człowieka na pełną mocy rzeczywistość Słowa Bożego danego w Piśmie i odciskanego w duchu czytelnika przez Ducha Świętego. Chodzi

[6] Do inspirującego wpływu Pisma Świętego na życie Antoniego i Augustyna odwoływał się również Gerald O'Collins – por. *Revelation. Towards a Christian Interpretation of God's Self-revelation in Jesus Christ*, Oxford 2016, s. 207–212 (Appendix).

o czynne uczestnictwo w życiu Kościoła, pokutę i pokorę, pobożność, osobiste zastosowanie Słowa i posłuszeństwo, wytrwałą wiarę i miłość.

* * *

Francis Martin i William M. Wright IV uznają swoje rozważania za zgodne ze świadectwem biblijnym oraz przekonujące filozoficznie, pouczające teologicznie oraz pomysłowe duchowo (por. s. 8). Liczą, że ich książka może stanowić wkład w biblijne i teologiczne studia (por. s. 9). Zamiarem autorów było zintegrowanie tradycyjnej mądrości chrześcijańskiej z wglądem dostarczanym przez nowożytną krytykę biblijną; powrót do czasów przedkrytycznych uznają za niemożliwy i niepożądany, optują raczej za takim otwarciem współczesnej egzegezy, które pozwoliłoby jej rozpoznać prawowitość innych sposobów czytania Biblii. W tym sensie byłaby to pozycja Ratzingerowska w duchu, choć niekoniecznie w sposobie prowadzenia badań (bawarski teolog nieczęsto sięgał do tomizmu).

Nie jest to jednak ani publikacja z gatunku poradników „jak czytać Biblię", ani nawet zbiór pryncypiów hermeneutycznych. Dlatego należy podtytuł książki (*Theological and Philosophical Principles for Interpretation*) uznać za wprowadzający w błąd. Zamiast zasad interpretacji, trzeba by raczej mówić o pryncypiach wyjaśniających kwestię sposobu „działania" Biblii, tak zresztą we wprowadzeniu widzi się rolę tej rozprawy. Ostatecznie zaś chodzi autorom o filozoficzno-teologiczne zasady „rozpracowujące" przekonanie wyrażone w tytule (*Encountering the Living God in Scripture*). Oddajmy zresztą głos samym autorom:

> Wprowadzając i wyjaśniając rozumienie Pisma Świętego jako mediującego Boską rzeczywistość i przekształcającą moc Boga, wyrażamy nadzieję, że nasi czytelnicy doświadczą życiodajnej mocy Słowa Bożego we własnym życiu i przekażą ją swoim rodzinom, znajomym, wspólnotom i światu (s. 9).

W ostatnim zaś akapicie znalazło się zdanie, które równie dobrze mogłoby stanowić motto recenzowanej książki:

> Pismo Święte nie tylko mówi o Chrystusie lub antycypuje Jego wcielenie, ale także uobecnia samą rzeczywistość Chrystusa, Słowa Bożego, obecnego w duszach tych, którzy Go przyjmują. Pismo Święte nie opisuje po prostu Chrystusa i jego mocy; ono pośredniczy Chrystusa i Jego moc (s. 247–248).

Trzeba przyznać, że autorom udało się książkę napisać w taki sposób, który autentycznie wzbudza wiarę w żywe Słowo Boże mediowane przez księgi natchnione. Rzadka to gratka, by opracowanie nie tracąc niczego z naukowości, jednocześnie potrafiło zapalać serca. Nawet arcytrudne treści udaje się tutaj wyartykułować w taki sposób, który umożliwia ich zapamiętanie również przez niespecjalistów oraz, gdyby ktoś chciał w ten sposób skorzystać z omawianej pozycji, popularyzację duszpasterską i pastoralne zastosowanie (por. s. 6, 9).

Na zakończenie jeszcze jedna łyżka krytycznego dziegciu w beczce miodu. Książka nie może być oczywiście o wszystkim i dlatego, jak przyznają Martin i Wright, pewne zagadnienia nie mogły zostać opracowane w stopniu wystarczającym (np. natchnienie biblijne, relacja Biblia–liturgia, sposób postępowania z trudnymi i problematycznymi fragmentami). Ale czy w takim razie przynajmniej zamiar założony przez autorów został w pełni zrealizowany? Wydaje mi się, że w dużej części tak, choć w kwestii kluczowej brakło mi jednak pogłębienia. Chodzi mianowicie o ten niewystarczająco rozpracowany, a przecież najważniejszy „przeskok" od pośredniczenia między słowem a rzeczywistością naturalną do unii słowa i rzeczywistości nadprzyrodzonej. Podobnie nie dość rozpracowane teologicznie jawi mi się stwierdzenie, że starotestamentalne wydarzenia partycypują w misterium Chrystusa. Zmieniłbym w związku z tym kolejność w podtytule książki, tak by na pierwszym miejscu znalazły się filozoficzne zasady, które jednak zdominowały myślenie teologiczne.

Oczekiwałbym również, że katoliccy badacze Pisma Świętego wyraźniej wskażą związek Słowa Bożego z Eucharystią; mimo że w literaturze teologicznej nie brakuje postrzegania Pisma z perspektywy quasi-sakramentalnej (np. Hans Urs von Balthasar), to przecież nie Pismo, ale sakrament pozwala wierzącemu na najintensywniejszy kontakt ze Stwórcą i Zbawcą. Nie przypadkiem tak poważany przez autorów Robert Sokolowski poświęcił jedną ze swoich książek Eucharystii, w której omówienie roli Pisma Świętego zajmuje tylko jeden z rozdziałów[7].

Mimo że autorzy wiele zawdzięczają myśli Josepha Ratzingera, to jednak istotny dla tego ostatniego wątek wieloznaczności ludzkiej mowy i związanej z tym „nadwyżki" Objawienia względem słownego natchnionego świadectwa o nim nie został podjęty; raczej rozwiązanie Martina i Wrighta IV idzie w odwrotnym kierunku, podkreślającym unię ludzkiego słowa z rzeczywistością. Na docenienie zasługuje za to polemika z dziedzictwem Kanta, na którego wpływ

[7] Por. R. Sokolowski, *Obecność eucharystyczna. Studium z teologii fenomenologicznej*, tłum. J. Życiński i in., Tarnów 1995.

w dziedzinie egzegezy zwracał Ratzinger uwagę w swoim sławnym przemówieniu wygłoszonym w Nowym Jorku[8].

Zwróciła też moją uwagę zbieżność metadyskursu zaproponowanego przez Martina i Wrighta IV z tym, co proponują myśliciele kojarzeni z *radical orthodoxy*[9]. Zwłaszcza partycypacyjna metafizyka oraz epistemologiczne koncepcje wydają się pokrewne. Ale w publikacji nie znalazłem przypisów sugerujących znajomość publikacji wydawanych pod szyldem radykalnej ortodoksji.

Podkreślmy jeszcze, że *Encountering the Living God in Scripture* przed publikacją zostało przez wiele osób przeczytane i zapewne recenzowane, co zdecydowanie pomogło w „dopieszczeniu" pozycji, tak merytorycznym, jak i redakcyjnym. Niestety słabe klejenie sprawiło, że już po pierwszym jej przeczytaniu książka wkroczyła w nieodwracalny proces rozpadania się. „Słowo zaś Pana trwa na wieki. Właśnie to słowo ogłoszono wam jako Dobrą Nowinę" (1P 1,25).

[8] Por. J. Ratzinger, *Spór o interpretację Pisma Świętego. Kwestia podstawy i drogi egzegezy dzisiaj*, [w:] J. Ratzinger, *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, tłum. J. Merecki, Lublin 2018, s. 696–721 (*Opera omnia*, t. 9, cz. 2).

[9] Por. S. Oliver, *Introducing Radical Orthodoxy. From Participation to Late Modernity*, [w:] *The Radical Orthodoxy Reader*, J. Milbank, S. Oliver (eds.), New York 2009, s. 3–27 (pol. tłum: *Krótki kurs radykalnej ortodoksji*, tłum. K. Kleczka, „Znak" (2010), nr 7–8, s. 21–43).

Wrocławski Przegląd Teologiczny
29 (2021) 1, 497–500
Wrocław Theological Review

Spis treści

SŁOWO WSTĘPNE

SŁAWOMIR STASIAK
Teologiczny wymiar pandemii 5
The Theological Dimension of the Pandemic 5

BIBLISTYKA

MATTEO CRIMELLA
Psałterz i modlitwa 7
Psalter and Prayer 7

ANTHONY GIAMBRONE
W poszukiwaniu *Vera et Sincera de Jesu*. *Dei Verbum* § 19 i historyczność Ewangelii ... 29
The Quest for the *Vera et Sincera de Jesu: Dei Verbum* § 19 and the Historicity of the Gospels 29

DOMINIK TOMCZYK
Bogactwo jako hojność dawania. Analiza lingwistyczno-teologiczna 1Tm 6,17-19 ... 71
Wealth as Generosity in Giving: Linguistic and Theological Study of 1Tm 6:17-19 71

GRZEGORZ WINGERT
Rola Marcjona w procesie kształtowania się Ewangelii kanonicznych. Polemika z poglądami Markusa Vinzenta 95
The Role of Marcion in the Process of Compiling the Canonical Gospels: Polemic with Markus Vinzent's Theses 95

TEOLOGIA SYSTEMATYCZNA

PRZEMYSŁAW ARTEMIUK
Apologia w esejach biskupa Roberta Barrona 109
Apologia in the Essays by Bishop Robert Barron 109

JACEK FRONIEWSKI
Theological and Biblical Basis for Construing the Eucharist as a Memorial to the Sacrifice of Christ 137

DOI: 10.34839/wpt.2021.29.1.497-499 © Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

Teologiczno-biblijne podstawy rozumienia Eucharystii jako pamiątki uobecniającej zbawczą ofiarę Chrystusa 137

DARIUSZ KOWALCZYK
La Trinità, la famiglia umana e la comunità religiosa. Opportunità e limiti delle analogie trinitarie 163
Trójca Święta, rodzina ludzka i wspólnota zakonna. Możliwości i ograniczenia analogii trynitarnych 163

JANUSZ KRÓLIKOWSKI
Jedność Jezusa Chrystusa i Ducha Świętego w dziele zbawienia 189
The Unity of Jesus Christ and the Holy Spirit in The Process of Salvation 189

TADEUSZ KUŹMICKI
Die Logik der Sünde und das Sakrament der Beichte 207
Logika grzechu a sakrament spowiedzi 207

TADEUSZ REROŃ
Antoni Młotek – teolog moralista 227
Antoni Młotek – Moralist Theologian 227

PIOTR ROSZAK
Can the Pope Change Tradition? On Tradition as a Principle of Progress in the Light of Thomas Aquinas' Theology 251
Czy papież może zmienić Tradycję? O Tradycji jako zasadzie postępu w świetle teologii św. Tomasza z Akwinu 251

HENRYK SEWERYNIAK
Błogosławieństwo nowego króla i królowej w *Pontificale Plocense I* 269
The Rite of Blessing of a New King and Queen in *Pontificale Plocense I* 269

ROMAN SŁUPEK
Argument kaloniczny w teologii fundamentalnej. Uwagi na marginesie dokumentu Papieskiej Rady ds. Kultury *„Via pulchritudinis" – uprzywilejowana droga ewangelizacji i dialogu* 301
The Aesthetic Argument in the Fundamental Theology: Marginal Remarks on the Document of the Pontifical Council for Culture *"Via Pulchritudinis" – Privileged Pathway for Evangelization and Dialog* 301

TEOLOGIA DUCHOWOŚCI

MAŁGORZATA PAGACZ
Życie konsekrowane w służbie poszukiwania sensu według Benedykta XVI 323
Consecrated Life in the Service of Searching for Sense – Benedict XVI's approach 323

TEOLOGIA PASTORALNA

RAFAŁ HOŁUBOWICZ
Zespół stresu pourazowego i dobrowolna niezdolność do zawarcia małżeństwa w świetle orzecznictwa Roty Rzymskiej. Krytyczna analiza książki *Wpływ zespołu stresu pourazowego na kanoniczną niezdolność do zawarcia małżeństwa* 345
Post-traumatic Stress Disorder and Consensual Incapacity to Marry in the Light of the Case Law of the Roman Rota: Critical Analysis of the Book *Wpływ zespołu stresu pourazowego na kanoniczną niezdolność do zawarcia małżeństwa* 345

ADAM WOJTCZAK
Maryja „wzorem dla młodego Kościoła" według papieża Franciszka 367
Mary as "Model for the Young Church" According to Pope Francis 367

FILOZOFIA

PABLO BLANCO-SARTO
Dostoevsky Overcomes Nihilism: Luigi Pareyson Reads *The Brothers Karamazov* ... 393
O przezwyciężaniu nihilizmu. Co *Luigi Pareyson* odkrył w *Braciach Karamazow* Dostojewskiego 393

NAUKI SPOŁECZNE

KAZIMIERZ PAPCIAK
Myślenie według wartości w dobie pandemii koronawirusa 413
Value-centric Thinking in the Age of the COVID-19 Pandemic 413

REFERATY, SPRAWOZDANIA I RECENZJE

JAKUB AKONOM
Recenzja: Helena Słotwińska, *Pedagogiczny wymiar życia sakramentalnego. Studium z pedagogiki religii*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2019, ss. 317 431

MYRIAM LUCIA DI MARCO
Book review: Benny Morris, Dror Ze'evi, *The Thirty-Year Genocide. Turkey's Destruction of Its Christian Minorities 1894–1924*, Harvard University Press, Cambridge–London 2019, pp. 656 435

BP ANDRZEJ FRANCISZEK DZIUBA
Recenzja: Gilfredo Marengo, *La nascita di un'enciclica. „Humanae vitae" alla luce degli Archivi Vaticani*, Prefazione Pierangelo Sequeri, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2018, ss. 284 441

BP ANDRZEJ FRANCISZEK DZIUBA
Recenzja: Ks. Tadeusz Reroń, *Etyka w szpitalu. Diakonia – medycyna – duszpasterstwo*, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Wrocław 2020, ss. 384 ... 447

MAREK MAJDAN
Recenzja: Stanisław Zięba, *Informacyjny wymiar wszechświata, życia i człowieka*, PWN, Warszawa 2020, ss. 456 453

KS. ROBERT DUBLAŃSKI, KRZYSZTOF PILARCZYK
Recenzja: Walter Homolka, *Der Jude Jesus – Eine Heimholung*, Verlag Herder GmbH, Freiburg–Basel–Wien 2020, ss. 256 457

KS. CYPRIAN ROGOWSKI
Recenzja: Janusz Mariański, *Moi wielcy Mistrzowie i Nauczyciele w socjologii religii i socjologii moralności*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2020, ss. 558 471

KS. MARIUSZ ROSIK
Recenzja: Jacek Konik, *Kraina soli, balsamu i zwojów. Osadnictwo w dolinie Morza Martwego od II w. p.n.e. do I w. n.e.*, Wydawnictwo Chronicon, Wrocław 2020, ss. 313 479

SŁAWOMIR ZATWARDNICKI
Recenzja: W.M. Wright IV, F. Martin, *Encountering the Living God in Scripture. Theological and Philosophical Principles for Interpretation*, Baker Academic, Grand Rapids 2019, ss. 253 483

RECENZENCI WROCŁAWSKIEGO PRZEGLĄDU TEOLOGICZNEGO NR 1/2021
REVIEWERS OF WROCŁAW THEOLOGICAL REVIEW NO. 1/2021

Rev. Prof. Dr Hab. Paweł Bortkiewicz (Adam Mickiewicz University in Poznań, Poland)
Rev. Prof. Dr Hab. Janusz Bujak (University of Silesia in Katowice, Poland)
Rev. Prof. Dr Hab. Edward Jarmoch (Siedlce University, Poland)
Rev. Prof. Dr Hab. Mieczysław Kogut (Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland)
Rev. Prof. Dariusz Kowalczyk (Pontifical Gregorian University, Italy)
Rev. Prof. Dr Hab. Janusz Królikowski (Pontifical University of John Paul II in Krakow, Poland)
Prof. Dr Hab. Maciej Manikowski (University of Wrocław)
Rev. Prof. Dr Hab. Marian Marchinek (University of Warmia and Mazury in Olsztyn, Poland)
Rev. Prof. Dr Hab. Tomasz Moskal (John Paul II Catholic University of Lublin, Poland)
Rev. Prof. Dr Hab. Mariusz Rosik (Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland)
Bp. Prof. Dr Hab. Andrzej Siemieniewski (Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland)
Rev. Prof. Dr Hab. Marek Tatar (Cardinal Wyszyński University in Warsaw, Poland)
Rev. Prof. Dr Hab. Norbert Widok (University of Opole, Poland)
Rev. Prof. Dr Hab. Włodzimierz Wołyniec (Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland)
Dr Hab. Grzegorz Adamczyk, Associate Professor (John Paul II Catholic University of Lublin, Poland)
Rev. Dr Hab. Stanisław Adamiak, Associate Professor (Nicolaus Copernicus University in Toruń, Poland)
Dr Hab. Barbara Baraniak, Associate Professor (Cardinal Wyszyński University in Warsaw, Poland)
Rev. Dr Hab. Grzegorz Bartosik, Associate Professor (Cardinal Wyszyński University in Warsaw, Poland)
Dr Hab. Ewa Bochno, Associate Professor (University of Zielona Góra, Poland)
Dr Hab. Kamil Kaczmarek, Associate Professor (Adam Mickiewicz University in Poznań, Poland)
Rev. Dr Hab. Krystian Kałuża, Associate Professor (University of Opole)
Rev. Dr Hab. Krzysztof Kaucha, Associate Professor (John Paul II Catholic University of Lublin, Poland)
Rev. Dr Hab. Jan Klinkowski, Associate Professor (Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland)
Rev. Dr Hab. Wiesław Kraiński, Associate Professor (Nicolaus Copernicus University in Toruń, Poland)
Rev. Dr Hab. Mirosław Mejzner, Associate Professor (Cardinal Wyszyński University in Warsaw, Poland)
Rev. Dr Hab. Jarosław Nowaszczuk, Associate Professor (University of Szczecin)
Rev. Dr Hab. Mieczysław Paczkowski, Associate Professor
(Nicolaus Copernicus University in Toruń, Poland)
Rev. Dr Hab. Rajmund Pietkiewicz, Associate Professor
(Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland)
Rev. Dr Hab. Andrzej Proniewski, Associate Professor (University of Białystok)
Rev. Dr Hab. Piotr Roszak, Associate Professor (Nicolaus Copernicus University in Toruń, Poland)
Rev. Dr Hab. Marek Saj, Associate Professor (Cardinal Wyszyński University in Warsaw, Poland)
Rev. Dr Hab. Roman Słupek, Associate Professor (Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland)
Rev. Dr Hab. Marcin Kowalski (John Paul II Catholic University of Lublin, Poland)
Rev. Dr Hab. Maksym Adam Kopiec (Pontifical Antonianum University, Italy)
Rev. Dr Hab. Szczepan Praśkiewicz (Higher Theological Seminary of Discalced Carmelites;
Carmelite Institute of Spirituality in Krakow)
Rev. Dr Hab. Janusz Wilk (University of Silesia in Katowice, Poland)
Rev. Dr Hab. Stanisław Zarzycki (John Paul II Catholic University of Lublin, Poland)
Dr Hab. Jacek Zieliński (University of Wrocław, Poland)
Rev. Dr Wacław Chomik (Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland)
Rev. Dr Zbigniew Grochowski (Cardinal Wyszyński University in Warsaw, Poland)
Dr Maciej Górnicki (John Paul II Catholic University of Lublin, Poland)
Rev. Dr Dominik Jurczak (Pontifical Athenaeum Sant Anselmo, Italy)
Dr Andrzej Kasperek (University of Silesia in Katowice, Poland)
Rev. Dr Jarosław Merecki (Pontifical John Paul II Theological Institute for the Sciences of Marriage and the Family; Pontifical Lateran University, Italy)
Rev. Dr Krzysztof Porosło (Pontifical University of John Paul II in Krakow, Poland)
Dr Anna Rambiert-Kwaśniewska (Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland)

Wytyczne dla autorów

1. Każdy deponowany we Wrocławskim Przeglądzie Teologicznym manuskrypt powinien uwzględnić zamieszczone poniżej normy. Jeżeli tekst nie spełnia wymagań poniższej instrukcji, zostanie usunięty do archiwum, a Autor zostanie poproszony o poprawienie tekstu i ponowne jego zgłoszenie. Dopiero gdy artykuł spełnia wymagane wytyczne, może zostać poddany procesowi recenzyjnemu.
2. W czasopiśmie mogą być opublikowane jedynie artykuły spełniające kryterium wysokiego poziomu naukowego i oryginalne, tzn. takie, które do tej pory nie były publikowane.
3. Zgłaszane manuskrypty nie mogą zostać złożone w tym samym czasie do innego czasopisma lub monografii współautorskiej i wieloautorskiej (np. w celu zwiększenia prawdopodobieństwa publikacji). Nie mogą być również udostępnione online w tym samym lub innym języku. Teksty, które ukazały się lub mają się ukazać w innym periodyku, nie zostaną przyjęte do publikacji. Autor zostanie poproszony w procesie przesyłania manuskryptu o oświadczenie, że przesłany tekst nie był dotąd publikowany i nie został złożony do recenzji w innym czasopiśmie naukowym.
4. Wrocławski Przegląd Teologiczny przyjmuje artykuły w języku polskim, angielskim, niemieckim, francuskim, hiszpańskim i włoskim.
5. Autor może przesłać większą liczbę tekstów, ale winien być świadomy, że do jednego numeru czasopisma może zostać zakwalifikowany tylko jeden artykuł tego samego autora. Redakcja dopuszcza możliwość opublikowania jednego artykułu oraz jednej recenzji tego samego autora w jednym numerze.
6. Maksymalna długość deponowanego manuskryptu wynosi:
   – dla artykułu naukowego oraz artykułu recenzyjnego: 55 000 znaków ze spacjami, włączając w to przypisy;
   – dla referatu, recenzji publikacji naukowej lub sprawozdania z konferencji, sympozjum czy zjazdu naukowego: 25 000 znaków ze spacjami.
7. Przeznaczony do publikacji artykuł powinien zostać starannie przez autora sprawdzony pod kątem językowym oraz edytorskim. Tekst należy przygotować w formacie Microsoft Word (DOC lub DOCX) przy użyciu czcionki Times New Roman:
   – o wielkości 12 pkt i odstępie 1,5 wiersza – dla tekstu głównego;
   – o wielkości 10 pkt i odstępie 1 wiersza – w przypadku przypisów.
8. Deponowany artykuł winien charakteryzować się przejrzystą i typową dla tekstów naukowych strukturą – z wyraźnie zaznaczonym wstępem, rozwinięciem w kolejnych paragrafach i zakończeniem.
9. Cytaty dłuższe niż 250 znaków ze spacjami powinny stanowić oddzielny akapit i zostać sporządzone mniejszą czcionką (10 pkt). Należy też pominąć znak graficzny otwierający i zamykający cytat.

10. Redakcja wymaga sporządzenia bibliografii końcowej w porządku alfabetycznym i w systemie ciągłym (bez podziału na kategorie).
11. Należy stosować wyłącznie przypisy dolne. Niedozwolone są przypisy zawarte w tekście głównym lub końcowe. W odnośnikach należy używać cyfr arabskich.
12. Przypisy i bibliografia w deponowanych manuskryptach winny zostać dostosowane do zasad przyjętych we Wrocławskim Przeglądzie Teologicznym. Autor może zapoznać się z ostatnimi numerami archiwalnymi czasopisma, w których znajdzie adekwatne przykłady, na których winien się wzorować (zob. archiwum).
13. Należy ograniczyć do minimum formatowanie tekstu.
14. Autorzy proszeni są o transliterowanie słów zapisywanych alfabetem różnym od łacińskiego (hebrajskich, greckich, aramejskich, koptyjskich i in.) wedle wzorów proponowanych w:
    – *The SBL Handbook of Style* (wyd. 2, Atlanta GA 2014), § 5. 1–9 – w przypadku autorów zagranicznych;
    – tomach z serii *Nowy Komentarz Biblijny* – w przypadku autorów polskich.
15. Jeżeli deponowany manuskrypt zawiera materiał trudny w edycji (zawierający tabele czy grafikę) oraz inną niż Times New Roman czcionkę (np. hebrajską, grecką, syryjską, koptyjską itd.), autor jest proszony o przesłanie pliku pomocniczego w formacie PDF.
16. Autor zobowiązany jest do dostarczenia wszelkich wymaganych danych:
    – tytułu manuskryptu i jego tłumaczenia na język angielski;
    – abstraktu w języku, w którym manuskrypt był pisany, oraz w języku angielskim (prosimy nie załączać streszczeń w innych językach) o długości do 300 słów;
    – słów kluczowych w języku manuskryptu oraz po angielsku;
    – bibliografii;
    – biogramu o długości do 100 słów.

    W metadanych wprowadzanego artykułu, a także w samym deponowanym artykule, winny się znaleźć wszystkie wyżej wymienione dane z wyjątkiem biogramu. Biogram autor wprowadza w czasie rejestracji, a następnie, przy przesyłaniu kolejnych tekstów, może edytować go i wprowadzać zmiany, jeśli sytuacja tego wymaga.
17. Wymagane jest, ze względu na obecne standardy publikowania, podanie indywidualnego numeru ORCID (Open Researcher and Contributor ID).
18. Tytuł artykułu powinien być odpowiednio sformułowany. Stanowi on niejako „wizytówkę" nie tylko tekstu, ale i czasopisma. Od właściwie dobranego tytułu zależeć może, czy potencjalny czytelnik zdecyduje się sięgnąć po artykuł. W związku z tym tytuł winien być atrakcyjną i adekwatną reprezentacją głównej idei przyświecającej autorowi. Oznacza to, że musi zawierać tyle słów, aby adekwatnie oddawać zawartość i cel pracy. Winien uwzględniać jak najwięcej informacji oraz zachęcać do przeczytania artykułu.
19. Artykuł powinien zostać poprzedzony streszczeniem o długości nieprzekraczającej 300 słów. Abstrakt jest kluczowy dla potencjalnego czytelnika, który zwykle

rozpoczyna swój kontakt z tekstem od tytułu i właśnie od streszczenia. W wielu bazach danych czy wyszukiwarkach będzie to jedyny dostępny dla użytkownika fragment pracy, a dla czytelnika zagranicznego – być może jedyna zrozumiała część. Dlatego abstrakt powinien być przygotowany bardzo solidnie. Należy wziąć pod uwagę, że winien on być zwięzłym „wyciągiem" z całego artykułu. Jest to jak gdyby „spis treści" – odzwierciedlenie głównych myśli tekstu. Powinien zawierać wszystkie słowa kluczowe oraz te użyte w tytule manuskryptu. Oczekuje się w tym fragmencie pracy prostych konstrukcji zdań, aby streszczenie było łatwo zrozumiałe dla czytelnika.

20. Słowa kluczowe powinny być starannie dobrane. Redakcja czasopisma oczekuje od autora doboru wyrażeń najbardziej reprezentatywnych dla treści pracy. Mają one zawierać wszystkie istotne terminy z tytułu i abstraktu pracy. Należy uwzględnić, że słowo kluczowe w rzeczywistości może składać się z kilku wyrazów (np. „papież Franciszek", „teologia kontekstualna" itd.), choć powinno być możliwie najkrótsze. Przyjęta we Wrocławskim Przeglądzie Teologicznym liczba słów kluczowych wynosi od 5 do 10, przy czym większa liczba zwiększa szanse odnalezienia tekstu w wyszukiwarkach internetowych czy bazach danych.
21. Autor winien dołożyć wszelkich starań, by zapobiec rozpoznaniu jego tożsamości przez recenzenta. W tym celu powinien podjąć odpowiednie kroki w odniesieniu zarówno do treści tekstu (nie wolno podpisywać tekstu ani na początku, ani na jego końcu, należy także unikać tak sformułowanych nawiązań do swoich wcześniejszych publikacji, które pozwalałyby na zidentyfikowanie tożsamości autora), jak i do właściwości (tzw. metadanych) pliku. Wytyczne te zostały opisane w okienku „Zapewnienie ślepej recenzji", które pojawia się w czasie deponowania manuskryptu (krok 2. w procesie przesyłania tekstu).
22. Redakcja Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego wymaga od autorów ujawnienia wkładu wszystkich, którzy przyczynili się do powstania deponowanej pracy. Autor publikacji winien mieć świadomość obowiązku ujawnienia, kto jest autorem pomysłu publikacji, zastosowanych przesłanek, metody, planu itd. Główna odpowiedzialność za wyjawienie pełnej informacji spoczywa na autorze.
    Redakcja wdraża tzw. zaporę *ghostwriting* (autorstwo ukryte), *guest authorship* (autorstwo pozorne) i *gift authorship* (autorstwo grzecznościowe):
    – autorstwo ukryte. Autor-widmo (ang. *ghost author*) to ktoś, kto został pominięty na liście autorów, pomimo że kwalifikował się do autorstwa (np. analizował dane statystyczne). Z sytuacją *ghostwriting* mamy do czynienia w sytuacji, gdy ktoś wniósł istotny wkład w powstanie publikacji, a jego udział nie został ujawniony; innymi słowy, nie został ani zaznaczony jako współautor tekstu, ani wymieniony w podziękowaniach dołączonych do tekstu;
    – autorstwo pozorne. Autor gościnny (ang. *guest author*) to ktoś, kto został wymieniony na liście autorów, choć nie spełnia kryteriów autorstwa. *Guest authorship* oznacza, że komuś, kto miał znikomy udział w powstaniu publikacji lub nie miał

takiego udziału w ogóle (np. nie angażował się ani w badanie, ani w pisanie), przypisuje się autorstwo czy współautorstwo;
– autorstwo grzecznościowe. Autor grzecznościowy (ang. *gift author*) to ktoś dopisany do publikacji w zamian za dopisanie rzeczywistego autora do publikacji autora grzecznościowego (tzw. wzajemne wzmacnianie).

Aby zapobiec wszystkim wyżej wymienionym przypadkom autorstwa ukrytego (*ghostwriting*) i pozornego (*guest authorship*), Redakcja Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego prosi Autorów o zapoznanie się z treścią odpowiednich oświadczeń przy deponowaniu manuskryptu.

Redakcja informuje, że zdemaskowane przypadki nieuczciwości będą wiązały się z konsekwencjami, włącznie z podjęciem stosownych kroków prawnych, powiadomieniem odpowiednich podmiotów, tj. instytucji zatrudniających autorów, towarzystw naukowych, stowarzyszeń itp.

23. Autor zobowiązany jest również do ujawnienia źródeł finansowania publikacji pochodzących od instytucji i towarzystw naukowych, środków ministerialnych etc. Wymóg ten jest podyktowany zasadą jawności finansowania.
24. Autor artykułu otrzyma drogą elektroniczną opinie i uwagi recenzentów, które powinien uważnie przeczytać, a następnie się do nich odnieść. Rozumie się przez to albo wprowadzenie poprawek zasugerowanych przez recenzentów, albo złożenie wyjaśnienia co do zasadności odstąpienia od nich. Poprawiony manuskrypt należy odesłać Redakcji za pomocą panelu redakcyjnego dostępnego po zalogowaniu do systemu redakcyjnego Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego.
25. Autor artykułu ponosi odpowiedzialność wynikającą z praw autorskich i praw wydawniczych (przedruk ilustracji, tabel, zdjęć, cytowanie z innych źródeł).

Guidelines for Authors

1. Each manuscript submitted to the Wrocław Theological Review should take into account the following standards. If the text does not meet the requirements of the instruction below, it will be removed to the archive and the author will be asked to correct the text and submit it again. Only when the article meets the required guidelines can it be reviewed.
2. Only articles which meet the criterion of a high scientific standard and are original, i.e. which have not yet been published, may be published in a journal.
3. The manuscripts may not be submitted at the same time to another journal or a co-author and multi-author monograph (e.g. to increase the likelihood of publication). They may also not be made available online in the same or another language. Texts published or to be published in another periodical will not be accepted for publication. The author will be asked, in the process of submitting the manuscript, to declare that the submitted text has not yet been published and has not been submitted for review in another scientific journal.
4. Wrocław Theological Review accepts articles in Polish, English, German, French, Italian and Spanish.
5. An author may submit more than one article but should be aware that only one article from the same author can be qualified for one issue of a journal. The editors allow for the possibility of publishing one article and one book review by the same author in one issue.
6. The maximum length of the manuscript to be deposited is:
   – for a scientific article and a review: 55,000 characters with spaces, including footnotes;
   – for a paper, book review or a report from a conference, symposium or scientific convention: 25,000 characters with spaces.
7. The article to be published should be carefully checked by the author for language and editorial consistency. The text should be prepared in Microsoft Word format (DOC or DOCX) using Times New Roman font:
   – with a size of 12 points and a 1.5 line spacing for the main text;
   – with a size of 10 points and 1 line spacing for footnotes.
8. The article to be submitted should have a clear structure, typical of scientific texts, with a clearly marked introduction, development in subsequent paragraphs and conclusion.
9. Quotations longer than 250 characters with spaces should form a separate paragraph and be in smaller print (10 points). The graphic symbol opening and closing the quote should be omitted.

10. The editors require the final bibliography to be drawn up in alphabetical order and in a continuous system (without categorisation).
11. Use only footnotes at the bottom of the page. Footnotes in the text or footnotes at the end of the text are not allowed. Use Arabic numerals in the footnotes.
12. Footnotes and bibliography in the submitted manuscripts should be adjusted to the principles adopted in the Wrocław Theological Review. The author can read the last archival issues of the journal, in which he will find relevant examples which he should follow (see archive).
13. Text formatting should be kept to a minimum.
14. The authors are asked to transliterate words written in an alphabet other than the Latin (Hebrew, Greek, Aramaic, Coptic, etc.) according to the formulas proposed in the paper:
    – *The SBL Handbook of Style* (2nd ed.; Atlanta GA: SBL Press, 2014), § 5.1–9 for foreign authors;
    – volumes from the series: *New Bible Commentary* for Polish authors.
15. If the submitted manuscript contains material difficult to edit (including tables or graphics) and font other than Times New Roman (e.g. Hebrew, Greek, Syrian, Coptic, etc.), the author is asked to additionally send the text in PDF format.
16. The author is obliged to provide all required data:
    – the title of the manuscript and its translation into English;
    – abstract in the original language of the text and in English (please do not include abstracts in other languages) of up to 300 words;
    – keywords in the original language of the text and in English;
    – bibliography;
    – a biographical note up to 100 words long.

    The metadata of the article being entered as well as the article being submitted shall include all the aforementioned data except the biographical note. The author enters the biographical note at the time of registration and then, when submitting subsequent texts, should edit and make changes if necessary.
17. Due to current publication standards, an individual ORCID (Open Researcher and Contributor ID) is required.
18. The title of the article should be worded accordingly. It is a kind of "showcase" not only of the text but also of the periodical. It is the properly selected title that may attract a potential reader to reach for the article. Therefore, the title should be an attractive and adequate representation of the main idea guiding the author. This means that it must contain enough words to adequately reflect the content and purpose of the work. It should include as much information as possible and encourage reading.
19. The article should be preceded by an abstract not exceeding 300 words. The abstract is crucial for the potential reader, who usually starts his contact with the text from the title and the abstract. In many databases or search engines, it

will be the only part of the work available to the user, and for the foreign reader, perhaps the only part that can be understood. Therefore, the abstract should be properly prepared. It should be a concise "summary" of the whole article. It is like a "table of contents" – a reflection of the main ideas of the text. It should contain all the key words and those used in the title of the manuscript. Simple sentence structures are expected in this section of the work, so that the summary is easily understood by the reader.

20. The keywords should be carefully chosen. The editorial staff of the journal expects the author to select the expressions most representative of the content of the work. They should include all relevant terms from the title and abstract of the work. It should be taken into account that a keyword may in fact consist of several words (e.g. "Pope Francis," "contextual theology," etc.), although it should be as short as possible. The number of keywords adopted in the Wrocław Theological Review ranges from 5 to 10, with a higher number increasing the chances of finding the text in search engines or databases.
21. The author should make every effort to prevent the reviewer from recognising his identity. To this end, he should take appropriate steps with regard to both the content of the text (it is forbidden to sign the text either at the beginning or at the end; references to his previous publications which would allow the identity of the author to be identified should be avoided) and the properties (so-called metadata) of the file. These guidelines are described in the "Ensuring a blind review" window, which appears when the manuscript is submitted (step 2 in the text submission process).
22. The editors of the Wrocław Theological Review require the authors to disclose the contribution of all those who contributed to the work deposited. The author of the publication should be aware of the obligation to disclose who is the author of the publication idea, the rationale, method, plan, etc. The main responsibility for disclosing the full information lies with the author.
    The editorial team implements a policy against ghostwriting, guest authorship and gift authorship:
    – ghostwriting. A ghost author is someone who has been omitted from the list of authors, even though he qualified for authorship (e.g., he analysed statistical data). Ghostwriting occurs when someone has made a significant contribution to the publication and his contribution has not been disclosed; in other words, he has neither been marked as a co-author nor mentioned in the acknowledgements attached to the text;
    – guest authorship. A guest author is someone who has been included on the list of authors, although he does not meet the criteria of authorship. Guest authorship means that someone who has had little or no involvement in the creation of a publication (e.g. has not engaged in research or writing at all) is assigned authorship or co-authorship;

– gift authorship. A gift author is someone added to the publication in exchange for adding the actual author to the publication of the gift author (so-called mutual reinforcement).

In order to prevent all the abovementioned cases of ghostwriting and guest authorship, the editors of the Wrocław Theological Review ask the authors to read the content of relevant statements when depositing the manuscript.

The Editorial Board informs that the detected cases of dishonesty will have consequences, including taking appropriate legal action, informing the relevant actors, i.e. the institutions employing authors, academic societies, associations etc.

23. The author is also obliged to disclose the sources of financing of publications coming from academic institutions and societies, ministerial funds, etc. This requirement is dictated by the principle of transparency of funding.
24. The author of the article will receive opinions and comments from reviewers by e-mail, which he should read carefully and then refer to them. This means either introducing amendments suggested by the reviewers or providing an explanation as to whether it is appropriate to depart from them. The corrected manuscript should be sent back to the Editorial Office using the editorial panel available after logging into the editorial system of the Wrocław Theological Review.
25. The author of the article is liable under copyright and publishing rights (reprinting illustrations, tables, photos, quotations from other sources).